



UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA E MUSEOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA

ALCIDES JOSÉ DELGADO LOPES

**SOBRE ADRIÇAS E CABRESTOS: o Kola San Jon de Cova da Moura e
as formas resilientes da tradição na diáspora africana em Lisboa-Portugal**

RECIFE

2020

ALCIDES JOSÉ DELGADO LOPES

**SOBRE ADRIÇAS E CABRESTOS: o Kola San Jon de Cova da Moura e as formas
resilientes da tradição na diáspora africana em Lisboa-Portugal**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia do Centro de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Pernambuco, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Antropologia.

Área de concentração: Antropologia

Orientador: Prof. Dr. Carlos Sandroni

Coorientadora: Prof.^a Dr^a. Laure Garrabé

RECIFE

2020

Catálogo na fonte
Bibliotecária Maria do Carmo de Paiva, CRB4-1291

- L864s Lopes, Alcides José Delgado.
Sobre adriças e cabrestos : o Kola San Jon de Cova da Moura e as formas resilientes da tradição na diáspora africana em Lisboa-Portugal / Alcides José Delgado Lopes. – 2020.
546 f. : il. ; 30 cm.
- Orientador: Prof. Dr. Carlos Sandroni.
Coorientadora: Profª. Drª. Laure Garrabé.
Tese (Doutorado) - Universidade Federal de Pernambuco, CFCH.
Programa de Pós-Graduação em Antropologia., Recife, 2020.
Inclui referências e anexos.
1. Antropologia. 2. Migrações. 3. Cabo-verdianos – Portugal. 4. Cabo Verde – Usos e costumes. 5. Patrimônio cultural. I. Sandroni, Carlos (Orientador). II. Garrabé, Laure (Coorientadora). III. Título.

301 CDD (22. ed.)

(BCFCH2020-151)

ALCIDES JOSÉ DELGADO LOPES

**SOBRE ADRIÇAS E CABRESTOS: o Kola San Jon de Cova da Moura e as formas
resilientes da tradição na diáspora africana em Lisboa-Portugal**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em
Antropologia do Centro de Filosofia e Ciências
Humanas da Universidade Federal de Pernambuco,
como requisito parcial para obtenção do título de
Doutor em Antropologia.

Aprovada em 13/03/2020.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Carlos Sandroni (Orientador)

Prof. Dr. Antônio Motta (Examinador Interno)

Prof. Dr. Hugo Menezes Neto (Examinador Interno)

Prof. Dr. Wilson Trajano Filho (Examinador Externo)

Prof. Dr. José Bento Rosa da Silva (Examinador Externo)

Dedicado às crianças do bairro Alto da Cova da Moura-Amadora.

AGRADECIMENTOS

A Carlos Sandroni, orientador na pesquisa – músico, poeta de alma sensível e espírito livre – discreto no convívio, intelectual generoso e parceiro no trabalho. A minha gratidão pelo aprendizado, ao longo de sete anos, abarca a fé do tamboreiro. A Laure Garrabé, coorientadora, pela atenção despendida às leituras e sugestões ao longo do trabalho.

A Godelieve Meersschaert, moradora do bairro e cofundadora da Associação Cultural Moinho da Juventude, por nos acolher na sua casa durante as primeiras semanas de trabalho de campo em Cova da Moura e nos apresentar às moradoras e moradores caros ao bairro, bem como às pessoas que trabalham na ACMJ. As suas contribuições teóricas, a atenção para a veracidade dos fatos, bem como, a leitura – e as sugestões – de uma versão anterior a este trabalho são salutares.

A Flávio Almada (LBC), educador, ativista, homem das Letras, palavras e ações, atual presidente do conselho diretivo da associação, pelas interlocuções iluminadas e as sugestões bibliográficas, as quais me permitiram ter acesso a uma leitura mais abrangente da realidade das pessoas que habitam o bairro.

A todas e todos os integrantes do grupo de Kola San Jon de Cova da Moura, com quem compartilhei atividades, viagens e *tocas*. Por me terem acolhido nas reuniões bimensais e terem me convidado a fazer parte das atividades incluídas na agenda do grupo. Igualmente, estendo meus agradecimentos ao grupo de Batuko Finka Pé pelo mesmo acolhimento e convite. As funcionárias e funcionários, estagiárias e estagiários, voluntárias e voluntários da ACMJ, pelas trocas enriquecedoras.

A Rui Cidra, antropólogo e investigador do Instituto de Etnomusicologia da Universidade Nova de Lisboa, pela recepção e discussão calorosa em torno do campo de pesquisas, cujas contribuições e sugestões teóricas enriqueceram a coesão do argumento.

A Júlia Carolino, antropóloga e pesquisadora da Faculdade de Arquitetura da Universidade de Lisboa, cuja pesquisa interdisciplinar em torno da construção do espaço relacional na promoção do direito à cidade e observações e sugestões feitas a partir da leitura de versão anterior desta tese contribuem em grande com argumentos centrais desta tese.

A Iolanda Évora, investigadora do Centro de Estudos Sociais da África, Américas e Ásia da Universidade de Lisboa pelas frutíferas discussões em nossos encontros durante as reuniões do Centro Tomkiewicz em Cova da Moura.

A coordenadora e as educadoras e educadores do Jardim de Infância e igualmente, as coordenadoras e coordenadores, professoras e professores do CATL I e II, por auxiliarem e apoiarem as intervenções lúdicas e pedagógicas junto às turmas infantis (Kolinha), adolescentes e juvenis.

A Jakilson, membro do conselho diretivo da associação, ativista e atual responsável pela Biblioteca Antônio Ramos Rosa, rapper, autor e compositor conhecido como “*Hezbo*”, pelas discussões e esclarecimentos, e pelo acesso incondicional concedido ao corpo documental e a bibliografia disponível na instituição. A Mimi (EQ Lord Strike), Albertina (Bitas), Rosária, Tamirse, Cisa, Nhela, Rosário, Reginaldo (Pêra), Sr. Damásio, Sr. Vitorino pelo companheirismo do dia a dia. A todas as crianças, adolescentes e adultos moradores ou não do bairro de Cova da Moura que contribuíram direta e/ou indiretamente para a realização do trabalho de campo, participando das atividades propostas.

A Constância Junqueira Ayres Lopes, *nha Cretchêu*, companheira e amiga. A quem devo mais do que posso retribuir. Pela sua disponibilidade e inteligência durante todos os momentos, especialmente por tornar possível a realização, deste estudo.

A Capes, pelo financiamento parcial da pesquisa.

RESUMO

A partir de 1970, as migrações transnacionais globais se tornam um dos maiores desafios para os estudos antropológicos contemporâneos. Em Portugal, as ondas de imigrantes laborais provenientes das então colônias africanas foram intensificadas desde os anos 1960 e tiveram continuidade sob condições de segregação nas áreas da habitação, educação, direitos trabalhistas, políticos e cívicos, representatividade e racismo. A partir da década de 1990, a situação provoca um fenómeno associativo imigrante na área metropolitana de Lisboa, cuja mobilização gera uma diversidade de estratégias de resistência, entre estas, o uso político e pedagógico das práticas culturais tradicionais dos imigrantes africanos. Através de uma imersão etnográfica apreendemos uma complexa malha de trajetórias, vivências e narrativas individuais e coletivas de pessoas e atores sociais comprometidos com o princípio decolonial da anulação dos preconceitos por meio da convivência social, da música e da dança, bem como, através da construção do lugar. O principal objetivo desta Tese consiste em oferecer um campo analítico para compreender como as festas de Kola San Jon de Cova da Moura, correlacionadas com as agendas da ACMJ e a ação individual de moradores, pesquisadores e voluntários, privilegiam as formas resilientes das tradições cabo-verdianas, enquanto as usuais controvérsias em torno dos conteúdos ocorrem. O reconhecimento da festividade de matriz cabo-verdiana como património cultural imaterial em Portugal continua suscitando questões, as quais procuramos responder ao longo deste trabalho.

Palavras-chave: Kola San Jon. Migração laboral. Associativismo. Património cultural imaterial.

ABSTRACT

From the 1970s onwards, transnational global migration has become one of the greatest challenges in the field of contemporary Anthropology. In Portugal, the waves of labour migrants from former African colonies were intensified since the 1960s and have been continued under segregated conditions concerning household, education, working, political and civic rights, representativity and racism frameworks. Since the 1990s, the situation has provoked an immigrant associative phenomenon in the metropolitan area of Lisbon, whose mobilization generates a diversity of strategies of struggle, among these, the political and pedagogic use of traditional cultural practices keen to the African immigrants. Throughout an ethnographic immersion we have apprehended a complex mesh of individual and collective trajectories, experience and individual narratives from persons and social actors committed to the decolonial principle of annulment of prejudice by means of social living, music, and dance, as well as, through the construction of place. The main goal of this Thesis consists of offering an analytical field in order to comprehend how the festivities of *Kola San Jon de Cova da Moura*, while correlating with the ACMJ agendas and the residents, researchers and volunteers' individual activity, privilege the resilient forms of Cape Verdean traditions, while the usual controversies about contents keep on taking place. The acknowledgement of the festivity of Cape Verdean matrix as intangible cultural heritage in Portugal keeps on stirring up questions, which we look forward to answer throughout this work.

Keywords: Kola San Jon. Labour migration. Associativism. Intangible cultural heritage.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 -	Mapa parcial do mundo situando o arquipélago de Cabo Verde em relação ao continente africano.....	21
Figura 2 -	Transcrição em partitura de dois tipos de tocas diferentes: a) <i>Toca de Figueiral</i> ; b) <i>Toca Roladinha</i> de Sul.....	23
Figura 3 -	Vista aérea da ilha de Santo Antão.....	24
Figura 4 -	Mapa de Espanha e Portugal.....	54
Figura 5 -	Mapa panorâmica de Lisboa.....	54
Figura 6 -	Mapa que mostra a localização do bairro Alto da Cova da Moura, no Município da Amadora, entre Buraca e Damaia.....	55
Figura 7 -	Rua da Palmeira – Zona Norte do bairro Alto a Cova da Moura.....	63
Figura 8 -	Reunião entre membros do Conselho Diretivo da Associação de Moradores de Cova da Moura e académicos.....	70
Figura 9 -	Vista panorâmica da Rua do Outeiro, acesso Sul do bairro, enfeitada com bandeirinhas e faixa anunciando as festas de Kola San Jon em junho de 2018.....	89
Figura 10 -	Vista Panorâmica do lado Sul do Bairro Alto de Cova da Moura.....	88
Figura 11-	Mural pintado por um grafiteiro brasileiro conhecido como Utopia.....	97
Figura 12-	Mapa cedido pelo grupo GESTUAL/CIUAD-UL ilustrando o contraste entre o bairro Alto da Cova da Moura e o tecido urbano no entorno - Alfragide, Damaia e Buraca.....	104
Figura 13-	Vista aérea do Bairro Alto da Cova da Moura na atualidade.....	110
Figura 14 -	Gráfico demonstrando cidadãos estrangeiros em situação regular em Portugal, por continentes de origem, 1974-2012.....	118
Figura 15 -	Realização de atividades com o grupo inter-geracional na sala multiusos da ACMJ.....	166
Figura 16 -	Apresentação de um grupo de dança durante a edição do Kova M Festival 2018.....	167
Figura 17 -	Apresentação de um grupo de Hip Hop formado por adolescentes moradores do bairro.....	168
Figura 18 -	Realização de uma sessão de debate após a exibição do filme-documentário. Festival Kova M 2018.....	169

Figura 19 -	Apresentação do grupo de batuko Finka Pé em Castro Verde, junho de 2018.....	194
Figura 20 -	Momento de descontração durante a realização de uma reunião entre os membros do grupo.....	199
Figura 21 -	Apresentação do novo navio de Son Jon, projetado e executado pelo artesão Tito Duarte.....	200
Figura 22 -	Membros do grupo na preparação de rosários.....	202
Figura 23 -	As tamboreiras Ana Gomes e Piedade Rodrigues posam para a foto. Entre elas, podemos ver Tóta, batucadeira.....	206
Figura 24 -	Tambores de Colá Son Jon/Kola San Jon.....	208
Figura 25 -	O Tamboreiro Lella do Rosário.....	211
Figura 26 -	O cortejo de Kola San Jon presta homenagem a um dos fundadores da associação já falecido, Eduardo Pontes, junto à pracinha homônima.....	220
Figura 27 -	Adultos e crianças carregam as bandeiras de Angola, Brasil, Cabo Verde, Guiné Bissau, Moçambique, Portugal e São Tomé e Príncipe.....	225
Figura 28 -	Os tamboreiros cruzam as ruas do bairro anunciando a abertura do ciclo de festas, sábado 5 de maio de 2018.....	227
Figura 29 -	Lella sendo ovacionado pelos colegas tamboreiros após a toca no dia de Sta. Cruz.....	230
Figura 30 -	Evento de abertura das festas do sábado dia 24 de junho de 2017.....	235
Figura 31 -	Festival da Cachupa no Restaurante Coqueiro, 24 de junho de 2017.....	236
Figura 32 -	Cachupa rica, prato típico de Cabo Verde.....	237
Figura 33 -	Detalhe na extremidade de uma das esporas (baquetas) que serve como ferramenta no ato da afinação – para apertar ou afrouxar a adriça.....	238
Figura 34 -	Processo de afinação em andamento.....	238
Figura 35 -	Damásio, durante uma seção de entrevista e explicações sobre o tambor, junho de 2017.....	239
Figura 36 -	Tamboreiros no pátio da ACMJ, no dia 24 de junho de 2017 iniciando a toca de tambores.....	240
Figura 37 -	O cortejo de Kola San Jon avança por uma das ruas do bairro. Dia	

	24 de junho de 2017.....	242
Figura 38 -	Sequência da dança de kola entre a Ana Gomes, também tamboreira, e Bela do Rosário.....	243
Figura 39 -	<i>Idem</i>	243
Figura 40 -	Integrantes do grupo de Kola San Jon de Cova da Moura posam para uma foto. Domingo 16 de setembro de 2018.....	255
Figura 41 -	As tamboreiras Piedade e Ana tocam com os tamboreiros do Kola Lux, momentos antes do início do cortejo na Grand Rue em Ettelbruck.....	407
Figura 42 -	Cortejo de Kola San Jon na Grande Rue em Ettelbruck.....	408
Figura 43 -	A umbigada, característica mais notável na dança de Colá.....	409
Figura 44 -	Tamboreiros e coladeiras na Grand Rue.....	410

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

ABET	Associação Brasileira de Etnomusicologia
ACIDI	Alto Comissariado para a Imigração e Diálogo Intercultural
ACIME	Alto Comissariado para Imigração e Minorias Étnicas
ACMJ	Associação Cultural Moinho da Juventude
AGUINENSO	Associação Guineense de Solidariedade Social
AHD	<i>Authorized Heritage Discourse</i>
AHN	Arquivo Histórico Nacional
AME	<i>Atlantic Music Expo</i>
AML	Área Metropolitana de Lisboa
ANCV	Arquivo Nacional de Cabo Verde
ASSACM	Associação de Solidariedade Social do Alto da Cova da Moura
BNA	<i>British National Archives</i>
CAR	Comissão de Apoio aos Retornados
CATL	Centro de Atividades de Tempos Livres
CCM	Centro Cultural do Mindelo
CDLBP	Comissão para o Desenvolvimento da Lei de Bases do Patrimônio
CDS-PP	Centro democrático Social-Partido Popular
CEAS	Centro de Estudos de Antropologia Social
CEE	Comunidade Económica Europeia
CEM	Centro de Estudos da Morna
CEMRI	Centro de Estudos das Migrações e Relações Interculturais
CEsA	Centro de Estudos sobre África, Ásia e América Latina
CESEM	Centro de Estudos de Sociologia e Estética da Música
CESP	Curso de Estudo Superior e Profissionalizante
CI-DAC	Centro de Informação e Documentação Amílcar Cabral
CIUAD	Centro de Investigação em Arquitetura, Urbanismo e Design
CMA	Câmara Municipal de Amadora
CMACM	Comissão de Moradores do Alto da Cova d Moura

CML	Câmara Municipal de Lisboa
CMO	Câmara Municipal de Oeiras
CMPN	Câmara Municipal de Porto Novo
CMRG	Câmara Municipal de Ribeira Grande
CNPq	Centro Nacional de Pesquisas
CPLP	Comunidade de Países de Língua Portuguesa
CSJ	Colá Son Jon
DCM	Departamento de Ciências Musicais
DGPC	Direção Geral do Patrimônio Cultural
DPI	Departamento do Patrimônio Imaterial
DRCLVT	Direção Regional de Cultura de Lisboa e Vale do Tejo
EBI	Escola Básica Integral
ECRI	<i>European Comission against Racism and Intolerance</i>
ECtHR	<i>European Court of Human Rights</i>
EDP	Energias de Portugal
EUA	Estados Unidos da América
EUMC	Comité Militar da União Europeia
EU-MIDI	<i>European Union: Minorities and Discrimination</i>
Expo' 98	Exposição Mundial de 1998
FCSH	Faculdade de Ciências Sociais e Humanas
FEDER	Fundo Europeu de Desenvolvimento Regional
FMI	Fundo Monetário Internacional
FRA	<i>Fundamental Rights Agency</i>
GAS	Gabinete de Apoio Social
GESTUAL	Grupo de Estudos Socio-Territoriais, Urbanos e de Ação Local
GIP	Gabinete de Inserção Profissional
GNR	Guarda Nacional Republicana
GTH	Gabinete Técnico de Habitação
IBRAM	Instituto Brasileiro dos Museus

ICOM	<i>International Council of Museums</i>
ICS-UL	Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa
ICTM	<i>International Council for Traditional Music</i>
IE	Instituto de Educação
IGESPAR	Instituto de Gestão do Patrimônio Arquitetônico e Arqueológico
IHC	Instituto de História Contemporânea
IIPC	Instituto da Investigação e do Patrimônio Culturais
IMC	Instituto dos Museus e da Conservação
INE	Instituto Nacional de Estatísticas
INET-md	Instituto Nacional de Etnomusicologia – música e dança
INIC	Instituto Nacional de Investigação Cultural
INIPC	Instituto Nacional de Investigação, Promoção e Patrimônio Cultural
INPCI	Instituto Nacional do Patrimônio Cultural Imaterial
IPHAN	Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional
IPPC	Instituto Português do Patrimônio Cultural
IPPS	Instituição Privada de Solidariedade Social
ISEG	Instituto Superior de Economia e Gestão da Universidade de Lisboa
IUL	Instituto Universitário de Lisboa
KSJ	Kola San Jon
MAB	Museu da Abolição
MCIC	Ministério de Cultura e Indústrias Criativas
MES	Movimento da Esquerda Socialista
MPD	Movimento para a Democracia
OMPI	Organização Mundial da Propriedade Intelectual
ONG	Organização Não-Governamental
ONU	Organização das Nações Unidas
PAI	Partido Africano de Independência
PAICV	Partido Africano da Independência de Cabo Verde
PAIGC	Partido Africano da Independência da Guiné e Cabo Verde

PALOP	Países Africanos de Língua Oficial Portuguesa
PCI	Patrimônio Cultural Imaterial
PCP	Partido Comunista Português
PDM	Plano de Desenvolvimento Municipal
PEC-G	Programa Estudante Convênio-Graduação
PEC-PG	Programa Estudante Convênio – Pós-Graduação
PER	Programa Especial de Realojamento
PIDE/DGS	Polícia Internacional e de Defesa do Estado/Direção-Geral de Segurança
PPD	Partido Popular Democrático
PPGA	Programa de Pós-Graduação em Antropologia
PPM	Partido Popular Monárquico
PS	Partido Socialista
PSD	Partido Social Democrata
PSP	Polícia de Segurança Pública
PSR	Partido Social Revolucionário
PULO	Centro de Atendimento e Aconselhamento Parental
SCOPREM	Secretariado Coordenador dos Programas de Educação Multicultural
SEF	Serviço de Estrangeiros e Fronteiras
SPN	Secretariado de Propaganda Nacional
TEP	Teatro Experimental do Porto
UA	Universidade de Aveiro
UE	União Europeia
UFPE	Universidade Federal de Pernambuco
UL	Universidade de Lisboa
UMAR	União de Mulheres Alternativa e Resposta
UNESCO	Organização das Nações Unidas para a Educação, Ciência e Cultura
Uni-CV	Universidade de Cabo Verde

SUMÁRIO:

1	INTRODUÇÃO.....	20
2	DE CABO VERDE AO BAIRRO ALTO DA COVA DA MOURA: MIGRAÇÃO LABORAL EM LISBOA, PORTUGAL.....	48
2.1	O arquipélago de Cabo Verde.....	48
2.2	As migrações cabo-verdianas.....	49
2.3	A diáspora cabo-verdiana em Portugal.....	51
2.4	Um bairro na Colina.....	53
2.5	Gênese, formação e consolidação do bairro Alto da Cova da Moura...	54
2.5.1	As primeiras habitações.....	56
2.5.2	A “revolução” do bairro.....	58
2.5.3	A “consolidação” do bairro.....	63
3	DE COVA DA MOURA À UNIÃO EUROPEIA.....	75
3.1	Cova da Moura no Portugal da Comunidade Económica Europeia	75
3.1.1	Autonomia nacional e globalização.....	77
3.1.2	O <i>status</i> da “nova” classe média.....	80
3.1.3	Uma encruzilhada de “poeira étnica”	83
3.1.4	Grupos étnicos: auto identificação, categorização e poder.....	86
3.1.5	Crioulização e transnacionalidade.....	97
3.1.6	Identidade cabo-verdiana e auto-organização.....	99
3.2	Alto da Cova da Moura no século XXI.....	104
3.3	Alto da Cova da Moura: uma “ilha cultural”? Sobre cidadãos, indígenas e cabo-indígenas.....	110
3.4	A construção do bairro Alto da Cova da Moura nos discursos acadêmicos.....	114
4	KOVA M (COVA DA MOURA): DE “BAIRRO PROBLEMÁTICO” A “BAIRRO EMBLEMÁTICO”	130
4.1	As fronteiras da diferença.....	131
4.2	Migração internacional e diáspora transnacional.....	134
4.3	Crioulização, descrioulização e recrioulização.....	137

4.4	Os estigmas da ilegalidade, criminalidade e violência nos discursos, nas políticas e práticas da “integração” migrante em Portugal.....	145
4.5	A primeira experiência.....	153
4.6	A primeira reunião.....	157
4.7	A Associação Cultural Moinho da Juventude e a trajetória das lutas culturais.....	159
4.8	Etnomusicologia e música migrante em Portugal.....	175
4.9	Uma candidatura inusitada.....	181
5	CULTURA PROIBIDA, PATRIMÔNIO ESTIMADO.....	186
5.1	O grupo de Kola San Jon de Cova da Moura.....	195
5.2	Um tambor “português” tocado à moda africana.....	206
5.3	Alternativas possíveis à “alegoria” do navio.....	212
5.4	As mensagens das bandeiras.....	218
5.5	O cortejo de Santa Cruz, 5 de maio de 2018 (rosas para Eduardo)	225
5.6	O cortejo de Kola San Jon de Cova da Moura.....	230
5.6.1	Retratos a Preto e Branco.....	231
5.6.2	Lançamento do livro: Colóquio Cultura Proibida, Patrimônio Estimado	232
5.6.3	O Festival da cachupa.....	235
5.6.4	O início do cortejo: a música dos tamboreiros.....	237
5.6.5	O grupo e a dinâmica da festa.....	239
5.7	A dinâmica do trabalho de campo.....	257
5.8	A diversidade da razão na experiência cultural.....	265
6	PATRIMÔNIO CULTURAL IMATERIAL: A EMERGÊNCIA DO IMATERIAL ENTRE AS RESSONÂNCIAS LOCAIS E GLOBAIS.	272
6.1	O Patrimônio Cultural Imaterial na Agenda Pública.....	272
6.2	A convenção da Unesco de 2003.....	275
6.3	Portugal e a ratificação da Convenção de 2003.....	276
6.4	A abordagem agnóstica nos estudos sobre o PCI.....	289
6.4.1	A crença no patrimônio (<i>heritage belief</i>)	290
6.4.2	O ateísmo patrimonial (<i>heritage atheism</i>)	291

6.4.3	A proposta do agnosticismo patrimonial como a terceira via.....	292
6.4.4	A questão da demanda popular pela veracidade histórica e autenticidade...	293
6.5	Dicotomias e polissemias em torno do termo Colá/kola.....	298
6.6	Patrimônio cultural imaterial no Portugal contemporâneo.....	307
6.7	História colonial e patrimônio cultural imaterial: a resistência cultural.....	313
6.8	As tradições de luta e o transnacionalismo segregativo: PCI na pós-modernidade. Por um patrimônio cultural imaterial decolonial.....	324
6.8.1	A pesquisa em etnomusicologia na área metropolitana de Lisboa e a valorização das práticas culturais migrantes.....	334
6.8.2	A resiliência das práticas culturais dos imigrantes cabo-verdianos em Portugal.....	339
6.8.3	Kola San Jon de Cova da Moura em Teste.....	342
6.8.4	Uma interferência da Polícia de Segurança Pública no Cortejo do Kola San Jon.....	353
7	A DIMENSÃO PATRIMONIAL DO KSJ/CSJ EM PORTO NOVO-CABO VERDE E NO ALTO DA COVA DA MOURA-PORTUGAL.	363
7.1	O Sucesso da Convenção de 2003.....	363
7.2	Cabo Verde: notas sobre a história da emigração, sua música e o fenômeno cultural do Colá Son Jon.....	370
7.3	Cova da Moura: as formas da tradição e as práticas da resiliência.....	382
7.3.1	Kola San Jon: a comunidade e os usos vernaculares.....	400
7.3.2	Luxemburgo: Kola San Jon em Ettelbruck.....	404
7.3.3	Sábado 14 de julho: dia do cortejo.....	406
7.3.4	Concentração do Cortejo.....	406
7.3.5	O Cortejo na Grand-Rue.....	408
7.4	Considerações gerais.....	411
8	AS POLÍTICAS PATRIMONIAIS EM CABO VERDE E A RATIFICAÇÃO TARDIA DA CONVENÇÃO DE 2003.....	421
8.1	As tentativas de reivindicação da propriedade das tradições populares pelos estados nacionais.....	421
8.2.	As manifestações culturais tradicionais e o compromisso da	

	antropologia decolonial.....	423
8.2.1	A reconfiguração do aparato original da enunciação formal.....	427
8.2.2	A razão vernacular e os aspectos da tradição.....	428
8.3	Cultura, história e patrimônio em Cabo Verde.....	433
8.3.1	A polissemia presente no termo patrimônio.....	436
8.3.2	Cultura, identidade e desenvolvimento.....	437
8.3.3	Identidade nacional, patrimônio cultural e eurocentrismo.....	440
8.4	Notas sobre a produção do patrimônio através dos processos museográficos.....	446
8.5	O empoderamento das comunidades versus o patrimônio cultural totalizante: o caso da candidatura da Morna.....	463
8.6	Kola San Jon em reunião na Embaixada de Cabo Verde em Lisboa.....	470
9	CONCLUSÃO.....	477
9.1	<i>Rock Conference – Patrimônio Cultural Imaterial made in Portugal.....</i>	479
9.2	CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	485
	REFERÊNCIAS.....	501
	ANEXO A – MEMORANDO REUNIÃO CENTRO TOMKIEWICZ.....	521
	ANEXO B – CARTA DA ACMJ ASSINADA PELOS INTEGRANTES DO GRUPO DE KOLA SAN JON DIRIGIDA À UNIVERSIDADE ABERTA (1998)	530
	ANEXO C – <i>DRAFT</i> SUGERIDO PELA LIEVE SOBRE AS ATIVIDADES REALIZADAS PELOS GRUPOS FINKA PÉ E KOLA SAN JON DURANTE O ANO DE 2018.....	535

1 INTRODUÇÃO

Cerca de sete anos atrás despertei-me para as questões que giram em torno das manifestações culturais. Refiro-me àquelas envolvendo as festividades tidas como tradicionais, praticadas inicialmente nas ilhas do arquipélago de Cabo Verde (fig. 1) ¹, mais precisamente, as festas do ciclo junino da ilha de Santo Antão: as festas de Colá Son Jon *Bétista* ² de Porto Novo.

Na ocasião lecionava as disciplinas de Teoria Musical e Iniciação à Prática Instrumental no Curso de Estudo Superior e Profissionalizante (CESP) em Performance Musical, na Casa da Música da Universidade de Cabo Verde (Uni-CV, 2011-2012), cidade da Praia – ilha de Santiago. Através de um *e-mail*, remetido pelo então pró-reitor das Tecnologias da Informática e da Comunicação Ângelo (Djinho) Barbosa, tive o conhecimento da pesquisa de uma etnomusicóloga portuguesa, a qual havia estudado uma manifestação cultural praticada em um bairro de imigrantes africanos nos arredores de Lisboa. Tratava-se da dissertação de mestrado que havia sido defendida na Universidade de Aveiro: *Kola San Jon, Música, Dança e Identidades Cabo-Verdianas* (2010) ³ assinada pela etnomusicóloga Ana Flávia Lopes Miguel, com a orientação da Prof.^a Dra. Susana Sardo.

Durante a leitura da dissertação pude perceber que embora a obra se propusesse a analisar a prática performativa do Kola San Jon e o seu lugar na diáspora em Portugal, também anunciava um trabalho de campo multi-situado abrangendo Amadora, município integrante da grande área metropolitana de Lisboa em Portugal, e as ilhas de Santo Antão e São Vicente, em Cabo Verde ⁴. Adicionalmente, a pesquisa determina, na seção referente ao Resumo, a pretensão de mostrar como o Kola San Jon, enquanto prática na diáspora, “semeia pontes

¹ Historicamente, as festas de romaria, devotadas aos mais variados santos católicos, estão presentes em todos os municípios que preenchem as ilhas do arquipélago. Contudo, as festas específicas dedicadas ao São João, embora estejam presentes em algumas ilhas do Sotavento (Brava e Fogo), são mais famosas nas ilhas do Barlavento (Santo Antão; São Nicolau; São Vicente; Boa Vista e, mais recentemente, Sal).

² A grafia *Colá/Kolá* [note o acento agudo na última sílaba] *Son Jon Bétista* é sistematicamente utilizada nos documentos emitidos e nos cartazes, *banners*, *outdoors* patrocinados pela Câmara Municipal do Porto Novo, chamando atenção a uma característica peculiar da identidade linguística da ilha.

³ A grafia Kola [note a inexistência do acento agudo na última sílaba] San Jon é a forma como se convencionou denominar a prática performativa praticada em Portugal, no bairro Alto da Cova da Moura desde 1991. Esta festividade está inscrita no Inventário do Patrimônio Cultural Imaterial em Portugal, desde 2013 (cf. MIGUEL, 2016).

⁴ O arquipélago de Cabo Verde é constituído por dez ilhas, sendo uma inabitada, e vários ilhéus (fig. 1.). O país constitui-se em duas regiões estruturadas em 22 concelhos (distritos), entre estes, vários possuem mais de uma freguesia. Destaque para a ilha de Santiago com 9 concelhos e 12 freguesias, e a ilha de Santo Antão, a qual, embora somente possua três concelhos, possui sete freguesias (<https://pt.wikipedia.org>).

identitárias com Cabo Verde”; e “a presença dinamizadora de uma líder na diáspora transporta os imigrantes para um espaço e para [sic] ligações efetivamente lusófonas” (MIGUEL, 2010).

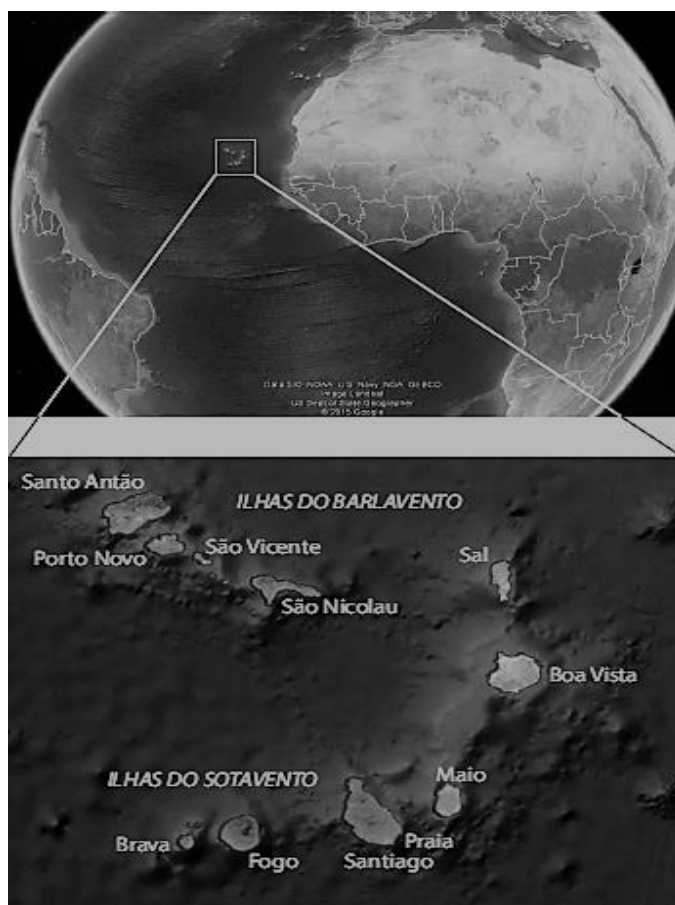


Figura 1: Mapa parcial do mundo situando o arquipélago de Cabo Verde em relação ao continente africano. A ampliação mostra as dez ilhas divididas em dois grupos: Barlavento e Sotavento. Destaque para Porto Novo, ilha de Santo Antão (ao Noroeste), e Praia, ilha de Santiago (ao Sul), onde foi realizada parte desta pesquisa. Adaptado de Lopes (2017, p. 29).

Evidentemente, além da leitura daquele texto, fui à procura de uma bibliografia caboverdiana que abordasse os temas das festas de romaria. Foi então que, na biblioteca do Arquivo Histórico Nacional, tive acesso algumas obras e revistas que abordavam a questão, entre estas: *Cabo Verde – Festas de Romaria – Festas Juninas* (1997) de Moacyr Rodrigues; e *Os Instrumentos Musicais em Cabo Verde* (1998) de Margarida Brito, bem como trabalhos que incidem sobre a história da ilha de Santo Antão (PEREIRA, 1996; ÉVORA, 2005) e da cidade do Porto Novo (DIAS, 2006).

Em meados de 2012 escrevi um projeto intitulado: “O Colá Son Jon de Porto Novo; uma manifestação cultural em transformação”, o qual foi submetido ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco, sob a orientação do Professor Doutor Carlos Sandroni, e ao abrigo do Programa Estudante Convênio – Pós-Graduação (PEC-

PG) do Centro Nacional de Pesquisas (CNPq). Com a seleção do projeto, cursei o mestrado em antropologia entre março de 2013 e fevereiro de 2015, com bolsa de estudos financiada por esta agência.

Durante aqueles dois anos, tive a possibilidade de viajar a Cabo Verde por três ocasiões, tendo cada viagem durado o período de um mês. Duas viagens aconteceram durante a época das festividades em Porto Novo, mês de junho de 2013 e 2014. A outra aconteceu durante o mês de dezembro de 2013, quando foi possível realizar um *workshop* com um grupo de tamboreiros e acompanhar durante aquele tempo a rotina diária do mestre construtor Bétchinha. Tudo funciona na casa onde reside no bairro de *Berlin*, em Porto Novo. Ali serve de ateliê, para construção, e de galeria, para exposição, dos seus instrumentos (os tambores de Colá Son Jon). Os dois períodos que coincidiram com as edições de 2013 e 2014 das festividades de Colá Son Jon, por sua vez, foram tão intensos que foi necessário apresentar os *locais da festa*, separadamente de os *momentos da festa* (LOPES, 2017, p. 30) ⁵.

As razões que motivaram tal distinção foram puramente metodológicas. A primeira tange ao fato das festas de Colá Son Jon se tratar de festas de romaria, nas quais acontecem muitos eventos socialmente importantes, em lugares diversos, alguns deles ao mesmo tempo. Condição que compele o pesquisador a descartar uma perspectiva linear de análise, sem mutilar as diversas possibilidades da pesquisa. A segunda razão, interdependente da primeira, consiste na multiplicidade de locais onde os eventos são realizados, bem como na multiplicidade de eventos que se sobrepõe sincronicamente impossibilitando o pesquisador de apreender uma relativa totalidade da festividade em uma única edição (*ibid.*).

Em todos os momentos e locais da festa identificados durante a pesquisa de campo, quando voltamos ao laboratório de análise dos dados tanto escritos, como em vídeo e áudio, não pudemos deixar de perceber a presença quase que ostensiva dos tamboreiros e da sua música. Durante o mês de junho, na cidade do Porto Novo, ouve-se sempre tambores entoando, seja de noite ou de dia, seja nas brincadeiras das crianças com seus instrumentos feitos de lata, plástico industrial e arcos de metal; nos adolescentes que descobrem seus primeiros tambores de pele; nos grupos de jovens e velhos emigrantes, os quais são amigos de infância mas hoje vivem em países diferentes e aproveitam a oportunidade das festas para o reencontro musical

⁵ A dissertação de mestrado – *Os Tamboreiros da Ilha das Montanhas: música e sociabilidade no Colá Son Jon de Porto Novo* – foi defendida em fevereiro de 2015. O trabalho foi publicado em livro pela editora Pedro Cardoso Livraria, Praia – Cabo Verde, em 2017.

cíclico; etc. Os tambores soam em todas as dimensões da vida daquela cidade durante o ciclo festivo de Colá Son Jon.

Diferentemente do que consta na maioria das pesquisas realizadas até então sobre a música dos tamboreiros, na medida em que escutamos a *toca*⁶ de tambores com mais cautela, começamos a perceber que nem todos os tamboreiros (através de *tocas* individuais), ou grupos de tamboreiros falam a mesma linguagem rítmica, nos detalhes da performance percussiva (vide LOPES, 2017, p. 116-18). Portanto, expressões como *Toca de Figueiral* ou *Roladinha de Sul*, nos remetem ao lugar de origem daquele tipo de *toca*, ao mesmo tempo que enunciam características rítmicas, como é o caso de *Roladinha de Sul*, caso em que as quatro semicolcheias que precedem a colcheia que acentua o ritmo (no compasso), em um binário composto 6/8, dão a sensação de algo “rolando ladeira abaixo” (Figura: 2).

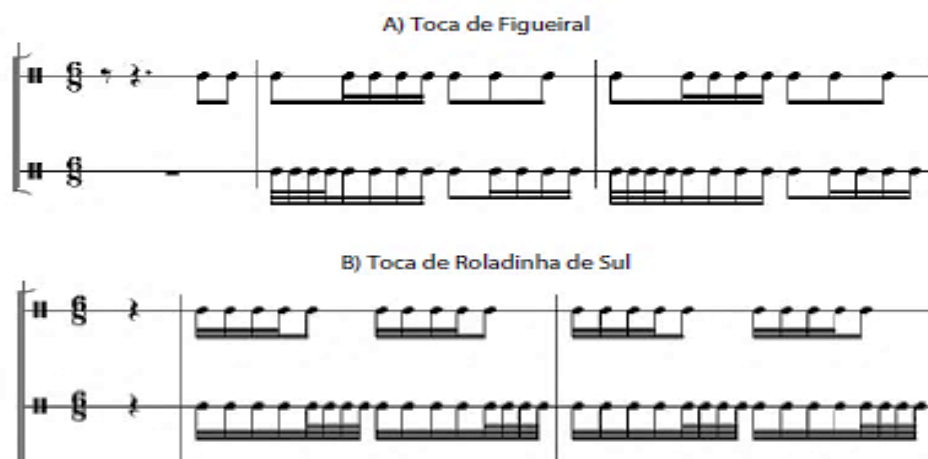


Figura 2: Transcrição em partitura de dois tipos de *tocas* diferentes: a) *Toca de Figueiral*; b) *Toca Roladinha de Sul*. Adaptado de Lopes (2017, p. 118).

Cada uma destas *tocas* conta uma história diferente, permeada por aspectos comuns. Traça uma trajetória diferente pelas trilhas construídas séculos atrás, as quais riscam as encostas íngremes das montanhas e conectam múltiplos pontos desiguais. Fala, através da sua musicalidade, dos ciclos que contemplam o milagre da vida. Dos ciclos que constituem a pessoa, as suas técnicas corporais e habilidades. Dos elementos naturais aos quais nos curvamos

⁶ “*Toca de tambores*” é uma expressão utilizada pelos tamboreiros para se referir tanto ao toque dos tambores em si, quanto aos diferentes tipos de toque, ritmicamente diferenciados, através dos quais é possível identificar diferentes regiões da ilha. Nesta tese usaremos esta grafia para nos referirmos a ambas as situações.

e reverenciamos: o sol; a chuva; o mar; a terra; e o vento que bate no rosto e faz levantar a poeira dos terreiros ⁷.

Durante o trabalho de campo realizado na ilha de Santo Antão, e as várias ocasiões nas quais tive a oportunidade de retornar, desde 2013, visitei algumas das regiões consideradas as mais remotas (isoladas) da ilha. O que muitas vezes chama mais atenção do que o destino da viagem – normalmente pequenas aldeias, que se conectam com uma rede de habitações e *meradas* ⁸ mais ou menos distantes embrenhadas pelas encostas e cabeços das ribeiras – é a beleza da vista, mas, ao mesmo tempo, são as dificuldades do trajeto.



Figura 3: Vista aérea da ilha de Santo Antão. Adaptado do Google Earth Web. Acesso em 12/01/2018.

Todos os eventos incluídos na seção “momentos da festa”, durante a descrição do fenômeno festivo na ilha de Santo Antão (*ibid.*) estão relacionados com aspectos cíclicos da vida individual e social. Desde a *Entrada* ou o *Fugido*, como um ritual de iniciação, ao *Casamento à moda antiga*, um ritual de passagem, quando os noivos precisavam percorrer

⁷ O termo “terreiro” em Cabo Verde, como se nota tanto na linguagem comum como na literatura, se refere a um espaço aberto construído na frente das casas, no ambiente rural, geralmente para finalidades lúdicas e sem conotações religiosas.

⁸ Pequenas ou médias propriedades de cultivo no sistema agrícola de regadio.

distâncias consideráveis a cavalo para contrair o matrimônio legal e religiosamente. Quando o cortejo nupcial era acompanhado pelo canto alegre das roncadeiras enquanto entoavam o boxóm (o que ainda acontece), e os ilustres convidados. As festas regadas à fartura e à música de pau e corda duravam semanas. O “roubo” da noiva proporcionava multas para prolongar as mesmas. Os aspectos cíclicos manifestos no dia-a-dia do Colá Boi, na lida da cana-de-açúcar e da aguardente, nos lamentos caracterizados por melodias pentatônicas que cantam os desagrados e as angústias da vida, ao mesmo tempo em que transmitem conselhos (LOPES, 2017, p. 37-60).

Todavia, existem ciclos que pertencem à história do povo das ilhas de Cabo Verde, os quais, somente podem ser notados a partir da sua negação ou do seu silenciamento. Falo das inanições cíclicas pelas quais passaram as ilhas desde 1508. Do balanço dos anos de fome vividos e da grande mortandade que se abatia sobre as ilhas colhendo uma quantidade significativa de almas (CARREIRA, 1983; PATTERSON, 1988). Talvez a maior reminiscência daqueles tempos inomináveis seja a peregrinação que se realiza nos dias 23 e 25 de junho, na qual o povo toma a imagem do santo em seus braços e o carregam por um total de 44 quilômetros a pé⁹.

O cortejo de Colá Son Jon, por sua vez, celebra o ciclo anual das colheitas e do reencontro entre os apartados pelo destino da emigração, aspecto estrutural na formação da sociedade cabo-verdiana contemporânea. E finalmente, o ciclo percussivo inerente ao ritmo dos corpos e ao rufar dos tambores. Falamos da adoção de uma noção de *time cycle*, em detrimento de uma *time line* na apreensão da música dos tamboreiros, e da dança das coladeiras, enquanto levamos em consideração as evidências etnográficas das “normas de percepção” dos sujeitos estudados, as quais são frequentemente desconsideradas nas observações analíticas e na formulação de teorias sobre os ritmos percussivos de origem africana (vide Capítulo 3, “A Música dos Tamboreiros” in: LOPES, 2017, p. 89-118).

A conclusão da pesquisa de mestrado em 2015 não acompanhou um sentimento de missão cumprida. Embora as festas de Kola San Jon de Cova da Moura tenham sido inscritas no inventário do Patrimônio Cultural Imaterial em Portugal desde o ano de 2013, as festas de Colá Son Jon de Porto Novo estavam em vias de ver esse direito subtraído perante a decisão desfavorável do Ministério da Cultura de Cabo Verde, naquele mesmo ano. De certa forma,

⁹ Devemos ter em conta que, no dia 23 de junho, o santo é transportado por 22 km de R^a das Patas a Porto Novo, e no dia 25, ele é retornado ao seu local costumeiro, completando assim 44 km o trajeto total percorrido durante duas jornadas de oito horas de caminhada.

estes acontecimentos pesaram na minha decisão de emendar a pesquisa de mestrado a um doutoramento. Com a sorte de manter o orientador e a possibilidade de realizar trabalho de campo no bairro Alto da Cova da Moura, em Amadora, Portugal inscrevi um projeto para a seleção de doutoramento no mesmo programa (PPGA-UFPE), o qual foi aprovado. As aulas tiveram início em março de 2015.

A nova etapa que então se iniciava acarretava um novo tipo de desafios tanto no campo epistemológico, onde a crise da representação mais contada na história da antropologia se fazia sentir cada vez mais entre as reivindicações dos “povos do terceiro mundo”, das mulheres (em especial a luta da mulher negra), e das pessoas *queer* (ALLEN & JOBSON, 2016, p. 129), quanto nas próprias mudanças que a conjuntura político econômica do Brasil começava a prenunciar ainda em 2015, e os efeitos que já se faziam sentir com os primeiros cortes de bolsas de pós-graduação.

As teorias da reflexividade e da experimentação dos anos 1980 e 1990 haviam sido desacreditadas naquilo que George Marcus apelidou de “crise de recepção”. As intervenções formativas de antropólogos da diáspora africana (e da África em si), agora poderiam proporcionar uma leitura em primeiro plano e emprestar novos *insights* à teoria, ao método e à pedagogia antropológicas. Principalmente, a partir de um entendimento do processo de descolonização como um projeto contínuo que procura apreender e, em última análise, substituir uma “lógica da colonialidade” que sustenta o experimento da modernidade Ocidental (*ibid.*; MIGNOLO, 2009; 2011; QUIJANO, 2007; vide também NANDY, 1983; TROUILLOT, 1991; 1995; 2002; CHUKWUDI EZE, 1997; 2009).

Com relação à bibliografia em torno da história do passado colonial, da música e da organização social envolvendo as ilhas de Cabo Verde e a Costa africana, nomeadamente à antiga Costa da Guiné “portuguesa”, lançamos mão da leitura de Walter Rodney (1970), e da atual Guiné-Bissau, Wilson Trajano Filho (1998; 2003; 2006; 2011) e Maria Odete da Costa Soares Semedo (2010), no que tange ao continente. Também nos recorreremos às obras de Gabriel Fernandes (2002), Eurídice Furtado Monteiro (2015; 2016), Danilo Santos (2017), Iva Cabral (2015), com relação à música, Margarida Brito (1998), Vasco Martins (1988), bem como aos trabalhos de Gláucia Nogueira (2011; 2013; 2016), entre outros, no que tange ao ambiente insular.

De todas as aproximações, a que apresentou maiores desafios foi em relação ao trabalho de campo realizado em Portugal. Em 2016, tive o visto negado ¹⁰ pelo Consulado Geral de Portugal em Salvador. Na época, encontrava-me sem bolsa de estudos, contudo, pretendia passar o mês de junho em Lisboa estabelecer contato físico com as pessoas do grupo de Kola San Jon, da Associação Cultural Moinho da Juventude (ACMJ) e com os moradores do bairro no geral, além de acompanhar as festividades.

Na medida em que esta tentativa de viagem foi frustrada, naquele mesmo ano voltei a Cabo Verde, em conjunto com a Casa da Música da Uni-CV, organizamos uma mesa redonda intitulada “Questões em torno do Patrimônio Cultural Imaterial e a Convenção da UNESCO de 2003: O caso do Kola San Jon/Colá Son Jon”. O evento ocorreu no dia 26 de julho e contamos com a participação da etnomusicóloga portuguesa Ana Flávia Lopes Miguel. A moderação ficou a cargo do Professor Doutor Lourenço Gomes, docente da Uni-CV ¹¹.

Note-se que na ocasião da realização deste evento, Cabo Verde ainda estava em vias de ratificar a Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial da Unesco de 2003, a qual entrou em vigor em 2006. Entretanto, ao nosso ver, o motivo pelo qual realizou-se o evento foi o de provocar uma discussão aberta sobre a questão do patrimônio imaterial a nível acadêmico na cidade da Praia. Principalmente buscar respostas através dos argumentos expostos pela etnomusicóloga responsável na construção do inventário que resultou na inscrição do Kola San Jon de Cova da Moura a Patrimônio Cultural Imaterial em Portugal, enquanto este reconhecimento havia acabado de ser subtraído ao Colá Son Jon de Porto Novo pelo Ministério da Cultura de Cabo Verde ¹².

¹⁰ Diferentemente dos brasileiros, os cidadãos cabo-verdianos precisam de visto para aceder ao espaço da União Europeia. A comunidade migrante cabo-verdiana em Portugal era a maior registrada até 2006, quando foi suplantada pelas comunidades de imigrantes brasileira e ucraniana. Entre os imigrantes de origem africana em Portugal, existe um número significativo de indocumentados. Esta situação os faz incorrer na ilegalidade e geralmente não contam nas pesquisas (cf. MALHEIROS, 2013).

¹¹ “Casa da Música da Uni-CV faz debate internacional sobre Kolá San Jon e Patrimônio Cultural Imaterial”, publicado em 27 de julho de 2016. Disponível no endereço eletrônico: <https://www.unicv.edu.cv/arquivo-noticias/3966-casa-da-musica>

¹² Em novembro de 2017, através de resolução do Governo, as festas de São João Baptista em Porto Novo, Santo Antão, foram classificadas como patrimônio imaterial nacional. Na época, o ministro da Cultura Abraão Vicente explicou que o objetivo maior seria uma possível candidatura internacional. Ele teria declarado à imprensa local, o seguinte: “a ideia é preparar uma única candidatura das festas de São João, celebradas tanto em Cabo Verde, como no seio da comunidade cabo-verdiana radicada em Portugal, onde esta manifestação popular é já uma festa de cariz nacional, reconhecida pelas autoridades portuguesas” (Inforpress-25.11.2017 citado em QUEIROZ, 2019, p. 331).

Em junho de 2017, mais precisamente entre os dias 2 e 29, conseguimos realizar a primeira viagem ao campo de pesquisas em Amadora, no bairro Alto da Cova da Moura. O primeiro período de trabalho de campo provou-se extremamente importante para semear e cultivar relações com os diferentes sujeitos, individuais e coletivos, com os quais realizaria a pesquisa. Os contatos estabelecidos não se restringiram aos membros do grupo de Kola San Jon, mas também aos membros do grupo de batuko, com o qual viajei ao Município de Castro Verde e fui convidado a participar de um evento artístico. Além destes contatos, também fui convidado a frequentar as reuniões do Centro Tomkiewicz (*think tank* da ACMJ), nas quais pude conhecer investigadoras e investigadores de vários países da Europa, da África (conterrâneos cabo-verdianos e um angolano) e da América Latina, entre os quais várias brasileiras.

O segundo período de trabalho de campo, o qual teve a duração de um ano menos vinte dias, iniciado em 11 de abril de 2018 e encerrado no dia 20 de março de 2019, foi essencial na concretização integral dos objetivos comprometidos com a redação da presente tese. Durante este período foi possível acompanhar o planejamento das atividades que antecedem as festividades propriamente ditas. Portanto, foi possível assistir às reuniões e compartilhar tarefas em prol dos objetivos do grupo de Kola San Jon, como por ex.: auxiliar na concretização da viagem a Luxemburgo em julho de 2018; realizar oficinas com o grupo infantil Kolinha; participar efetivamente como tamboreiro durante todo o ciclo festivo (entre 3 de maio a 29 de junho), como também da variedade de atividades realizadas fora do calendário festivo, para as quais os grupos tradicionais do Moinho são convidados¹³. Para além destas atividades ligadas às atividades dos grupos de batuko Finka Pé e do Kola San Jon, foi possível, através da participação em um projeto financiado por uma agência nacional, me envolver com as atividades lúdico- pedagógicas realizadas no Centro de Atividades de Tempos Livres (CATL) e com o Jardim de Infância.

Evidentemente, a bibliografia pertinente ao bairro Alto da Cova da Moura é relativamente abundante. Pois, de acordo com Horta (2000), se até os anos 1990 as políticas em torno da população imigrante em Portugal eram quase inexistentes, a partir daquela época, o discurso sobre o bairro tornou-se uma espécie de modelo para a descrição das comunidades de imigrantes de origem africana vivendo na área metropolitana de Lisboa. De modo que os discursos sobre a guetização (cultural), o desemprego, a pobreza, a delinquência juvenil, a

¹³ Tanto o grupo de batuko Finka Pé, como o grupo de Kola San Jon mantêm agendas bastante concorridas, principalmente durante a primavera e o verão.

marginalidade e a criminalidade eram empregues indiscriminadamente por estudantes, estagiários, professores, jornalistas, políticos e pesquisadores quando estes se referiam a qualquer bairro autoconstruído habitado por imigrantes africanos em Portugal.

O trabalho da autora Ana Paula Beja Horta (2000) surge como um divisor de águas ao abordar a produção do discurso sobre o bairro e ao expor os mecanismos e estratégias adotados pelo poder local, pela sociedade de entorno, bem como pelos meios de comunicação (jornais e notícias na televisão) na produção enviesada deste discurso (FERNANDES, 2016). Outro fator, ao nosso ver, é a realização de pesquisas de pós-graduação de cunho etnomusicológico que surge em meados dos anos 2000 (cf. SIEBER, 2005) e concretiza-se na defesa de várias teses de doutorado que versam sobre a música e as tradições culturais praticadas pelas comunidades de emigrantes na área metropolitana de Lisboa, a destacar Miguel (2010; 2016), Cidra (2011) e Ribeiro (2012).

Outro trabalho cuja leitura foi importante trata-se da tese de doutoramento do sociólogo César Augusto Monteiro defendido em 2009, no Instituto Universitário de Lisboa, porém posteriormente publicado em livro intitulado *Música Migrante em Lisboa: Trajetos e Práticas de Músicos Cabo-Verdianos* (2011), o qual caracteriza o campo da música migrante cabo-verdiana enquanto analisa o seu funcionamento, tanto no plano estrutural das relações sociais e das trajetórias individuais, práticas e perfis socio gráficos dos músicos, como no plano simbólico e cultural das representações, identidades e culturas profissionais.

Ao longo da sua trajetória, constatamos que a ACMJ se assume como um dos atores sociais com a maior força de resistência local. A sua capacidade de se reinventar através das estratégias e ações comprometidas com o reforço do vínculo ao território garante a sua manutenção, contrariando assim qualquer tentativa de realojamento (QUEIROZ, 2019, p. 184). Uma das parcerias mais caras estabelecidas entre a associação e instituições de pesquisa e do ensino superior é através das intervenções do GESTUAL (grupo de estudos socio-territoriais, urbanos e de ação local). A qualificação socio espacial do bairro tem sido um processo longo e moroso e deve muito ao projeto "*Cova da Moura: que desígnios, que desenho. Olhares académicos* (2005-2015)" desenvolvido pela responsável do GESTUAL, a arquiteta e professora associada da Faculdade de Arquitetura da Universidade de Lisboa, Dra. Isabel Raposo ¹⁴. Neste âmbito, foi possível à antropóloga Júlia Carolino, pessoa muito próxima aos

¹⁴ Projeto "*Cova da Moura: que desígnios, que desenho. Olhares académicos* (2005-2015)". Disponível em: <http://gestual.fa.ulisboa.pt/> .

moradores do bairro, desenvolver um pós-doc. *Materialidade e Poder em um Lugar Urbano em Requalificação* (2013-2014). realizado pela antropóloga. Neste contexto, tendo atenção a esta questão, nos aproximamos da literatura em torno da história da arquitetura e da habitação social na cidade de Lisboa desde o início do séc. XX (ANTUNES *et al.* 2016; ANTUNES, 2017), bem como procuramos nos inteirar dos respectivos programas de habitação social desenvolvidos nos diferentes regimes e governos, tal como: o Programa Especial de Realojamento – PER e as suas implicações no fenómeno histórico de segregação residencial (ALVES, 2013).

Com relação à Portugal, uma contextualização histórica, econômica e político social desde o período pós 25 de Abril de 1974, como também, da sua transição para um regime democrático provou-se necessária. Procuramos abordar as crises em torno do conceito jurídico de propriedade vividas na transição, durante a segunda metade da década de 1970, a posterior abertura, com a adesão do país à Comunidade Econômica Europeia, na década de 1980 e a injeção dos Fundos Europeus a partir da década de 1990. Nesta ótica, além da literatura especializada no campo (cf. MALHEIROS, 2013), lançamos mão do trabalho da antropóloga estadunidense Keshia Fikes, *Managing African Portugal* (2009), com o objetivo de compreender como as transformações no seio da sociedade portuguesa refletem diretamente nas políticas de imigração e influenciam o estatuto cidadão (vide também HORTA, 2000).

Nesta esteira, também nos interessamos por trabalhos relativamente recentes produzidos por acadêmicos portugueses com relação: às políticas de nacionalidade; à mobilização dos coletivos em prol da luta antirracista e contra a discriminação (SOS Racismo); à busca da representatividade política; ao combate a segregação nos sistemas educativo, judiciário, de mercado, etc.; às denúncias contra a violência policial; à segregação residencial; e às políticas tardias sobre imigração e minorias étnicas (HORTA 2000; MALHEIROS, *et al.* 2007; 2013; MALHEIROS & FONSECA, 2011; MAESO & ARAÚJO, 2011; ALVES, 2013; ARAÚJO, 2018; MAESO, 2018).

Não obstante, a análise proposta nesta tese considera um ecúmeno ainda mais abrangente, no qual o processo de emergência do discurso cultural negro envolve não só o Brasil, Cabo Verde e a comunidade imigrante africana em Portugal, mas também, ousa pensar o quadro histórico da economia política do “Atlântico Negro” (GILROY, 1993), no qual sempre

houve uma circulação, forçada e voluntária de pessoas e ideias, como recorda Almeida (2000, p. 157).

Também nos atentamos para a noção de despolitização da raça defendida por Hanchard (citado em ALMEIDA 2000) como uma consequência do enraizamento da ideia de “democracia racial”, ou seja, com respeito: a reprodução de estereótipos negativos dos negros e valorizadores dos brancos; e as sanções preventivas impostas aos negros (neste caso aos imigrantes) que desafiam os padrões de assimetria vigentes: seja entre os indivíduos do mesmo grupo quando acusam um dos membros de ser problemático [ser racista]; ou nos conflitos inter-geracionais, dos quais deriva o discurso que os imigrantes mais antigos “eram mais dóceis”, e que os jovens e adolescentes de hoje em dia “só querem saber de problemas, não querem trabalhar”.

Argumentamos assim que, “na economia racial portuguesa” atribui-se aos imigrantes africanos (especialmente os cabo-verdianos) o papel da cultura expressiva, no tocante à música, e à sexualidade. Esta, por sua vez, está expressa na forma objetificada ou fetichizada como grande parte da sociedade se relaciona com as manifestações culturais que envolvem a dança como o batuko, funaná (*Kotxi Pó*), kuduro ou o kola San Jon. De acordo com Almeida, Hanchard defende que a fetichização é uma expressão mais forte que a objetificação, pois, dificulta a diferenciação da cultura como folclore (o que não é o caso do kola San Jon, por ex.) e a cultura como base de valores para a atividade ético-política (uma nova acepção da tradição, segundo Achille Mbembe [2016, p. 152], ao nosso ver, colocada em uso no âmbito da ACMJ).

Almeida (2000, p. 185) argumenta, a partir de uma perspectiva crítica, que a retórica colocada no hibridismo, durante a virada do milênio – ligada à globalização, transnacionalidade e diásporas pós-coloniais – aliada à retórica do multiculturalismo, choca com a realidade do regresso da “raça” sob a capa do fundamentalismo cultural, das políticas de nacionalidade e cidadania e das políticas de auto representação que abrangem as narrativas como a dos “Descobrimentos”, a construção da lusofonia etc. Em seu argumento, o autor chama atenção para ambos os multiculturalismos: o da direita e o da esquerda. E alerta:

O multiculturalismo tem sido um dos artifícios retóricos mais utilizados pelas políticas da identidade (COMAROFF, 1996; HOBSBAWM, 1996) em contextos pós-coloniais. As ideias dominantes de multiculturalismo pressupõem sempre um centro de referência cultural autoritário que acaba por funcionar segundo uma lógica assimilacionista, cujas palavras-chave são a tolerância e a integração (ALMEIDA, 2000, p. 199).

Neste contexto, nos encontramos perante uma multiplicidade de fenômenos que giram em torno do processo de reconfiguração identitária da nação portuguesa contemporânea. Durante o qual, grande parte das mudanças e transformações relativas à situação econômica, política e social

das comunidades de imigrantes ou grupos minorizados, infelizmente, parece ter acontecido menos por vontade comunitária da respetiva sociedade, do que por uma imposição externa, neste caso, a União Europeia.

Aliás, este padrão de comportamento é identificado através da leitura de vários autores cujas abordagens levam em consideração diferentes momentos históricos, a citar: Rodney (1970), Trajano Filho (1998), Cabral (2015) e Almeida (2000) com relação à constatação de que o império português, supostamente atuante desde o século XV na Costa Ocidental africana, era, na realidade, um império fragmentado, com limitações consideráveis no que tange à efetividade das ocupações e dos tratados.

Por sua vez, durante o colonialismo tardio do final do séc. XIX até o terceiro quartel do séc. XX, caracterizado inicialmente pelas “campanhas de pacificação”, e posteriormente pelos inúmeros episódios e sanções impostos a Portugal devido às mais variadas denúncias implicando a questão do trabalho forçado praticado no âmbito do império colonial, bem como, o ocultamento sistemático de informações sobre as condições extremas e desumanas vividas pelas populações nas colônias (CABRAL, 2014; MONTEIRO, 2018). E finalmente, com relação às práticas de imigração laboral baseadas no colonialismo (interno) praticadas pelo Estado português, mais acentuadamente, a partir da década de 1960. Nos referimos, não ao início da imigração cabo-verdiana em Portugal – como muitos afirmam – mas, ao afrouxamento das restrições impostas aos operários e trabalhadores cabo-verdianos semiqualeificados e sem escolaridade (CIDRA, 2011).

Esta força de trabalho, originária das regiões rurais (ou das crescentes periferias no entorno dos núcleos urbanizados) de várias ilhas do arquipélago, em cuja bagagem foram também transportadas as suas músicas, rezas, receitas (culinária) e outros costumes, foi sistematicamente segregada social, política e economicamente, durante os períodos mais recentes da história do país: ainda durante o derradeiro momento da ditadura de Salazar e Marcelo Caetano; durante o período de transição e democratização após 1974; desde a adesão do país à CEE em 1986, ao multiculturalismo e ao crescente neoliberalismo contemporâneo globalizado.

Não obstante estas constatações, sabemos que a festa de Kola San Jon de Cova da Moura – prática performativa de matriz cabo-verdiana – foi inscrita no inventário do Patrimônio Cultural Imaterial em Portugal em 2013. O processo de patrimonialização resultou da vontade dos membros do grupo, sob a responsabilidade da ACMJ e do apoio do GESTUAL e do INET-

md. Entretanto, Queiroz (2019, p. 224) chama atenção para o fato de a candidatura ter sido realizada durante uma fase experimental, marcada por incertezas relativas ao *modus operandi* adequado.

Nesta esteira, faz-se necessário formular, em um primeiro momento, duas questões que sejam correspondentes ao estabelecimento do objetivo geral da presente tese: qual é o grau de aceitação/rejeição da ideia do Kola San Jon de Cova da Moura como patrimônio cultural imaterial em Portugal, considerando as perspectivas dos vários atores envolvidos? Quais são as reais implicações contidas nas reclamações e nas reivindicações de pertença ao lugar e ao patrimônio cultural edificado – o bairro – quer na luta contra a ameaça de demolição, quer contra o estigma da descontextualização em relação ao meio envolvente?

Para além destas questões gerais, o texto ainda se encontra internamente estruturado a partir das seguintes questões específicas:

- Quais são as implicações inerentes à trajetória histórica do bairro Alto da Cova da Moura (e da sua população), à Associação Cultural Moinho da Juventude (bem como das outras associações atuantes no bairro), e das práticas culturais tradicionais incentivadas ali desde 1989?
- Como se estruturam o grupo e a festa de Kola San Jon realizada no bairro Alto da Cova da Moura, bem como o cortejo do mesmo grupo, realizado na Baixa e Alta lisboetas (na noite de Santo Antônio)? Como os membros do grupo se organizam em prol da concretização de objetivos traçados a médio e longo prazo, como as diferentes performances e as viagens para apresentação no país e no exterior?
- Em que consiste a organização do grupo de Kola San Jon de Cova da Moura? Como são estruturadas as redes de relacionamento que permeiam a manutenção do grupo através das reuniões bimensais, das festividades, apresentações, publicações, dos eventos académicos, projetos, passeios e viagens?
- Como se dá o processo de construção do trajeto, o qual simboliza a recriação de várias narrativas e histórias de vida, ligadas ao bairro, vivenciadas pelos diferentes atores envolvidos no momento fundador do Kola San Jon de Cova da Moura? Quais são os critérios que balizam as disputas durante o processo de contestações e negociações simbólicas em torno do Kola San Jon de Cova da Moura?
- Qual o impacto do processo de patrimonialização do Kola San Jon de Cova da Moura sobre os detentores da manifestação cultural residentes em Portugal? Quais os efeitos

sentidos, com relação a este processo, nas festividades de Colá Son Jon em Porto Novo desde então?

- Qual o tipo de identificação acontece entre os portugueses afrodescendentes e a festa do Kola San Jon de Cova da Moura?

Desde já achamos conveniente prevenir o leitor sobre alguns aspectos a considerar durante a leitura. Para além de extenso, o texto apresenta-se denso no que tange à narrativa e a análise antropológica desenvolvidas em torno das festas de Colá Son Jon em Cabo Verde e Kola San Jon de Cova da Moura, incluindo uma breve passagem deste grupo por Luxemburgo (Cap. VI). Os fatores que complicam a leitura deste trabalho têm a ver com os predicamentos inerentes aos argumentos e as perspectivas adotadas com relação ao colonialismo português, nas suas versões clássica e tardia; os processos de criouliização, a emergência das sociedades crioulas e a sua relação com os sistemas de dominação colonial; as imigrações e as diásporas transnacionais (a diáspora cabo-verdiana pelo mundo).

Por sua vez, a trajetória histórica peculiar do bairro de Cova da Moura em Amadora proporciona condições especiais ao campo predileto dos estudiosos e profissionais de pesquisa nas ciências humanas sediadas em Portugal, bem como em alguns centros acadêmicos euro americanos e, mais recentemente, latino americanos (por ex. Brasil). A vasta produção bibliográfica, resultante de um processo de construção dos discursos sobre a história do bairro nas últimas três décadas, praticamente impõe a cobertura de um volume significativo de texto. A esta junta-se também outra bibliografia atual, igualmente extensa, diversificada, equilibrada e comprometida com a construção de uma discussão profissional e competente sobre os lugares, os trajetos, as entidades e os sujeitos aqui estudados.

A amplitude temática da tese corresponde em sua extensão grandiosa (mais de seiscentas páginas) a uma escrita que se preocupa com a fluidez, apesar da inclinação estilística do autor requerer uma leitura entrecruzada de aspectos aparentemente digressivos, mas que privilegiam um método indiciário ¹⁵. Esta dinâmica, própria da perspectiva histórica [estar no presente ancorado no passado, transportar-se ao passado com o pé no presente] valoriza a relação do passado com o presente sem desconsiderar a ambiguidade inerente à própria produção da história (cf. TROUILLOT, 1995).

¹⁵ O paradigma indiciário nos remete à busca das pistas, dos signos, dos emblemas e dos mitos.

Levando em consideração a iminente possibilidade de distração por parte do leitor, neste caso, chamamos atenção para uma questão estrutural, de longa duração. Nos referimos ao fato de que na história há mudanças, ao mesmo tempo em que há permanências. Nessa esteira, denunciaremos a possibilidade de o multiculturalismo ser uma arena do capitalismo racial onde a ressignificação, a reinvenção e a reconfiguração destas permanências parecem ser naturalizadas a partir de uma suposta matriz ¹⁶. Portanto, aqui nos referimos tanto às relações de poder, quanto às questões de classe e “raça” visibilizadas a partir das *adriças* e dos *cabrestos* que definem os processos de migração. Ou seja, os problemas e os constrangimentos que as práticas sistemáticas do racismo estrutural e institucional tentam perpetuar. Os quais, os africanos, e seus descendentes, na diáspora lidam, confrontam e procuram superar em uma base cotidiana.

Assim, os vários objetivos perseguidos neste estudo apresentam-se interligados de forma que o texto se constitui em duas partes que devem ser apreendidas como dois grandes ciclos. O primeiro refere-se aos capítulos II, III e IV e o segundo aos capítulos VI, VII e VIII. Desde já é auspicioso o leitor visualizar uma zona de intersecção ou conexão compartilhada entre estes ciclos referente ao capítulo V. De forma esquemática, a primeira parte da tese comporta os três capítulos compreendidos no primeiro ciclo, os quais são basicamente sobre o bairro Cova da Moura, interligados à história das migrações internacionais e a situação colonial. Através destes capítulos procuramos informar o leitor, a partir de uma perspectiva histórica, sobre o processo da migração laboral de africanos em Portugal, mais especificamente, o caso da imigração cabo-verdiana na área metropolitana de Lisboa. Neste sentido, a história da gênese, formação e consolidação do bairro Alto da Cova da Moura é explorada, tendo em especial atenção as grandes transformações estruturais que acontecem em Portugal desde os anos 1970 até os dias de hoje. Assim, além da Introdução (Cap. I), a primeira parte da tese está constituída da seguinte forma:

O Capítulo II – De Cabo Verde ao Alto da Cova da Moura: migração laboral em Lisboa, Portugal, aborda as etapas que compreendem a gênese, a formação e a consolidação do bairro Alto da Cova da Moura em Amadora – Portugal, ao mesmo tempo em que procura compreender o desenvolvimento das relações entre a sociedade de acolhimento, o poder público

¹⁶ Considere, por ex., os trabalhos nos quais o luso tropicalismo ainda é abordado a partir de uma perspectiva glorificante, ou em tom de exaltação, enquanto o outro (neste caso, os africanos em Lisboa) são silenciados/excluídos. Nesta ótica, também é válido pensar o discurso do nacionalismo à luz de uma perspectiva crítica.

local, as formas de policiamento e os habitantes do bairro. Neste capítulo, identificamos duas datas importantes na história recente da nação portuguesa – a revolução de 25 de Abril de 1974, e a entrada para a Comunidade Económica Europeia em 1986 – e procuramos apreender como as transformações profundas pelas quais passou a sociedade portuguesa, também influenciaram no modo de organização, na habitação e nas estratégias de construção da identidade cultural das populações migrantes.

No **Capítulo III** – *De Cova da Moura à União Europeia*, a partir da problematização da noção do bairro Alto da Cova da Moura como *uma ilha cultural*, nos debruçamos sobre as supostas “diferenças legais” que correspondiam aos diferentes regimes de trabalho assentes na ideologia colonial, bem como na sua “diluição” (entre os imigrantes) em Portugal com o advento da imigração laboral na década de 1960. Neste contexto, propomos explorar como as estratégias de resistência protagonizadas por indivíduos, coletivos e associações através de manifestações culturais e políticas fomentadas por uma rede transnacional de contatos têm possibilitado a persistência do bairro. Propomos também explorar como a recente valorização do bairro, da sua cultura e das suas gentes, tem contradito os discursos convencionais negativos impostos ao bairro pelos órgãos de governação local. Neste capítulo refletimos sobre a construção do bairro nos discursos académicos, políticos e midiáticos a partir de um campo semântico que confronta o estranhamento, o desvio e a exclusão, através da montagem de uma imagem de exceção amparada pela operacionalização da violência da representação.

No **Capítulo IV** – *Kova M (Cova da Moura): De “bairro problemático” a “bairro emblemático”* discutimos os processos de construção das fronteiras da diferença desde a lógica imperial, citando alguns exemplos não ocidentais, passando pelas disputas identitárias entre os “lançados”, os mulatos e os crioulos, durante o colonialismo e, completando o ciclo, com a questão em torno do hibridismo na pós-colonialidade. O argumento principal gira em torno das categorias de classe, gênero e “raça”, bem como, do paradoxo do desejo colonial manifesto na obsessão do sexo inter-racial, transgressivo, como também, com o hibridismo e a miscigenação. Nesta senda, lançamos mão de pensadores como Robert Young (1995), Miguel Vale de Almeida (2000), e da concepção sobre o “terceiro espaço” defendida por Homi Bhabha (1990; 1994) em seu argumento sobre as faces escondidas do multiculturalismo, no qual critica as atitudes ocidentais “cultas” e “civilizadas”, bem como as noções de *connoisseurship* e de *musée imaginaire*.

A crítica sobre a suposta originalidade da miscigenação luso-tropical é abordada a partir dos textos de Miguel Vale de Almeida (2000), Jessé de Souza (2000) e as suas respetivas

leituras em torno da obra de Gilberto Freyre (1933) e a sua posterior a cooptação pelo regime colonialista do Estado Novo a partir dos anos 1950. Na vertente cabo-verdiana, a crítica é construída a partir dos conceitos de criouldade e as suas interdependências com a colonialidade e a “sustentação da fantasia crioula”, a qual procura exacerbar a narrativa da excepcionalidade portuguesa como o “bom” colonizador (cf. RODNEY, 1970; CABRAL, 2014; TRAJANO FILHO, 1998; FERNANDES, 2002; ALMEIDA 2000; 2005; MONTEIRO, 2015; 2016).

Através da etnografia realizada junto ao bairro e à associação estudada procuramos demonstrar as diferentes estratégias e ações realizadas em torno de uma variedade de problemas relativa ao bairro e da sua população, na luta em prol dos direitos básicos de sobrevivência e de afirmação identitária. Em última instância, nos aproximamos do debate em torno da prática do ensino e da pesquisa em etnomusicologia em Portugal, a partir de meados da década de 1990, com o intuito de demonstrar como este tipo de pesquisa tem contribuído para maior aproximação da academia com o bairro, bem como na ressignificação do discurso construído sobre as populações migrantes em Portugal.

No que tange o **Capítulo V**, como antes mencionado, este está particularmente relacionado e interdepende, de igual modo, dos temas desenvolvidos tanto no primeiro, como na segundo ciclos constituintes desta tese. Neste ponto argumento que o Capítulo V opera sobre o objetivo principal deste trabalho. Ou seja, analisa a festa de Kola San Jon de Cova da Moura através de uma perspectiva que foca na história e na estratégica trajetória cultural dos moradores do bairro. Nesta esteira concebo as práticas do Kola San Jon, e a subsequente patrimonialização das festas, como parte essencial de uma mobilização, em vários níveis, entre diferentes agentes (acadêmicos, políticos e sociais) parceiros na luta em prol da qualificação do bairro e da implementação de mudanças de atitudes e práticas discriminatórias e racializantes.

Focando na etnografia produzida durante os períodos de trabalho de campo (2017/2018-19) e na produção do evento em todas as suas modalidades apresento uma descrição do grupo de Kola San Jon de Cova da Moura desde a sua fundação através da releitura e citação da bibliografia já produzida em torno do grupo, da associação e da festa no bairro, bem como do tratamento dos dados coletados durante o referido trabalho em campo de pesquisa.

Na sequência, apresento uma consideração sobre a música predominante na festividade, a música dos tamboreiros ou a *toca* de tambores. Argumento que, embora o instrumento seja um tambor “português”, este é tocado à moda africana. Refiro-me às características próprias da música percussiva praticada no Oeste da África, com a sua dinâmica cíclica e polirrítmica onde

os padrões rítmicos diferenciados são gerenciados através de uma perspectiva holística onde o todo monolítico sonoro resultante é mais do que a soma das partes.

O subtítulo *Cultura Proibida, Patrimônio Estimado* é uma apropriação da denominação de um colóquio homônimo realizado pela ACMJ em parceria com o Museu Nacional de Etnologia em Lisboa (2015) e com o Centro Tomkiewicz. Através de uma incursão aos discursos históricos sobre a Costa da Guiné, dos “lançados” ou *tangomaos* (RODNEY, 1970; TRAJANO FILHO, 1998), bem como da experiência de navegação dos armadores, moradores e vizinhos da ilha de Santiago (cf. CABRAL, 2015), da ligação histórica profunda dos ilhéus com o mar, argumentamos sobre outras alternativas possíveis à “alegoria” do navio de Kola San Jon. Em seguida, apresento descrições e discussões em torno do cortejo de Santa Cruz, realizado no dia 5 de maio de 2018; do cortejo de Kola San Jon de Cova da Moura de 2018, o qual ocorreu no sábado dia 23 de junho. Finalmente, o capítulo encerra-se apresentando uma consideração sobre a dinâmica envolvente nos diversos aspectos do trabalho de campo (cf. NAVARRO SMITH, 2012), e adicionalmente nos atemos ao uso vernacular da razão e da sua diversidade na experiência (cf. CHUKWUDI EZE, 2008) cotidiana mundana dos sujeitos de estudo, e como estes se relacionam com esta dimensão durante a negociação que acontece entre as formas e os conteúdos da tradição. Portanto, o segundo ciclo desta tese aborda o tema do Patrimônio Cultural Imaterial e das Ressonâncias Transnacionais: as práticas culturais como estratégias de reivindicação político-social e de construção identitária. Neste sentido, para além do capítulo conclusivo que encerra a tese, este segundo ciclo integra os seguintes capítulos:

No **Capítulo VI - Patrimônio Cultural Imaterial: a emergência do imaterial entre as ressonâncias locais e globais** abordamos a emergência do imaterial na agenda pública global e as respectivas ressonâncias produzidas a nível local e global. Os exemplos descritos sugerem como o patrimônio cultural imaterial é gradualmente discutido por um período de três décadas, até que emerge no final do século XX, com ações e intervenções nacionalmente coordenadas e inovadoras, na sua maioria, a partir do Sul global (a Lista das Obras Primas do Patrimônio Oral e Imaterial da Humanidade, 2001-2005), a promulgação da Convenção para Salvaguarda do Patrimônio Cultural e Imaterial de 2003, a qual entrou em vigor a partir de 2006. Na sequência consideramos a ratificação da convenção por parte do Estado português, enquanto estabelecemos algumas comparações gerais com o modo como o mesmo processo e trajetória histórica aconteceram no Brasil.

Com relação ao patrimônio cultural imaterial no Portugal contemporâneo, focamos no discurso que considera a questão a partir da revolução de 1974. Entretanto, em atenção a todo

o processo histórico colonial envolvendo a história do Brasil, de Portugal e as suas ex-colônias na África, durante os últimos séculos, foi necessário empreender uma abordagem histórica no âmbito da questão do patrimônio cultural imaterial e da história colonial. Nesta perspectiva dissertamos tanto sobre o caráter predatório do sistema colonial para com a cultura, as práticas e os saberes dos povos colonizados, além do uso desta “cultura desprezada” de forma a acirrar as fragmentações entre os diferentes grupos sob o mesmo jugo colonial naquele território, quanto em torno do discurso da “volta às fontes” (CABRAL, 1973; 2014) e da consequente revolução dos países africanos pela independência nacional (1960-1970).

As últimas seções do capítulo abordam a questão do patrimônio Cultural Imaterial e o seu crescimento bombástico, nas últimas duas décadas. Neste contexto, argumentamos em favor do papel pedagógico e decolonial do patrimônio, enquanto um dispositivo de afirmação identitária, de resistência e denúncia dos males sociais atuais que afligem as populações que se encontram em condições de vulnerabilidade.

O Capítulo VII - *A dimensão patrimonial do KSJ/CSJ em Porto Novo-Cabo Verde e no Alto da Cova da Moura-Portugal*, aborda a questão do sucesso propalado da Convenção de 2003, e dos seus desdobramentos a nível dos discursos sobre a cultura e a identidade a nível global. Com relação à história da cultura e da construção identitária da nação cabo-verdiana fez-se necessária uma incursão na política colonial e a sua relação com a cultura cabo-verdiana. Neste contexto, a abordagem crítica em torno do processo de silenciamento pelo qual passa um aspecto fundamental da construção dos cabo-verdianos como nação. A questão das fomes cíclicas e devastadoras que assolaram o arquipélago desde séculos atrás (CARREIRA, 1983; PATTERSON, 1988).

Neste contexto, enquanto revisitamos a história cabo-verdiana através de uma perspectiva vernacular (ou seja, considerando a possibilidade de múltiplas narrativas em torno do mesmo fato – a história das fomes), nos atemos à noção de “tradições de luta” (*traditions of struggle*) defendida por Mbembe, na qual “tradição” não envolve uma “viagem” ao passado nem a preservação de uma suposta autenticidade através de algum objeto, ritual ou artefato, mas sim, uma atitude inovadora e criativa a partir da qual o sujeito se reinventa no mundo contemporâneo, a partir de uma atitude de evocação, ativação e reatualização da experiência originária – a tradição – e encontrar a verdade de si não fora de si, mas sim a partir do seu próprio chão (MBEMBE, 2016, p. 67), a habilidade de experimentar constantemente o *ser-perante-si-mesmo* (*ibid.*, p. 152 grifo meu).

Adicionalmente, abordamos o conceito de história defendido por Michel-Rolph Trouillot (1995), na qual defende que a ambiguidade resultante do uso vernacular do termo história não surpreende porque já havia sido captada por vários pensadores pelo menos desde a antiguidade, contudo Trouillot confessa se surpreender com a relutância com a qual as teorias de história têm lidado com esta ambiguidade considerada fundamental. A este procedimento analítico em torno do uso do vernacular do termo história (TROUILLOT, 1995) se junta a concepção da mente de “múltiplos naturais” e “complexos sociais” possíveis, que por sua vez, pode ser apreendida através de uma concepção da razão vernácula, a qual consiste no “empiricamente comum”, em detrimento do “absolutamente especulativo” ou do “especulativamente transcendental”; (CHUKWUDI EZE, 2009; MIGNOLO 2009). Na sequência, apresentamos uma etnografia sobre a viagem e a participação do Kola San Jon em Ettelbruck, Luxemburgo (julho de 2018). Finalizamos o capítulo, apresentando algumas considerações gerais em torno do processo de patrimonialização das festas de Kola San Jon de Cova da Moura em Amadora-Portugal.

O Capítulo VIII – As Políticas Patrimoniais em Cabo Verde e a Ratificação Tardia da Convenção de 2003, por sua vez, revisita as tentativas de reivindicação da propriedade das tradições populares por parte dos estados nacionais. O texto de Hafstein (2013) faz jus a esta abordagem a partir de uma perspectiva histórica, enquanto refletimos conscientemente sobre a crescente expansão no escopo do patrimônio cultural imaterial no âmbito mais abrangente da sociedade (BRUMANN, 2014). Neste sentido, argumentamos que o estudo das manifestações culturais a partir da valorização das noções, conceitos, teorias e práticas comuns aos detentores e atores sociais envolvidos no processo está comprometido com a prática de uma antropologia decolonial – a reconfiguração do aparato original da enunciação formal. Nesta esteira, lançamos mão do uso vernacular do termo história, (TROUILLOT, 1995), da razão vernacular (CHUKWUDI EZE, 2008) e procuramos identificar as relações existentes entre estes e os aspectos da tradição.

Na sequência, nos debruçamos sobre as relações existentes entre cultura, história e patrimônio em Cabo Verde, enquanto fazemos uso dos recursos disponíveis na “nova historiografia cabo-verdiana”. Argumentamos sobre a polissemia presente no termo patrimônio, na medida em que este está expresso por uma categoria do pensamento dotada de significação que varia conforme o contexto sociocultural, portanto: o patrimônio é um processo. Note que os temas da cultura da identidade e do desenvolvimento foram bastante caros à administração do governo da primeira república em Cabo Verde (1975-1991). Contudo, a crítica gira em torno

da aproximação política da identidade nacional e do patrimônio cultural com os pre(con)ceitos históricos eurocêntricos.

A produção do patrimônio, através das narrativas e dos processos museográficos, provou-se de grande utilidade para melhor compreensão do modo de construção e atribuição de sentido aos patrimônios ou legados culturais dos indivíduos e grupos sociais neles envolvidos. Uma abordagem que recentemente ganha novos contornos políticos enquanto forma privilegiada de expressão das “experiências de identidade”. Contudo, o surto de museus que acontece em Cabo Verde não acompanha esta tendência. As críticas às atitudes dos sucessivos governos, no que tange a ausência de um discurso coerente, em torno dos aspectos culturais implícitos na construção da identidade cabo-verdiana são contundentes. Todas as tendências apontam para a desmistificação das monoculturas identitárias nacionais, na medida em que na atualidade, “a comunidade” faz parte do orçamento dos programas de desenvolvimento comunitário. Estas abordagens, se bem conduzidas, fortalecem o discurso sobre o empoderamento das comunidades, dos seus agentes e coletivos, em detrimento do patrimônio totalizante.

Como mencionado anteriormente nesta seção, a quantidade de informações manipulada no corpo da atual tese é vasta. Com tamanha cobertura temática, o leitor certamente notará inclinações, no estilo da escrita, que favorecem aspectos digressivos. Estes últimos, por sua vez, estão comprometidos com novos conteúdos, novos arquivos, ao nosso ver, extremamente importantes para a revisão de certos paradigmas, ideias e conceitos necessária para a devida construção de uma leitura que proporcione um conhecimento mais abrangente do fenômeno festivo estudado e das suas razões de ser. Entrementes, a metodologia adotada durante o processo de pesquisa se utiliza de uma abordagem multifocal, na qual a hierarquização dos objetivos torna-se imprescindível para o entendimento das diversas incursões do autor nos diversos campos disciplinares, tão diversos, mas ao mesmo tempo, totalmente interligados: cidadania; família; identidade; imigração; linguística; parentesco; segregação (residencial e educacional); racismo (explícito e estrutural); vizinhança etc.

Portanto, o “farol” que orienta *omni tempore* a viagem do leitor por estes “mares” – e entre estes diversos portos – reflete, indubitavelmente, o fenômeno do Kola San Jon de Cova da Moura (Cap. V). A análise detém-se nas causas e conjunturas históricas que condicionam o momento fundacional – um princípio-mediação; nas tomadas de decisão individuais e coletivas que definiram os moldes e as motivações para a prática das festividades no bairro; na formação do grupo de Kola San Jon e na trajetória bem sucedida percorrida ao longo de quase três décadas de existência, no seio da Associação Cultural Moinho da Juventude.

A análise também pervade o ciclo das festas em si, tendo sempre como pano de fundo comparativo, o Colá Son Jon de Porto Novo (cf. LOPES, 2017) o qual funciona parcialmente como um dos modelos, senão o mais importante, exemplificados pelo grupo de Kola San Jon do bairro de Cova da Moura. Esta suposição deve-se à importância histórica que esta festividade desempenha na fundação da povoação dos Carvoeiros, a atual cidade do Porto Novo, na ilha de Santo Antão-Cabo Verde, no despertar do século XX (*ibid.*). Outros modelos exemplificados nas narrativas dos tamboreiros, coladeiras e outros brincantes entrevistados em Cova da Moura são as festas de *Colá San Jon* de R^a de *Julion* (Julião) e o *Colá San Djon* de Praia Branca nas ilhas de São Vicente e São Nicolau, respectivamente.

Isto posto, é apropriado proceder, em remate desta seção, à uma injunção deste “mar de gente”. Ou seja, à hierarquização de uma multiplicidade de pessoas: amigas e amigos (de infância); parentes e (des)conhecidos; colaboradoras e colaboradores; agentes e atores; sujeitos e coletivos; instituições e, finalmente, a grande comunidade com a qual foi possível construir relações salutareis durante o processo multi-situado e multifacetado do campo de pesquisas referente a esta tese.

Nesta esteira, a bem de um dos argumentos mais caros sustentados nesta tese ¹⁷, enuncio a forma como se deu a organização das experiências de pesquisa de campo, da sua interpretação e da sua transformação em dados etnográficos. Entretanto, previno que, embora os períodos de viagem ao campo de pesquisas possam ser ordenados ou intercalados em uma linha temporal meramente linear, pensei nestes blocos como “padrões” de experiência de pesquisa que se inter-relacionam de forma esquemática e em vários níveis: do simples ao mais complexo. A vantagem mais clara desta abordagem, a meu ver, é que a manipulação das estruturas pode ocorrer de várias formas. Tanto linearmente, levando em consideração a dimensão individual de cada um dos sujeitos-chave envolvidos no processo de pesquisa; quanto transversalmente, no âmbito dos “padrões” de experiência de pesquisa, como partes que compõe uma unidade (o campo multi-situado), as interrelações estabelecidas entre estes padrões são compostas em justaposição: relações de sobreposição; de entrelaçamento; e de adjacência/alternância (cf. LOPES, 2017, p. 112-13).

Assim, para além da fundamentação etnográfica dos eventos performáticos em vários cenários e de acordo com diferentes configurações, foi necessário o tratamento de dados

¹⁷ Em referência aos conceitos circular de música e de *time cycle*, em detrimento de *time line* e da poli métrica linear (AGAWU, 1987; ANKU, 1997; LOPES, 2017, p. 91-118).

coletados durante as entrevistas formais, as conversas informais e “ocasionais”, o atendimento aos debates realizados em conferências, seminários, reuniões regulares ou esporádicas etc. Outros eventos privados como a *Festa de Sete* (guarda cabeça), aniversários, batizados, casamentos e enterros.

Em Cabo Verde (2016 e 2017), especialmente Porto Novo, São Vicente e Santiago (capital do País) realizei entrevistas, mantive e mantenho contato com vários pesquisadores, estudiosos e participantes das festividades direta e indiretamente. Os temas das entrevistas se alternam entre, “as formas de realização e o peso das festas na atualidade (então)” e “o processo de patrimonialização das festas de Kola San Jon de Cova da Moura (2013) e de Colá Son Jon de Porto Novo (2017) e suas reais consequências”. Portanto, me refiro aos nomes de: Jon de Nhonhô (tamboreiro falecido em 2018); Bêthinha (mestre-construtor); Jon d’Ângela; Vitorino de Josefa; Manuel de Chuco (tamboreiros); César de Lélis (ator, comediante e brincante das festas de Son Jon); Jorge Martins (ator, pesquisador e ex-vereador de cultura da Câmara Municipal do Porto Novo); Miguel Autinho (também ex-vereador de cultura da CMPN); Nilson Santos (atual vereador de cultura da CMPN); Bento Oliveira (artista plástico), Maria Delgado (Zay, coordenadora do grupo de Colá, Armazém e Alto São Tomé, em Porto Novo); Idilton Luz (presidente do Clube Botafogo, R^a de Corujinha); Antónia de Aninha (cantadeira de Boxóm); entre várias outras pessoas não menos importantes para o processo.

Em Mindelo entrevistei o músico Vasco Martins (via *Messenger*) e várias personalidades no bairro de Ribeirinha (bairro de imigrantes de Santo Antão e descendentes), incluindo meu tio António Delgado e mana Zinha (Deolinda Lizardo), esta, dançava a Contradança, na sua juventude.

Na cidade da Praia, além de participar e organizar eventos acadêmicos: “Africanidades e Ancestralidades”, na Universidade de Santiago onde apresentei um seminário sobre o tema Colá Son Jon (2015); “Debate sobre o Kola San Jon/Colá Son Jon e Patrimônio Cultural Imaterial”, evento organizado por mim em parceria com a Uni-CV, com a participação da etnomusicóloga Ana Flavia e membros o IPC-CV (2016), entrevistei o bravense, professor Djick Oliveira; o músico saniculauense, residente na cidade da Praia, Leroy Pinto; o coordenador da Casa da Música da Uni-CV, Jó di Bangu conversei com a socióloga Eurídice Monteiro, o músico Kaku Alves, o percussionista Ndú Carlos, a bailarina do grupo de dança cabo-verdiano “Raiz di Polon” Elizabete Fernandes (Bety), o exímio violonista e guitarrista Manuel de Candinho; o baixista Binga de Castro, o antropólogo e tradutor norte americano Jeff Hessney, a teatróloga Sara Estrela, o músico e professor de piano Zeca Couto, o músico,

professor e performer Kwame Gamal Monteiro, o escritor e pesquisador Tomé Varela, o antropólogo Manuel Brito Semedo, o arquiteto César Schofield, o administrador geral da Uni-CV e amante da cultura Mário Lima, a professora Isabel Miranda Lima, os integrantes do grupo de Colá Son Jon Santo Antão residente na capital Praia ¹⁸, bem como, várias outras personalidades não necessariamente citadas aqui.

Em Portugal, mais precisamente no bairro Alto da Cova da Moura, em Amadora o processo de construção de relações foi iniciado antecipadamente, por correspondência eletrônica. Inicialmente, havia planos para uma viagem ao campo em 2016, a qual foi frustrada devido a uma variedade de fatores que não vale a pena ser enunciada aqui. O primeiro contato real com o bairro de Cova da Moura aconteceu em inícios de junho de 2017. Naquela ocasião, a primeira pessoa com quem tivemos contato foi Lieve Meersschaert, quem nos recebeu na sua casa por um período de dez dias e, praticamente, nos mostrou como a ACMJ e a vida cultural do bairro funcionavam. Devemos à Lieve a boa recepção que tivemos no bairro, na associação e na casa de várias pessoas importantes para a realização deste trabalho.

Foi a Lieve quem me convidou a primeira reunião, na qual conheci pela primeira vez, Jaqueline Aguiar Cardoso, atual funcionária do GIP-ACMJ; Flávio Almada, atual presidente do Concelho Diretivo da ACMJ; Iolanda Évora, professora, investigadora e coordenadora do projeto *AFROPORT: Afrodescendência em Portugal*, entre outras pessoas citadas no Anexo A. Naqueles mesmos dias frequentei as reuniões do grupo Kola San Jon e do grupo de batuko Finka Pé, onde fui apresentado aos seus integrantes mais próximos, ou seja, aqueles que frequentam as reuniões e encontros regulares.

É peremptório levar em consideração que os processos de construção das relações de campo (padrões da experiência de pesquisa), em cada um dos lugares físicos e ambientes festivos descritos e analisados nesta tese, variam muito uns dos outros. Tanto na forma como a pessoa do pesquisador se relaciona com cada um destes lugares e festas, quanto na influência que cada uma destas festividades exerce ambos naqueles que as praticam e na mobilização das instituições em torno de políticas, financiamento, ações em prol da manutenção e da sua consequente patrimonialização.

Portanto, em Cova da Moura, encontrei um ambiente mais instrumentalizado no que tange ao calendário de atividades e dinâmicas implementadas através das associações locais,

¹⁸ Este grupo participou do lançamento do livro *Os Tamboreiros da Ilha das Montanhas: Música e sociabilidade no Colá Son Jon de Porto Novo* [LOPES, 2017], realizado na Livraria Pedro Cardoso, Praia – Cabo Verde.

entre estas a ACMJ. Evidentemente, à primeira partida todo o interesse do pesquisador estava direcionado à festa e ao grupo de Kola San Jon no bairro, mas ao longo do tempo, me apercebi que a forma mais apropriada para entender a festa e a simbologia que a trajetória do grupo confere era necessário entender um pouco mais da história do bairro, seus moradores e as suas próprias narrativas. Assim, na condição de pesquisador, procurei utilizar os diferentes perfis e as suas respectivas funcionalidades performativas que a pessoa do investigador poderia adotar em campo de pesquisas.

Nesta esteira, a principal questão de metodologia proposta foi “o que fazer no/do trabalho de campo?”. Ou seja, a nível epistemológico, considerando os procedimentos em campo, foi necessário confrontar o universo de conhecimentos do investigador com o dos seus colaboradores. Para isso, as relações empáticas do investigador com seus sujeitos de estudo e o design das atividades a serem realizadas foram problematizados. Ainda nesta perspectiva, desde o início do trabalho de campo em Cova da Moura, durante as reuniões sempre aconteceram debates e discussões em torno da natureza das relações, envolvendo o investigador e os sujeitos de pesquisa, e das suas implicações no desenvolvimento do processo de investigação (cf. CRAPANZANO, 1995; NAVARRO SMITH 2012).

Por conseguinte, durante os períodos que antecederam as festividades de Kola San Jon (2017 e 2018) engajei-me em várias atividades. Todo o processo de preparação para as festas exige a participação dos integrantes do grupo em diferentes âmbitos. Assim, além das reuniões, frequentei os encontros das mulheres durante a confecção de rosários, bandeirinhas e outros adereços. Participei, junto com alguns homens, da decoração das ruas com as bandeirinhas antes confeccionadas pelas mulheres e na manutenção de tambores e dos navios usados nos cortejos de Kola San Jon. Organizei uma oficina de arte educação junto ao grupo Kolinha, no jardim de infância – *O Ninho*. Durante este processo pude trabalhar diretamente com a coordenadora Fátima, as educadoras Carmen, Maria José (Zé), Sandra, Bárbara (Mimi), o educador Adelmo e um grupo de quinze crianças entre 5 e 6 anos de idade (junho de 2017/maio e junho de 2018). Após as festividades, no âmbito de atividades relativas a um projeto financiado pela fundação Gulbenkian, outro grupo aproximadamente de sessenta crianças divididas em quatro turmas se beneficiaram de atividades lúdico pedagógicas entre outubro de 2018 a março de 2019 (festa de carnaval).

Estes mesmos moldes de abordagem também aconteceram com os dois ciclos de crianças e adolescentes do Centro de Atividades e Tempos Livres – ACMJ. As atividades lúdico pedagógicas abrangiam aulas livres de música (violão e percussão), canto coral e apreciação

musical. Havia planejamentos e prospecções estabelecidos através do diálogo com outras educadoras: Cisa; Rosária; Tamirse, os educadores: Daniel (Nhéla); Ermelindo (Mimi); e Flávio (LBC), além da coordenadora do CATL, Albertina Ramos (Bitas). Naquela ocasião trabalhei com um grupo irregular que oscilava entre seis e onze crianças e outro grupo mais estável de jovens adolescentes, a maioria de Guiné Bissau, durante cinco meses e dez dias.

Nesta esteira, também houve bastante interação com o Grupo Intergeracional (formado por moradores do bairro aposentados e pessoas residentes nos países PALOP, que se encontram no bairro, em busca de tratamento médico no sistema de saúde português) e comecei a frequentar alguns encontros, acompanhando as atividades realizadas pelos profissionais e estudantes voluntários: Carina e Ivanildo (estagiários-fisioterapia); Anne Marie (leitura); Rosário (jogos e dinâmicas lúdicas); Reginaldo (coordenador), entre outros. Durante as observações junto ao grupo, era natural compartilhar algumas dinâmicas, esporadicamente. Nas minhas abordagens, utilizei exibição de filmagens gravadas em Cabo Verde durante períodos anteriores de trabalho de campo (2013 e 2014), estimulei como músico (utilizando do violão ou djembês) exercícios lúdicos envolvendo canto, dança, contação de histórias e anedotas, organizamos sessões de escuta de músicas de Cabo Verde etc.

Ao propor uma incursão pela antropologia musical a fim de estabelecer o caráter musical de aspectos da vida social, almejamos demonstrar como a sua criação e recriação se dão por meio da performance. Neste sentido, a exemplo de Anthony Seeger (2015), lançamos mão de uma definição abrangente do conceito de música. Uma que abarca desde a construção e uso de instrumentos que produzem sons, o uso do corpo para produzir e acompanhar sons, a emoção que acompanha a produção, bem como, a apreciação e a participação em uma performance, além dos próprios sons, após a sua produção, a intenção como realização, a emoção e o valor, e finalmente, estrutura e forma (LOPES, 2017a, p. 15).

Nesta pesquisa, coloca-se ênfase na performance e na atualização dos processos sociais. Parte de uma dinâmica metodológica que busca apresentar tanto a música como o seu contexto performativo (SEEGGER, 2015, p. 19). Para isso lançamos mãos das temáticas emergentes sobre as concepções de pessoa e da corporalidade próprias às sócio cosmologias do tão propalado ecúmeno cultural *Afrique Noire* (HAMPATÉ BÂ, 1981), como também da sua musicalidade coletiva percussiva (AGAWU, 1987; ANKU, 1997). Esta atitude metodológica atua como um aspecto legitimador no deslocamento fulcral da pergunta de pesquisa do “o que é Kola San Jon?” para “por quê Kola San Jon?”

Nesta esteira, com o objetivo de propor uma análise das referidas festividades como eventos, sugerimos uma maneira de abordar o contexto dos eventos musicais. Nos referimos à sua dissecação, algo levado a cabo, arbitrariamente, através de um *set* de questões: “O quê? Onde? Como? Quando? Por quem? Para quem? Por quê?” (Seeger, 2012: 173). Ao leitor fica a dica de que as respostas àquelas questões não devem constituir a finalidade da análise e sim um meio, na medida em que compreendemos a etnografia não como um fim em si mesmo

Finalmente, imaginamos que poucos leitores terão experienciado as festas em Cova da Moura no município da Amadora. Outros, talvez os finais da tarde de 12 de junho no Largo do Rossio na Baixa Pombalina em Lisboa. E menos ainda serão os leitores que passaram ou passarão por todas as variedades das festividades aqui estudadas: festa de Kola San Jon de Cova da Moura; festa de Colá Son Jon de Porto Novo; o cortejo de Kola San Jon e Kolá Lux em Luxemburgo, entre outros eventos como a festa de Nossa Senhora da Boa Viagem realizada pela comunidade cabo-verdiana de Serra das Minas, em Sintra, e outras festas de municípios, das quais o grupo participa anualmente.

Não há dúvidas de que as festividades estudadas continuarão passando por transformações ao longo dos anos. Esta tese, portanto, deve ser lida como um documento do que são as festividades para os seus praticantes durante o período do nosso trabalho de campo.

2 DE CABO VERDE AO ALTO DA COVA DA MOURA: MIGRAÇÃO LABORAL EM LISBOA, PORTUGAL

2.1 O Arquipélago de Cabo Verde

“Os habitantes do archipelago de Cabo Verde são compostos de princípios heterogéneos, d’uma fusão de diversas raças. Impossível seria procurar nas inumeráveis tribus do continente Africano, quaes forneceram os primeiros habitantes; foram muitas, vindo a escravaria que originalmente povoou as ilhas, indistintamente de toda a costa da Guiné fronteira ao archipelago. Cruzaram-se e tornaram a enlaçar estas raças com os brancos e seus pardos descendentes, ficando boa parte, todavia ainda da cor primitiva” (CHELMICKI & VARNHAGEN, 1841 citados em SANTOS, 2017, p. 71).

As ilhas de Cabo Verde formam um arquipélago no Oceano Atlântico, cerca de 500 Km a oeste da costa do Senegal, com uma área total de 4033km². O arquipélago recebeu este nome devido à sua proximidade com a península mais ao ocidente do continente africano, a qual era inicialmente povoada por grupos pertencentes a quatro aldeias Lebou (Ngor; Yoff; Hann e Ouakam). Esta península foi denominada pelo navegador Diniz Dias de “Cabo Verde” em 1444, mais tarde *Cap-Vert*, pelos franceses. Este nome teria sido atribuído supostamente por ter sido o primeiro local com vegetação viçosa avistado pelos navegadores depois de velejar ao longo da costa árida do Saara. Por sua vez, com relação ao arquipélago, embora existam contestações¹⁹, a documentação oficial afirma que as ilhas se encontravam inabitadas no momento do seu descobrimento em 1456 por navegadores genoveses a serviço da coroa portuguesa. Em 1460, um pequeno grupo constituído por portugueses, espanhóis e genoveses teriam iniciado a ocupação da ilha de Santiago.

De acordo com Walter Rodney (1970, p. 71), a coroa portuguesa tomou providências primeiramente com relação às ilhas de Cabo Verde, em detrimento das possessões no continente. Isto aconteceu depois da morte do Infante Dom Henrique em 1460, quando as cinco ilhas de Santiago, Fogo, Maio, Sal e Boavista passaram para a posse do seu primo Ferdinando de Bragança, através de um Decreto Real de dezembro de 1460.

Entretanto, segundo Rodney (*ibid.*), em 1462, através de um decreto similar, as restantes cinco ilhas (Brava, São Nicolau, São Vicente, Santo Antão e Santa Luzia), como também os dois ilhéus (Branco e Raso) passaram para a posse do mesmo príncipe. A viúva do Príncipe

¹⁹ Existe a possibilidade de as ilhas terem sido previamente visitadas por africanos continentais, alguns dos quais podem ter permanecido por algum tempo no arquipélago. Contudo, de acordo com as narrativas oficiais, nenhum indígena foi encontrado nas ilhas no momento do descobrimento.

Ferdinando e o seu filho, Diogo, foram donos das ilhas até 1484, quando estas foram restituídas à Coroa portuguesa.

De acordo com Carling & Batalha, por cento e cinquenta anos após a descoberta, as ilhas de Cabo Verde tornaram-se um importante entreposto de trânsito no mercado do tráfico de escravos do Atlântico. Durante aquele período, os colonos europeus – os quais eram exclusivamente homens – e mulheres trazidas como escravas do Oeste da África produziram uma população de origem mestiça que logo se tornou a maioria entre os habitantes das ilhas (2008, p. 14).

2.2 As Migrações Cabo-verdianas

As migrações cabo-verdianas têm sido abordadas em diferentes contextos e perspectivas, a partir de diversas instâncias disciplinares, com mais intensidade, nas últimas duas décadas. No entanto, um marco inquestionável neste assunto encontra-se a uma distância temporal anterior. Trata-se do livro intitulado *Migrações nas ilhas de Cabo Verde*, de António Carreira (1977/1983), no qual o autor conta a história das migrações cabo-verdianas desde o século XVII até o período da independência nacional (1975). Na mencionada obra, Carreira classifica os tipos de emigração, enquanto discute as causas dos deslocamentos. Adicionalmente, ele faz uma estimativa do número dos migrantes e dos diversos destinos por eles traçados (TRAJANO FILHO, 2011, p. 156).

Eventualmente, nas décadas seguintes à publicação do livro de Carreira, o campo das ciências sofreu uma revolução paradigmática no estudo das migrações, quanto à análise das comunidades migrantes e na interação destas com as sociedades de acolhimento. Embora os deslocamentos de gente e capital ocorridos nos finais do século XIX tenham sido proporcionalmente mais intensos do que os movimentos atuais (TRAJANO FILHO, 2011), argumentamos que as últimas três décadas assistiram a uma virada metodológica na produção de estudos sociológicos que compreendem as respostas dos estados-nação aos, cada vez mais monitorados, fenômenos migratórios. A ressurgência dos nacionalismos, dos novos racismos culturais, das contendas étnicas, dos processos migratórios globais e da integração política das comunidades imigrantes constituem um dos maiores desafios para as teorias sociológicas na atualidade (HORTA, 2000, p. 3).

As análises macro das políticas nacionais, da cidadania, da desigualdade, do racismo, das políticas sociais e da integração de “grupos étnicos” minorizados no contexto europeu provaram-se aquém das aspirações e necessidades concretas de pesquisa. Alguns estudos de

antropólogos que abordaram os processos de integração imigrante/estado (cf. GUPTA & FERGUSSON, 1992; HANNERZ, 1993) denunciaram lacunas em torno da articulação entre as perspectivas macro e micro destes processos. Contudo, como nota Horta, em 1996, Arjun Appadurai afirmava que não obstante estas intervenções salutares, ainda não se dispunha de uma estrutura de relacionamento entre o global, o nacional e o local. Consequentemente, desde então, manifesta-se a necessidade de desenvolver uma abordagem que seja sensível aos contextos globais, diaspóricos e desterritorializados de produção contemporânea da “localidade”, e da construção do espaço relacional (cf. LEFEBVRE, 1968; APPADURAI, 1996, p. 189 citado em, HORTA, 2000, p. 4).

Embora os emigrantes cabo-verdianos, a partir de uma perspectiva interna, tenham desempenhado um papel central na construção da nação, sempre foram considerados uma minoria pouco significativa, na maioria dos lugares onde se estabeleceram. Cabo Verde sempre foi um país remoto do qual a maioria dos povos em outras partes do mundo nunca ouviram falar. Os migrantes cabo-verdianos já foram confundidos com surinameses nos Países Baixos, com somalis na Suécia e porto-riquenhos nos E.U.A (CARLING & BATALHA, 2008, p. 13).

Em muitos países de destino, a diáspora cabo-verdiana enfrentou o desafio de construir um lugar de pouso dentro do alcance das categorias étnicas, raciais e nacionais, as quais não acomodavam facilmente pessoas cuja origem controversa remetia aos africanos e portugueses (*ibid.*).

Entretanto, durante a década de 2000, estudos em torno da diáspora cabo-verdiana começam a despontar, na medida em que já se vinha notando uma crescente intensidade nos fluxos migratórios provenientes das ex-colônias de Portugal, desde meados da década de 1970, e muitos destes imigrantes acabaram por se espalhar pela Europa após a adesão de Portugal à Comunidade Econômica Europeia em 1986. Em 2005 realizou-se a *International Conference on Cape Verdean Migration and Diaspora*, organizada pelo Centro de Estudos de Antropologia Social (CEAS), em Lisboa. A conferência ocorreu entre os dias 6 e 8 de abril e contou com a organização de Jørgen Carling e Luís Batalha. A dupla acabaria por organizar, três anos mais tarde, uma obra reunindo uma diversidade de estudos sobre comunidades diaspóricas espalhadas em quatro continentes. Em *Transnational Archipelago: Perspectives on Cape Verdean Migration and Diaspora* (2008), os autores procuram focar em aspectos particulares da migração cabo-verdiana ou seu transnacionalismo (CARLING & BATALHA, 2008, p. 13).

Segundo estes autores, o arquipélago de Cabo Verde foi inicialmente povoado por imigrantes, na medida em que, no ato do seu descobrimento, encontrava-se inabitado. Posteriormente, o país passou por uma experiência massiva de emigração, considerando a escala com relação à sua população. De acordo com Carling & Batalha (2008, p. 13), os laços com a diáspora foram críticos para a sobrevivência do país, cuja independência é relativamente recente (1975). Após a independência, seguiram-se quinze anos de um regime de partido único. Contudo, o processo de emigração cabo-verdiano sempre desempenhou um papel instrumental durante os diferentes períodos da sua história. Com especial destaque, durante a posterior transição para uma democracia multipartidária (a partir de 1991).

Em resumo podemos afirmar que Cabo Verde declarou a sua independência, tornando-se um Estado-nação, a 5 de julho de 1975 através de um processo de libertação nacional assente num projeto de unidade com a Guiné-Bissau (a primeira Constituição cabo-verdiana aprovada a 5 de setembro de 1980 previa a unificação entre os dois países, mas um golpe de Estado ocorrido na Guiné-Bissau cerca de dois meses depois acabou com os planos de união política). Identificam-se dois grandes períodos na história da pós-independência de Cabo Verde: o primeiro entre 1975 e 1990, marcado pela existência de um regime de partido único que assentava na unidade nacional e o segundo de 1991 até à atualidade, fortemente marcado pela passagem de um regime monopartidário para um regime multipartidário. Importantes reformas políticas foram levadas a cabo em 1990 que possibilitaram a primeira eleição presidencial livre no país, em 1991. O sistema multipartidário viria a ser oficializado na Constituição de 1992 (QUEIROZ, 2019, p. 281).

2.3 A diáspora cabo-verdiana em Portugal

Os cabo-verdianos em Portugal estão espalhados através de uma variedade de pequenas comunidades localizadas em posições heterogêneas no âmbito da sociedade portuguesa. Em outras palavras, Batalha defende que eles estão divididos por “raça”, etnicidade²⁰ e educação,

²⁰ A noção de uma grande “comunidade” imigrante cabo-verdiana existente em Portugal é contestada por Batalha (2008), (Fikes, 2009), Cidra (2011), (Ribeiro, 2012) na medida em que defendem uma heterogeneidade que se revela mais ao nível local pela diversidade de pequenas comunidades. Ou seja, a comunidade é extensa, mas extremamente heterogênea. Carling & Batalha (2008) citados neste texto também chamam atenção para a facilidade com que se confundem os cabo-verdianos com outros grupos migrantes de diferentes partes do mundo. A partir do meu lugar de fala, como cabo-verdiano, tenho chamado atenção tanto para as diferenças como para as semelhanças culturais e linguísticas significativas que se observam entre as diferentes ilhas. No discurso da etnicidade, quando se leva em consideração a dimensão da autoidentificação e, principalmente, a forma como as relações de poder influenciam na configuração deste processo, nota-se claramente diferenças neste suposto grupo homogêneo, ainda não exploradas pelos estudiosos da cultura e da língua cabo-verdiana, bem como, a sua diáspora.

como em qualquer outro lugar. Estes fatores são conjugados para a determinação da sua posição tanto na sociedade portuguesa, como também, entre os diferentes grupos migrantes (BATALHA, 2008, p. 61). Além do mais, é auspicioso buscar compreender o processo de construção identitária cabo-verdiana a partir das oposições e afinidades que transcendem a usual dicotomia *badius* e *sampadjudus*. Nomeadamente, a oposição entre as categorias *badiu di dentu* e *badiu di fora* assinalada recentemente pelo sociólogo cabo-verdiano Redy Wilson Lima. No nosso caso específico, nos interessamos pelas diversas disputas que surgem entre os falantes da língua crioula cabo-verdiana originários das ilhas de Santo Antão, São Vicente e São Nicolau, por exemplo, contempladas pela tensão clássica: campo-cidade.

A educação desempenha um papel muito importante na categorização das comunidades de cabo-verdianos, na medida em que opera a partir de uma posição objetiva e é também subjetivamente reconhecida como um fator de diferença. Contudo, “raça” e etnicidade têm vindo a operar em um grau mais sutil através de estudos mais recentes (vide HORTA, 2000). Estes fatores são mais significativos a partir das auto identificações operadas no seio das próprias comunidades (*ibid.*).

Apesar da heterogeneidade com relação à classificação destas comunidades de imigrantes cabo-verdianos, em uma escala de identidade dinâmica, diferenciada e multidimensional, nesta tese nos debruçamos prioritariamente sobre o mundo social dos operários imigrantes cabo-verdianos que chegam a Portugal a partir dos anos de 1960 (CARREIRA, 1983; CASTELO BRANCO, 2010; BATALHA, 2004; 2008; GRASSI, 2007; FIKES, 2009), e em particular, sobre a população que habita o bairro Alto da Cova da Moura (HORTA, 2000; MONTEIRO, 2009; MIGUEL, 2010; 2014; 2016 CIDRA, 2008; 2011; CASTRO RIBEIRO, 2012; SARDO, 2013; 2015; PARDUE, 2013; CUBEROS-GALLARDO, 2017).

De acordo com Luís Batalha, a migração cabo-verdiana que se inicia nos anos 1960 e se intensifica durante os anos 1970 e 1980 é, na sua maioria, caracterizada por influxos de homens analfabetos, sem capacitação profissional provenientes das comunidades rurais em Cabo Verde. Em muitos casos, estes migrantes permaneciam nas cidades locais por um período intermediário, até que fossem acumulados os meios financeiros e os contatos necessários para a emigração. Estes imigrantes eram, na sua maioria de origem camponesa, provenientes de

Argumentamos que a construção das fronteiras sociais (e linguísticas) por parte dos grupos residentes nas diversas ilhas entra em discrepância com as ações e narrativas classificatórias externas a ela (cf. Barth, 1969).

diversas ilhas de Cabo Verde e ofereciam à metrópole mão-de-obra barata (BATALHA, 2008, p. 62).

2.4 Um bairro na colina

Muito se tem falado, e neste caso também escrito, sobre o bairro do Alto da Cova da Moura localizado na atual área administrativa da Freguesia de Águas Livres, no município da Amadora, portanto, inscrito na área metropolitana de Lisboa (AML), Portugal.

O bairro do Alto da Cova da Moura encontra-se em uma colina que integra o complexo vulcânico de Lisboa abrangendo uma área de 16,3 hectares quadrados. A vertente Sul forma um pequeno planalto de boa exposição, nas áreas a Norte e a Leste nos deparamos com inclinações acentuadas (CÂMARA MUNICIPAL DE AMADORA, 1983, p. 5; HORTA, 2000, p. 146).

Atualmente, o delineamento geográfico do bairro é limitado pela Avenida da República em contorno circular na direção norte-sul, pelo lado oriental. E do Sul ao Norte, recortado ao Ocidente, pelo muro da Escola Secundária D. João V e pela Rua do Colégio, até a Rua da Ladeira. A qual, por sua vez, dá acesso novamente à Avenida da República através da extremidade norte da Rua Principal.

Neste cenário, o acesso pela Rua Principal, pela Rua da Ladeira ou pela Travessa dos Mouros realiza-se com certo grau de dificuldade, tendo em vista o declive destas vias ser acentuado e, em certos casos, houve necessidade da construção de escadas para facilitar o acesso pedestre. Por sua vez, o acesso pela Rua 8 de Dezembro, ou ainda pela Rua do Outeiro situadas na área ao sul do bairro é suave – o terreno é menos acidentado.

As linhas de comboio, entre Lisboa e Sintra, cruzam o bairro da Damaia. A estação Sta. Cruz Damaia fica do lado norte do bairro do Alto da Cova da Moura. Este, por sua vez, faz fronteira com o bairro de Damaia ao norte e ao ocidente. Ao Sul, a via expressa 2ª Circular o separa de Alfragide, e ao leste, o bairro da Buraca faz fronteira do outro lado da Avenida da república.

Já houve um tempo em que Cova da Moura se situava no enclave das antigas Freguesias da Buraca e da Damaia, e pertencia à Câmara Municipal de Oeiras. Atualmente, estas três zonas, mais a parte sul da antiga Freguesia de Reboleira estão integradas em uma única área administrativa: a Freguesia de Águas Livres (FERNANDES, 2016, p. 25), Município da Amadora. Localizada a uma distância de 15 quilômetros de Lisboa e com fácil acesso aos

transportes públicos (comboio [trem] e ônibus), como também às principais autoestradas e rodovias que cruzam os arredores (HORTA, 2000, p. 146).

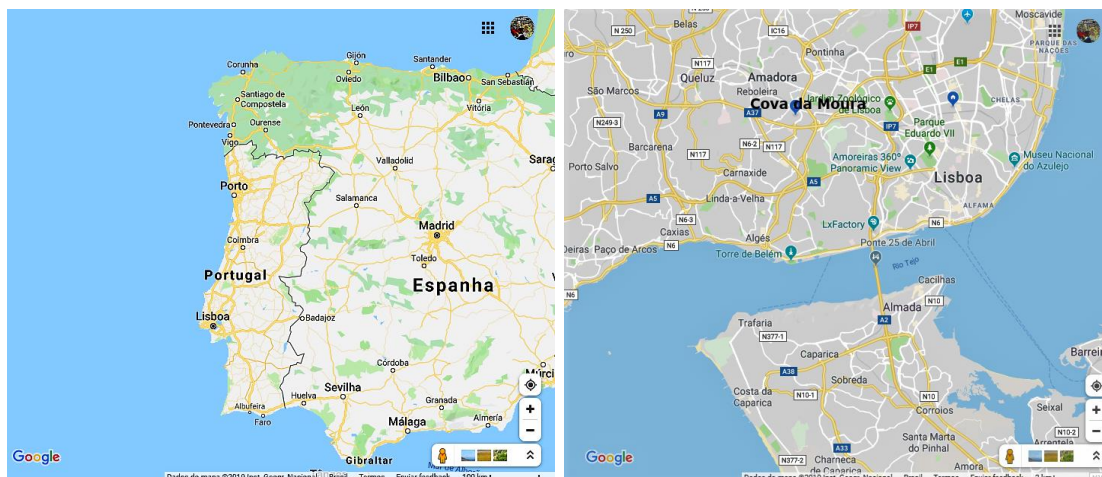


Figura 4 - Mapa de Espanha e Portugal. **Figura 5** – Mapa panorâmica de Lisboa.

2.5 Gênese, formação e consolidação do bairro Alto da Cova da Moura

A história do bairro Alto da Cova da Moura pode ser rastreada a partir da década de quarenta do século vinte. Época em que se vivia em Portugal o regime do Estado Novo, o qual vigorou de forma ininterrupta de 1933 a 1974. Este governo ditatorial, dirigido por Antônio Salazar e, posteriormente, por Marcelo Caetano, foi caracterizado por um lado, pelo controle rigoroso e pela supervisão da ocupação ilegal de terras (HORTA, 2000, p. 150) e por outro lado, pela luta permanente dos trabalhadores agrícolas temporários, cuja grande ambição era a posse de uma parcela de terra face aos grandes proprietários e latifundiários, no intuito de garantir a estabilidade habitacional e de subsistência (BAPTISTA, 1994, p. 910).

De acordo com a antropóloga e socióloga Ana Paula Beja Horta (2000, p. 149), em termos legais, o bairro não se encaixa em nenhuma das duas categorias de “ilegalidade urbana” explícitas nos Decretos-lei n.º 804/76 (sobre as medidas a aplicar na construção clandestina, bem como nas operações de loteamento clandestino), e n.º 275/76 (que legisla sobre medidas repressivas da construção clandestina).

A primeira categoria classifica “bairros clandestinos” como sendo resultantes de construções em lotes legalmente adquiridos pelos proprietários, apresentando especificidades que resultam de práticas urbanísticas ilegais e constituídos, na sua maioria, por alojamentos

unifamiliares de alvenaria que garantem condições razoáveis de habitabilidade (ANTUNES, 2017, p. 330).

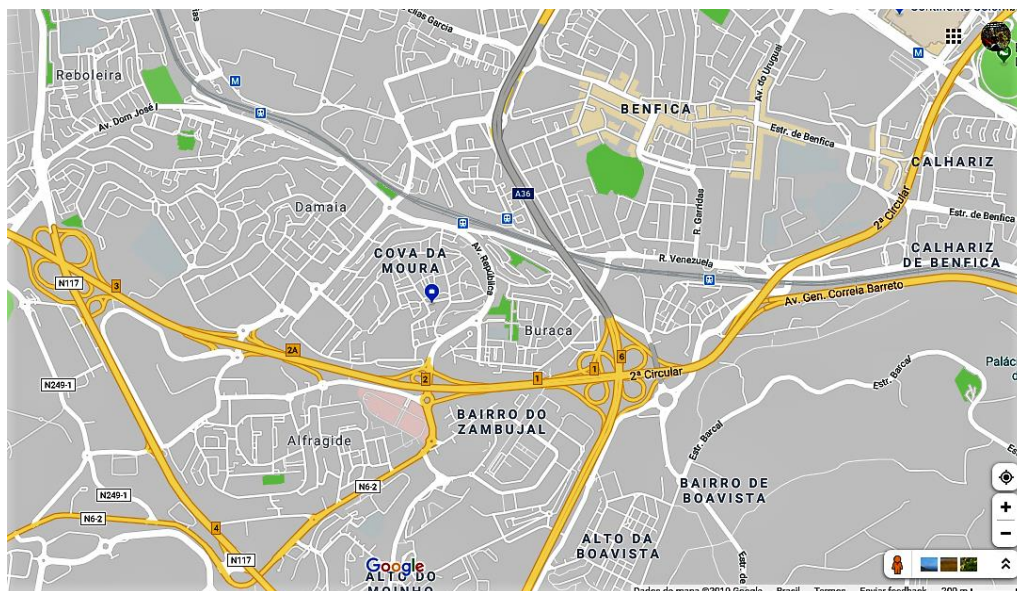


Figura 6- Mapa que mostra a localização do bairro Alto da Cova da Moura, no Município da Amadora, entre Buraca e Damaia. Os mapas foram adaptados do Google Maps em 17/07/2019.

A segunda categoria se refere aos “bairros autoconstruídos de habitações precárias” [bairros de barracos ou bairros de “lata”] resultantes da ocupação de terras públicas, onde o tipo de habitação mais frequente consistia de barracos construídos de madeira (ou de outros materiais como chapas de metal e lonas), ou outras construções abarracadas que serviam de habitação improvisada.²¹

O Relatório da Cova da Moura, apresentado pela Câmara Municipal de Amadora (1983), invoca que segundo a legislação oficial, Cova da Moura é um bairro “duplamente ilegal”. Argumenta-se que, por um lado, o bairro é o resultado da “invasão” de terras privadas e do Estado, e por outro lado, o ambiente construído é também ilegal, na medida em que nunca foram emitidas licenças de construção ou escrituras. Segundo Horta, dos 16,3 hectares do espaço construído, 11,1 hectares pertencem a uma família Portuguesa que se mudou para o Brasil após o golpe de 1974, e o restante do terreno pertence ao Estado (2000, p. 149). Contudo, narrativas

²¹ O geógrafo Gonçalo Antunes (2017) realça que a expressão “bairro de barracas” (de uso comum por parte da população, mas também utilizada com frequência pelos legisladores nos preâmbulos dos diplomas relativos aos programas de realojamento) é duplamente equívoca, porque existem conjuntos com menos de uma dezena de habitações (não sendo conceptualmente “bairros”) e também compostos por vários tipos construtivos, não existindo nestes assentamentos apenas “barracas” no sentido restrito do termo (ANTUNES, 2017, p. 304).

mais recentes revelam que terrenos dentro da área que compreende o bairro têm sido reivindicados por parte de outras pessoas e/ou famílias como suas propriedades (cf. QUEIROZ, 2019, p. 129).

Horta divide o processo de formação e consolidação do bairro em quatro fases: a primeira correspondendo à gênese do bairro se estende da década de 1940 até 1974; a segunda fase compreende o período entre 1974 e 1977, caracterizado por novos influxos de imigrantes e repatriados portugueses das ex-colônias, (entre outros fatores que serão abordados posteriormente); a terceira fase relacionada com a consolidação do bairro e o aparecimento das associações de 1977 até 1988, quando houve sucessivas ondas de imigração em Portugal; e a quarta fase, que se inicia em 1989 e estende-se até a conclusão da sua tese de doutorado (2000), concerne aos novos influxos de imigrantes e a emergência de representações dominantes oficiais problemáticas sobre o bairro.

A autora chama atenção sobre esta periodização como sendo uma tentativa de articular a produção e a reprodução histórica e social do bairro em particular com as transformações mais amplas nos âmbitos econômico, social e políticos da sociedade portuguesa (HORTA, 2000, p. 149).

2.5.1 As primeiras habitações

“O bairro, antes dos anos sessenta era agrícola. Havia aqui umas famílias que viviam nesta parte agrícola, principalmente ali ao pé da Quinta do Outeiro, que é ao pé do Moinho e aqui ao pé da Avenida da República. Portanto, eles viviam a tomar conta dos terrenos” (Sr. Domingos Pereira, membro da Associação de Moradores do Bairro Alto da Cova da Moura, novembro de 2018).

A gênese do bairro está ancorada na década de 1940. De acordo com Horta, um grupo constituído principalmente por trabalhadores da Quinta do Outeiro ²², situada no lado sul do bairro, construíram suas habitações e permaneceram na propriedade depois da crise na agricultura desencadeada a partir dos anos 1950 (vide BAPTISTA, 1994, p. 907-910). Um segundo grupo ocupou uma antiga pedreira abandonada na parte norte do bairro. Contudo, a autora ressalta que muitos moradores de outras vizinhanças, na sua maioria imigrantes rurais, costumavam utilizar as terras para o cultivo de pequenas hortas, pomares e jardins (HORTA 2000, p. 149-50).

²² A Quinta do Outeiro era um terreno predominantemente de exploração agrícola, nomeadamente cereais, pertencente a uma família que se evadiu para o Brasil depois da Revolução de 1974 (HORTA, 2000).

Com relação às políticas nacionais de habitação, esta primeira fase corresponde a duas épocas distintas. Nos referimos aos programas de habitação social durante os governos do Estado Novo, cujos processos de realojamento compulsório eram baseados em políticas ideológicas distintas e práticas institucionais excludentes com forte intervenção do Estado. As ações eram caracterizadas por medidas de controle e vigilância rigorosas com relação à ocupação de terras e construções ilegais até 1970.

Segundo Antunes *et al.* (2016, p. 80), o interesse do regime nunca esteve em melhorar as condições de vida das populações mais pobres, mas sim em satisfazer o funcionalismo público e a classe média portuguesa. Por outro lado, as políticas e as intervenções realizadas em torno do problema da habitação social sempre ficaram aquém das exigências da população e da capacidade de resposta do Estado.

O segundo período de 1970 a 1974, segundo Horta (2000, p. 150), foi marcado por uma tentativa de liberalização política protagonizada pelo último Presidente do Conselho do Estado Novo, Marcello Caetano.

Na década de 1960, a área metropolitana de Lisboa foi palco de uma “mega expansão” no empreendimento habitacional. O projeto, a cargo do Gabinete Técnico da Habitação (GTH) conhecido como “a expansão a Nascente”, integrava três planos correspondentes a operações de grande escala, envolvendo a construção de habitação, infraestruturas e equipamentos coletivos de apoio à população, também promovia a “mistura social induzida”, ou seja, a concentração geográfica de famílias de classes diferenciadas (ANTUNES *et al.* 2016, p. 74).

Contudo, segundo Antunes *et al.*, embora o preâmbulo do Decreto-Lei n.º 42 454, de 18 de agosto de 1959, indicasse o propósito de extinguir gradualmente os bairros autoconstruídos de habitação precária e a diminuição do fenómeno de aluguel de “partes de casa”, os planos não foram bem-sucedidos. Assim, outros agentes, como instituições de solidariedade (por ex. Cruz vermelha, Prodac²³ e Cáritas), preocupadas com a crise habitacional que se abatia sobre Lisboa envolveram-se nos programas de realojamento (2016, p. 77).

No início da década de 1970, a campanha de erradicação das autoconstruções de habitação precária existentes na cidade de Lisboa promoveu a construção de diversos bairros de realojamento. De acordo com Antunes *et al.*, a maioria dos realojamentos foi realizada longe

²³ Segundo Antunes *et al.*, o bairro Prodac, em particular, tornou-se uma iniciativa de realojamento especialmente inovadora por estar assente em uma narrativa de participação comunitária e por responsabilizar os realojados pela construção das suas habitações (2016, p. 77).

do centro da cidade, visto à indisponibilidade de terreno para construção, mas também devido à vontade de instalar as famílias em terrenos de baixo valor e de segregar as populações realojadas, as quais eram vistas como estando em “período de transição e aculturação” (2016, p. 78).

Entretanto, segundo Horta, a falta de informação sobre a evolução do bairro Alto da Cova da Moura durante este período (1970-1974) dificulta consideravelmente o estudo de como estas mudanças nas políticas da habitação social afetaram a padronização das ocupações. De acordo com o Relatório sobre o Bairro da Cova da Moura (MUNICÍPIO DE OEIRAS, 1977 citado em HORTA, 2000), em 1974 o bairro era constituído por três áreas distintas com uma população total de 360 pessoas: a primeira área constituía-se de terras cultivadas; um segundo nicho era formado por pequenas autoconstruções de madeira cercadas por hortas, pomares e jardins; e a terceira área era constituída por um conglomerado de habitações de madeira construídas por migrantes rurais em busca de melhores oportunidades na cidade (2000, p. 150).

2.5.2 A “revolução” do bairro

“Há casos em que as pessoas chegavam em Lisboa e ficavam no aeroporto. E depois, lá se arranjava um familiar que já cá tinha uma *casita*, que vendia um *espaço* que não era dele. As pessoas foram vendendo *terreninhos* e as pessoas foram construindo a pensar que era legal” (comunicação pessoal do Sr. Domingos Pereira, membro da Associação de Moradores do Bairro Alto da Cova da Moura, novembro de 2018).

A segunda fase de formação do bairro preenche o triênio entre 1974 e 1977. Esta fase coincide com o momento de ebulição sociopolítica que se segue imediatamente à Revolução dos Cravos. Grandes transformações estruturais, políticas e transformações sociais profundas são a causa de um impacto crucial na sociedade portuguesa.

De acordo com Antunes (2017, p. 362), depois de 1974 houve uma explosão de mobilizações urbanas na área metropolitana de Lisboa e o crescimento da consciência política por todo o país. O número de organizações comunitárias cresceu significativamente em resposta a um processo de liberalização política, de instabilidade social e carências drásticas de habitação social. A proliferação e a consolidação de bairros clandestinos aconteceram por todo o território nacional, com especial incidência nas áreas metropolitanas de Lisboa e Porto.

Para agravar a situação, segundo Horta, houve o repatriamento massivo de portugueses residentes nas ex-colônias, novos influxos de refugiados fugindo das guerras e das fomes em Angola e Moçambique, e de novos fluxos de migração laboral provenientes da África (2000, p. 150).

A esta informação vale acrescentar que, desde finais da década de 1960, a imigração laboral africana para Portugal teria sofrido uma escalada significativa da parte dos cabo-verdianos (CARREIRA, 1983; BATALHA, 2008; FIKES, 2009; CIDRA, 2011). De acordo com Batalha, os requisitos de seleção foram afrouxados por se tratar de um período de crescimento econômico, e, pela expectativa de pagar baixos salários a trabalhadores cabo-verdianos não especializados provenientes de várias ilhas do arquipélago (p. 62). Posteriormente, devido a política de reunião familiar, as esposas e os filhos destes trabalhadores também migraram para Portugal na década de setenta.

Neste cenário, o recenseamento nacional realizado em 1977 computou uma totalidade de 83.000 unidades habitacionais ilegais em todo o país, 77% dos quais estavam na área metropolitana de Lisboa (SILVA & CORREIA, 1988 citados em HORTA, 2000).

De acordo com o etnomusicólogo Rui Cidra, em meados da década de setenta do século XX, uma boa parte da população cabo-verdiana, na sua maioria santiaguense, residia em bairros autoconstruídos de habitação precária. O fenómeno poderia ser constatado em todos os concelhos (divisão administrativa de um distrito, ou parte de um distrito) da área metropolitana de Lisboa (AML). Habitações usando uma variedade de materiais de todo o tipo eram construídas e habitadas por uma população portuguesa pobre e por imigrantes oriundos de outros territórios africanos com os seus costumes, a sua música e a sua culinária (2011, p. 349).

No início dos anos 1970, várias famílias cabo-verdianas já se haviam apropriado de lotes de terreno para construção das suas habitações no Alto da Cova da Moura. Os novos moradores que iam aparecendo eram imigrantes que alugavam quartos de pensão em Lisboa, ou em partes de casa (MALHEIROS *et al.*, 2013) nas cidades periféricas, antes de assentarem no bairro.

De acordo com Horta (2000, p. 151), as redes de relações familiares e de vizinhança desempenharam um papel crucial para a adaptação dos imigrantes no país de acolhimento. As oportunidades de habitação e empregos, o acesso a escolas e aos serviços públicos em geral, na maioria das vezes, eram proporcionados através de laços familiares e por redes complexas de contatos entre a população migrante em Portugal e em outros países europeus, tais como, Espanha, França, Alemanha e Holanda, como também, os Estados Unidos da América.

Estas redes de contatos favoreciam fluxos contínuos de informações entre aqueles que moravam no bairro e os seus parentes, amigos ou conhecidos emigrados em outros países. Esta troca permanente de informações proporcionava aos residentes do bairro vasta associação

identitária através de uma malha de relações caracterizada por viagens frequentes, visitas ou trabalhos temporários nos sectores informais da economia europeia em vários países (*ibid.*).

Carreira (1983) e Batalha (2004) argumentam que, entre 1955 e 1973, algo em torno de 87.000 cabo-verdianos migraram legalmente para Lisboa. De acordo com Kesha Fikes (2009, p. 21), nos seus cálculos, os autores não incluem os imigrantes da classe estudantil, nem as elites com a longa história de trânsito entre as colônias e a metrópole. Os recrutamentos de mão-de-obra não especializada existentes desde o governo colonial continuaram existindo depois da democracia portuguesa e dos movimentos de independência das ex-colônias, através de acordos bilaterais.

Segundo Fikes, estes mesmos acordos foram estendidos a Guiné Bissau e a São Tomé e Príncipe no final dos anos 1970, e para Angola e Moçambique na contratação de migrantes operários, e às vezes refugiados, no início dos anos 1980 ²⁴ (p. 21).

No livro *Finka Pé: o feitiço do batuque* (2017) ²⁵ publicado a partir de um colóquio realizado no Museu Nacional de Etnologia em abril de 2016, na cidade de Lisboa, está registrado o depoimento da batukadera Nhá Dunda (Domingas Monteiro). Natural de Tarrafal, ilha de Santiago-Cabo Verde, nascida no ano de 1938:

“Casei-me com 24 anos. Tinha uma filha de um mês quando fui para São Tomé e Príncipe de barco, um barco bonito, chamava-se Kwanza. Fui para São Tomé em 1965. Foi uma viagem de nove dias e nove noites. Trabalhei na Roça Nunes Oliveira (...). Trabalhávamos das 7h até às 15h. Depois, as mulheres tratavam da casa e os maridos tinham que semear a horta. Não fazíamos intervalo para comer. Aí nunca fizemos batuque (...). Um vizinho de Tarrafal estava lá e tocava a gaita (sanfona de oito baixos) quando chegava em casa (...) fiquei três anos em São Tomé. Voltei ao Tarrafal com três filhos. O meu marido veio para Portugal. Trabalhou na Câmara Municipal de Almada como varredor de rua (...). No dia 25 de abril de 1974, meu marido voltou para Cabo Verde. Em Cabo Verde, depois do 25 de abril, não havia dinheiro para pagar aos trabalhadores. Davam Milho e feijão para matar a fome (...) vim com meus cinco filhos para Portugal em 1977. O meu marido tinha casa feita em Cova da Moura” (ACMJ, 2017, p. 39).

Depoimentos desta natureza, onde as trajetórias de vida dos antigos moradores do bairro são diversas, mas apresentam semelhanças, são bastante comuns nas conversas e entrevistas realizadas durante os períodos de trabalho de campo. Muitas vezes estas histórias são contadas pelos descendentes que continuam vivendo no bairro. De acordo com Horta (2000), muitos dos

²⁴ Os cinco países africanos que estiveram sob o jugo colonial são: Angola; Cabo Verde; Guiné-Bissau; Moçambique e São Tomé e Príncipe. Geralmente são agrupados na sigla PALOP (Países Africanos de Língua Oficial Portuguesa).

²⁵ Colóquio e Encontro “O Feitiço do Batuque: A cultura e o inconsciente coletivo dos povos que foram colonizados”, realizado nos dias 22 e 23 de abril de 2016. O material apresentado no colóquio foi editado em livro pela Associação Cultural Moinho da Juventude, o Grupo de Batuque Finka Pé em sinergia com o Centro Tomkiewicz em outubro de 2017.

cabo-verdianos pioneiros em Cova da Moura tinham sido migrantes forçados na ex-colônia portuguesa. Em São Tomé trabalhavam nas plantações de cacau por períodos de 3 ou 4 anos. Alguns ficaram somente durante o tempo do contrato, outros por muitos anos, e eventualmente, muitos morreram por lá (p. 152).

A questão do trabalho forçado praticado no âmbito do chamado “terceiro império” português sob a designação de “trabalho indígena”, desde os finais do séc. XIX até a sua desintegração em meados da década de 1970, assume uma função central, nos estudos mais recentes sobre esta formação colonial. Esta questão ganha relevância na atualidade no intuito de desconstruir o silenciamento das práticas que enformaram as realidades laborais da maioria dos habitantes autóctones das “colônias africanas”. Nos referimos aos variados sistemas de recrutamento, administração, organização e emprego do número esmagador de africanos que se encontrava em uma situação jurídica, política e social de desvantagem desproporcional, com relação aos ditos “cidadãos de pleno direito” (MONTEIRO, 2018, p. 13). Situação que se prolonga na vida daqueles que conseguiram emigrar-se para metrópole e participaram do processo de formação do bairro Alto de Cova da Moura.

Contam as narrativas que logo após a segunda guerra mundial registrou-se um aumento nos preços dos produtos coloniais. Os donos das plantações e as autoridades locais se viram na necessidade de obter mais trabalhadores para as roças em São Tomé e Príncipe. Concomitantemente em Cabo Verde, na década de 1940, houve dois períodos de estiagem severa (1941-43/1945-48) que causaram a morte de milhares de pessoas por inanição (CARREIRA, 1983; PATTERSON, 1988; NASCIMENTO, 2008, p. 55).

Os cabo-verdianos que migraram contratados para São Tomé e Príncipe se sentiram enganados devido às condições precárias de vida, do tratamento violento por parte dos donos das plantações e do cerceamento da sua liberdade e direitos. Houve vários embates entre estes e os donos das plantações, na medida em que os cabo-verdianos eram conscientes das indignidades a eles impostas. Havia sempre a propensão para resolver estas questões na base de conflitos pessoais violentos (NASCIMENTO, 2008, p. 55).

Ainda hoje, em Cova da Moura escutam-se histórias das barbaridades que as pessoas foram sujeitas em São Tomé e Príncipe nos tempos dos “contratados”. A ideia de uma “terra de castigo”, de exploração e brutalidade, continua presente nas memórias daqueles sujeitos cujas experiências em São Tomé moldaram a sua identidade e suas representações acerca dos fenómenos da migração e do trabalho (HORTA, 2000, p. 152).

Horta afirma que a construção de casas de alvenaria em Cova da Moura teve início somente depois de 1975. Em muitos casos, os moradores já haviam construído habitações em madeira, então procediam para fazer as transformações. Contudo, devido ao policiamento e vigilância por parte das autoridades locais, várias construções eram demolidas. Por este motivo, muitas das construções realizadas foram concretizadas à noite ou durante os finais de semana (2000, p. 153).

Por sua vez, Antunes (2017) argumenta que o período pós 25 de abril ficou marcado pelo crescimento exponencial da organização comunitária. Assim, nos bairros de habitações precárias, o processo de reivindicações estabeleceu-se em torno das comissões de moradores, as quais organizavam reuniões para discutir os problemas mais urgentes dos bairros autoconstruídos (p. 247).

Neste contexto surgiu o Serviço de Apoio Ambulatório Local (SAAL) em agosto de 1974, como a primeira política de habitação social destinada às camadas populares residentes em bairros autoconstruídos de habitação precária a ser criada após a Revolução. Este serviço tinha como objetivo maior apoiar as populações no “direito à habitação” e em salvaguardar o “direito ao lugar” (ANTUNES, 2017, p. 248).

Contudo, de acordo com as narrativas dos moradores de Cova da Moura, na época, as condições de habitação eram bastante precárias e, muitas vezes acompanhadas de episódios violentos. Como em um caso descrito em Fontainhas ²⁶ sobre as duas crianças vitimadas fatalmente em um caso de fogo posto, o que resultou em patrulhamentos por parte dos moradores pelo bairro, devido à ausência de patrulhamento policial (depoimento do Sr. Diniz [1995] em Horta, 2000, p. 153).

Até 1977, segundo Horta, um total de 230 lotes de terreno haviam sido ocupados e 13 lotes ainda se encontravam vazios. O estoque de construção total somava 213 construções. Destes, 103 eram autoconstruções precárias, 90 casas de alvenaria e 24 consistiam em barracos usados para diferentes propósitos (galpões, garagens e armazéns). A maioria da população residente tinha empregos mal remunerados na indústria da construção civil e na limpeza urbana, com um rendimento *per capita* na média de 10 dólares americanos (CÂMARA MUNICIPAL da AMADORA, 1983 citado em HORTA, 2000, p. 155).

²⁶ Bairro de autoconstruções precárias, as quais servem de habitação, situado na Estrada Militar na Buraca, próximo ao Bairro do Alto da Cova da Moura.

Ainda em 1977, portugueses que residiam nas ex-colônias começaram a chegar no bairro. Com relação a este contingente houve a tendência de ocupar ou comprar os melhores e maiores lotes ainda disponíveis no lado norte do bairro e ao longo da Rua Principal. Horta também afirma que um número considerável de migrantes portugueses, os quais foram contemplados com os incentivos para o retorno ao país de origem promovidos por vários países europeus, assentara no bairro. Estes últimos tinham a tendência de ocupar os lotes próximos aos retornados das ex-colônias (2000, p. 155).

2.5.3 A “consolidação” do bairro

“Nós queríamos estar todos juntos. E notamos que, nessa altura, houve realmente o interesse do governo, e nós não demos por isso, de nos afastar todos uns dos outros (...). Nós queríamos era estar ali, igual como fizemos em Cova da Moura. Todos participavam, quem sabia fazia, pois isto tudo foi feito pelos moradores. Às vezes, nós tínhamos tijolos, outras vezes, quando ganhávamos cimento não tínhamos areia e... bom. Há trinta anos que moro no bairro e a minha casa ainda não está acabada” (Sr. Emílio Teixeira, membro da Associação de Moradores do Bairro Alto da Cova da Moura, novembro de 2018).



Figura 7: Rua da Palmeira – Zona Norte do Bairro Alto da Cova da Moura. Foto: álbum do autor.

“Foi surgindo aqui uma população, a qual foi crescendo. Eles (a câmara de Oeiras) não sabiam o que iam fazer com aquelas pessoas, né? Foram deixando construir, nem tinham hipóteses de controlar porque isto foi um *boom* muito rápido no início. E aí é que surge a ideia. Os moradores vão dizer não, isto não pode ser uma *aldrabaria*. Temos que definir alguns critérios, há algumas regras. E a associação de moradores entrou nesta parte inicial, depois o gabinete vem para substituir a associação de moradores (...) depois, quando construíram a via, a junta da freguesia financiava até construção aqui dentro. Havia pessoas que moravam do lado de lá do ringue numas barracas (lado sul) e, eles (a junta da freguesia) financiavam. Tiraram as pessoas de lá e recolocaram-nas “aqui dentro”, dando-lhes dinheiro para construir as casas. Há casas aqui, cuja construção foi financiada com dinheiro público e não são reconhecidas pelo estado (Sr. Domingos Pereira, membro da Associação de Moradores do Bairro Alto da Cova da Moura, novembro de 2018).

A terceira fase de formação, na qual deu-se a consolidação do bairro, inicia em 1977 e dura até 1989. Foi durante esta fase que a população de Cova da Moura sofreu um crescimento explosivo de 600 para 5.000 moradores ²⁷. Influxos massivos de migrantes cabo-verdianos e “retornados” portugueses assentaram no bairro ocupando os lotes ainda disponíveis para construção (HORTA, 2000, p. 155).

Na esteira de Malheiros *et al.* (2013, p. 30), as transformações do regime político ocorridas em Portugal na segunda metade da década de 1970, associadas ao processo de independência dos países africanos, envolveram a vinda de aproximadamente meio milhão de pessoas para a metrópole.

Por sua vez, Antunes (2017, p. 340), aponta que o clima de revanche política que se estabelece no período pós revolução (1974-76) ²⁸ favorece a aplicação de políticas socializantes. A pressão significativa, na escala demográfica, impulsionada pelo êxodo rural, o regresso de emigrantes dos países europeus e dos “retornados” das ex-colônias fazia-se sentir constantemente em Lisboa.

Segundo Antunes (2017, p. 340), a cidade não tinha estrutura para suportar esta demanda, parte substancial da população recém-chegada foi realocada para bairros informais, onde as habitações eram construídas em alvenaria, madeira e uma série de outros materiais precários. Muitos destes bairros situavam-se para além dos limites da cidade de Lisboa, sendo assim inscritos em outros municípios, por ex: o município da Amadora criada em 1979.

De acordo com a Câmara Municipal de Amadora (1983), devido à alta procura por terrenos no bairro Alto da Cova da Moura, os preços subiram substancialmente ao longo dos anos. Horta, ao citar o relatório, especula a exorbitante diferença entre 500 escudos (a antiga

²⁷ Segundo Horta, as informações fornecidas pela Comissão de Moradores desacreditam esta estimativa, na medida em que subestima a população total do bairro naquela época. Entende-se que as casas continuavam a ser construídas ao longo da noite, e havia um fluxo constante de migrantes chegando e partindo, entre estes, muitos em situação ilegal (2000, p. 190).

²⁸ Neste período houve duas tentativas de golpes falhados de caráter reacionário, o que permitiu o reforço dos movimentos de esquerda que aspiravam a “transição para o socialismo” (28 de setembro de 1974 e 11 de março de 1975). Em 25 de abril de 1975 houve a eleição da Assembleia Constituinte. O Partido Socialista (PS) e o Partido Popular Democrático (PPD) foram os vencedores da votação. Este resultado permitiu amenizar a representação política dos partidos menos moderados. Por sua vez, o golpe falhado da esquerda radical em 25 de novembro de 1975 permitiria a consolidação dos movimentos moderados (ANTUNES, 2017, p. 239).

moeda de Portugal, algo entre três e quatro dólares americanos) em meados de 1970, e centenas de dólares no início da década de 1980 (HORTA, 2000, p. 156).

Entretanto, de acordo com Alves (2013), desde o período pré-25 de abril reinava o protagonismo da especulação imobiliária e do sector privado na habitação. Os pequenos construtores e todos os agregados não conseguiam aceder ao mercado competitivo pelas vias legais. Desta forma (SERRA, 2002 citado em ALVES, 2013, p. 129), um mercado alternativo assente nos loteamentos ilegais desenvolveu-se no âmbito da construção clandestina com a conivência da administração e a fiscalização das autarquias da área metropolitana de Lisboa.

De acordo com relatos de moradores, o processo de ocupação espacial do bairro Alto da Cova da Moura era feito de modo a driblar os órgãos de fiscalização. As habitações eram construídas durante a noite ou nos finais de semana. Muitas vezes os materiais utilizados eram recolhidos em sítios onde tinha ocorrido demolições. Assim, as casas eram construídas pelos próprios moradores do bairro em um sistema de solidariedade conhecido como *djunta mô* ou *juntá môn* (juntar as mãos, similar ao sistema de mutirão praticado também nos bairros nas periferias das grandes metrópoles brasileiras).

Perante esta configuração heterogênea dos moradores (migrantes rurais, operários migrantes e suas famílias, retornados das ex-colônias, migrantes nos países europeus que regressaram à Portugal através de incentivos financeiros, migrantes ilegais, migrantes em trânsito) as dinâmicas que permearam a consolidação do bairro foram plurais e bastante assimétricas.

Nesta senda, os retornados portugueses que chegaram ao bairro em busca de oportunidades para “recomeçar as suas vidas” depois da descolonização desenvolveram desde o início uma estratégia pessoal e política. De acordo com Horta (2000, p. 156), no âmbito pessoal, garantiram seus lotes de terreno, construíram as suas casas e, neste processo, levaram vantagem sobre os outros moradores ao aproveitarem as oportunidades sociais e econômicas que o bairro proporcionava.

No âmbito político, o grupo apropriou-se do estatuto do “retornado” e o usou estrategicamente para concretizar suas demandas e interesses. Assim, independentemente da diversidade de suas trajetórias econômicas, sociais e culturais, ser um “retornado” simbolizava um estatuto pautado pelas experiências compartilhadas de despojamento e marginalização. Segundo Horta, através deste discurso de vitimização (“*Nós somos vítimas da descolonização*

e não da opressão”²⁹), este grupo de moradores construiu um espaço de representação no qual passou a ter agência, em detrimento dos sujeitos passivos forjados na hegemonia das práticas discursivas marginalizantes (2000, p. 157).

A mobilização através de alianças tácitas com as autoridades locais e a filiação partidária foram algumas das estratégias desenvolvidas para melhorar as condições de vida do grupo e dissociar a segregação espacial da marginalidade e pobreza. No campo das políticas de habitação social entre 1974 e 1976 este grupo eventualmente se beneficiaria da Comissão de Apoio aos Retornados (CAR) (ANTUNES, 2017, p. 247). Contudo, de acordo com Horta, um pequeno grupo de cabo-verdianos e angolanos constituído por funcionários, contadores, burocratas e por empreendedores da administração colonial nas ex-colônias procurava se alinhar com os portugueses retornados nas suas lutas por reconhecimento e legitimação dos seus direitos (2000, p. 158).

Na década de 1970, os moradores do bairro do Alto da Cova da Moura eram identificados, na sua maioria, como operários migrantes cabo-verdianos. Entre a população havia uma alta taxa de analfabetismo. Estes operários, na maioria homens negros, haviam emigrado para Portugal desde os finais dos anos cinquenta. Segundo Luís Batalha (2008, p. 66), a maioria não era hábil falante do português. Entretanto, muitos vieram a aprendê-lo ao longo dos anos, no contexto do seu trabalho. Fora do seu ambiente de trabalho, o domínio da língua era bastante limitado e muitos não se sentiam à vontade.

O fato destes indivíduos serem negros e não dominarem a língua portuguesa, facilmente confirmara o estereótipo que muitos portugueses mantinham dos negros: alguém que vivia na África, sem maneiras, sem religião, e que por este motivo eram ridicularizados. Segundo Batalha, a maior parte desta onda de operários urbanos inicialmente vivia em habitações precárias fornecidas pelos empregadores nos canteiros de obras, outros alugavam quartos em pensões baratos.

Nos anos 1970-80, muitos imigrantes cabo-verdianos começaram a mudar-se para os bairros de autoconstrução precários na área metropolitana de Lisboa (entre estes, Cova da

²⁹ Pode soar estranho, mas as pessoas que trabalhavam e viviam bem nas colônias até o desencadear da guerra, foram forçadas a abandonar as suas vidas, seus recursos materiais e os seus antigos empregos. Estes retornados costumavam sofrer preconceito por parte da população local, pelo que prontamente reivindicavam que eles não eram os “pretos”. Eles tinham sido vitimados pela guerra “terrorista” na África, mas eles não se encontravam submetidos a nenhum regime de opressão, antes pelo contrário, eles costumavam ser “os colonizadores”, na medida em que trabalhavam como funcionários da máquina administrativa colonial naqueles países.

Moura). Assim fizeram por várias razões: havia escassez de moradias e o aluguel era exorbitante; em outros casos muito frequentemente, senhorios racistas não alugavam casas para inquilinos negros (BATALHA, 2008, p. 67).

Batalha defende que a mudança em massa destes imigrantes para os bairros autoconstruídos também foi motivada por outras razões: eles perceberam que poderiam ficar unidos mais facilmente nos bairros autoconstruídos; além do mais, uma vez construída a sua habitação, não teriam que pagar renda; com a chegada das suas esposas e filhos, seria mais fácil acomodá-los em habitações que eles pudessem sustentar (2008, p. 67).

Nesta dinâmica, é previsível que nem todos os que se mudaram para o bairro tiveram a sorte de construir suas habitações. A possibilidade de construir uma habitação carregava em si tanto um valor econômico, quanto simbólico. Entre aqueles que conseguiram construir, a maioria levou bastante tempo para concluir. De acordo com Horta, em 1983, 91,5% do total das construções no bairro ainda se encontrava em obras. As casas inicialmente eram construídas como unifamiliares. Contudo, muitas vieram a ser utilizadas como pequenos estabelecimentos comerciais e/ou na prática do aluguel. Outras estruturas foram anexadas, ou depois que acomodavam as suas famílias em um piso, os proprietários providenciavam a construção de outros pisos (HORTA, 2000, p. 158).

Na década de 1980, mais influxos massivos de imigrantes provocaram a especulação imobiliária. Houve um *boom* de procuras no bairro e, neste processo, muitas moradias unifamiliares foram rapidamente transformadas em moradias “partes de casa” ou multifamiliares. Os preços dos aluguéis aumentaram substancialmente, de forma que em alguns casos, morar em Cova da Moura ficou mais caro do que fora do bairro (HORTA, 2000, p. 159).

De acordo com a Câmara Municipal de Amadora (1983), a alta demanda por moradias, a exclusão social e a inabilidade dos migrantes ilegais em encontrar acomodações no mercado formal de aluguel de imóveis foram os principais fatores para explicar a especulação imobiliária em Cova da Moura (citado em HORTA, 2000).

Entretanto, em 1983, o bairro Alto da Cova da Moura era tido como extremamente heterogêneo etnicamente. Os cabo-verdianos constituíam 55% da população total do bairro, 8% veio de Angola, 5% eram portugueses da área metropolitana de Lisboa e os restantes 32% eram migrantes rurais internos do Norte e do Centro de Portugal (HORTA, 2000, p. 160).

Posteriormente em 1986, com a entrada de Portugal na Comunidade Europeia, os fluxos de mão-de-obra migrante de trabalhadores com passaporte português foram intensificados. Muitos migraram para os países do Norte da Europa, com contratos temporários, enquanto os membros da família ficaram em Portugal.

Com relação às ocupações profissionais, nas quais os moradores do bairro se engajaram, o Relatório da Cova da Moura (CÂMARA MUNICIPAL de AMADORA, 1983) informa que a maioria da população africana (54,6%) trabalhava no sector da indústria e da construção civil como operários não qualificados e parcialmente qualificados. O restante da população tinha empregos com baixa remuneração nos serviços da indústria.

Grande parte da população do bairro, especificamente os migrantes africanos, estava concentrada nas seções mais inseguras, precárias, menos remuneradas da estrutura ocupacional. Esta franja da população migrante sempre esteve refém das mudanças no mercado de trabalho ou das reestruturações econômicas, fazendo com que ficasse bastante vulnerável à gama de empresas que coadunam com a informalidade e, portanto, não cumprem os direitos trabalhistas.

Por sua vez, a população branca portuguesa de Cova da Moura trabalhava em empregos como enfermagem, funcionários públicos de baixo escalão, empregados em fábricas, taxistas, ou mesmo, agentes de polícia. Muitos pertenciam à classe dos “retornados”: portugueses repatriados, ex-funcionários coloniais cabo-verdianos e angolanos.

De acordo com Horta, a partir do final da década de 1970 até meados de 1980, os moradores do bairro Alto da Cova da Moura começaram a formar organizações locais baseadas nas relações de vizinhança no intuito de mobilizar a comunidade na providência de uma ampla rede de serviços, até então, inexistentes no bairro.

As transformações políticas, a exclusão social e a falta de oportunidades econômicas não foram as únicas motivações que resultaram na situação de segregação habitacional imposta à uma boa parte da sociedade portuguesa, como também às comunidades de imigrantes, particularmente os africanos.

Em 1978, um grupo de moradores ³⁰ constituído pelos repatriados portugueses, cabo-verdianos e angolanos, motivados pelo interesse de impedir as demolições das suas casas,

³⁰ O Sr. Ilídio do Carmo, o Sr. João Rocha e mais treze moradores formaram a Comissão de Moradores do Alto da Cova da Moura. Em 12 de Novembro de 1978 o primeiro conselho de diretores foi eleito sob a supervisão do Concelho da Paróquia de Amadora (HORTA, 2000, p. 196).

dirigiu-se à Câmara Municipal de Oeiras. As reuniões haviam sido iniciadas desde 1977, com o objetivo de criar uma associação de moradores. Mediante a eminência constante da demolição de habitações de autoconstrução informal, os moradores do bairro tinham a consciência da necessidade de manter uma relação com as autoridades e instituições locais.

Esta mobilização aconteceu depois que a Câmara havia, de forma coercitiva, mandado demolir um total de dezesseis casas. Segundo Júlia Carolino, antropóloga e pesquisadora do Grupo de Estudos Socio-Territoriais, Urbanos e de Ação Local (GESTUAL), integrado à Faculdade de Arquitetura da Universidade de Lisboa, este episódio é bastante lembrado e comentado:

“Quando as pessoas começavam a construir, havia sempre o risco de as casas serem demolidas logo a seguir. As pessoas construíam o mais depressa que conseguiam, de maneira a terem teto e uma casa habitada para que não fosse deitada abaixo. Mesmo assim, houve episódios em que a Câmara vinha e demolia. Houve até um episódio de que se conta muito, (a Câmara) veio e demoliu cerca de dezesseis casas, de uma só vez. A seguir a isso, um grupo de moradores que era muito importante pediu uma reunião na Câmara e formalizou, pouco depois, a Associação de Moradores. E num acordo informal com a Câmara, enquanto as coisas não avançavam de outra forma, começou-se a construir infraestruturas, estradas, canalizações de esgotos e água, e contato com a EDP (Energias de Portugal) para vir a eletricidade (...). As pessoas, quando construíam a sua casa, para terem direito ao saneamento básico, ou seja, a água e os esgotos, não iam diretamente à Câmara. Vinham à Associação, constituíam-se sócios, e faziam o pedido todos juntos. O pedido seguia daqui, não como um pedido formal, mas era através da Associação que se pedia para aumentar a rede (e que integravam essa rede). Daí que a Associação represente muitos, entretanto o bairro, a sua dinâmica foi-se transformando, hoje tem uma parte das pessoas, donos das casas, que construíram as casas ou adquiriram a propriedade da casa, e as pessoas que alugam. A Associação representa muito os donos das casas, que vem desta história de que as pessoas se associavam para ter acesso aos serviços (comunicação pessoal de Júlia Carolino, novembro de 2018).

Por conseguinte, foi nestes termos que uma parte dos moradores fundou a Comissão de Moradores do Alto da Cova da Moura. Esta comissão inicialmente procurou lidar com a questão da moradia, estabelecendo relações com as entidades que poderiam providenciar os bens essenciais para o bairro, tais como, a construção das infraestruturas (arruamentos, água, eletricidade, coleta de lixo) e os serviços de segurança pública.

De acordo com Domingos Pereira, a Associação de Moradores coordenava todas as atividades em Cova da Moura. Entre 1978 e 1988, recebia os pedidos da população, estipulava a configuração das ruas e, juntamente com outras entidades competentes foi definindo o padrão de ocupação do bairro. Havia a preocupação de não permitir a construção de habitações de forma desordenada. Em 1988, foi criado o Gabinete Local no bairro, a partir daí a Câmara começa a coordenar. Foi construída a Escola Básica Integral (EBI) de Cova da Moura e, nessa altura, houve a promessa do Presidente da Câmara de Oeiras sobre a legalização do bairro (comunicação pessoal, novembro de 2018).

Como havíamos mencionado anteriormente, o estabelecimento de alianças tácitas com as autoridades locais e a filiação partidária faziam parte das estratégias adotadas por este grupo de moradores. Neste contexto, os fluxos massivos de imigrantes africanos alimentaram uma pressão significativa no ambiente construído no bairro. A constante procura por moradia, aliada à necessidade de acomodar as pessoas provocaram a superpopulação de um espaço limitado, a especulação no aluguel de moradias e a degradação da habitação (HORTA, 2000, p. 170).



Figura 8: Reunião entre membros do Conselho Diretivo da Associação de Moradores de Cova da Moura e acadêmicos de várias partes do mundo, na ocasião da realização do seminário comemorativo da obra de Léfèbvre: *Direito à Cidade*, realizado pela Faculdade de Arquitetura da Universidade de Lisboa. Cova da Moura, 5 de dezembro de 2018. Foto: álbum do autor.

Segundo a autora, o exercício de um tipo de poder arbitrário por parte da associação de moradores local, na divisão e medição dos lotes para construção, como também, na aprovação dos projetos de construção individuais a serem submetidos ao município foi, desde o início, uma fonte de conflitos e tensões entre a comissão e os moradores (*ibid.*).

Para entendermos o contexto de tais conflitos, Horta explica que, desde sempre, os membros fundadores da Associação de Moradores estavam envolvidos em uma rede complexa rede de relações de poder que transcendia o espaço do bairro. Por um lado, eles não tinham o poder de enfrentar as situações adversas enfrentadas no bairro (como o crescimento exacerbado da população e as construções repentinas). Entretanto, eles reconheciam que o *boom* de autoconstruções precárias comprometia a eventual legalização do bairro e, por conseguinte, os seus interesses. Por outro lado, as autoridades municipais ao permitirem as atividades da associação, ao sancionar medidas “oficiais” informais, legitimavam o seu poder (a Associação de Moradores) no gerenciamento do bairro, através do planejamento urbano, da vigilância, supervisão, intimidação e controle sobre os fluxos e na construção de moradias (2000, p. 170).

Nesta esteira, os moradores criticam a associação por ter um *modus operandi* regido pela parcialidade. As suspeitas recaem nas relações de clientelismo, ou de amizade entre os membros da associação e moradores específicos, que concordavam com a sua agenda e, por isso, não eram denunciados à Câmara quando descumpriam certas regras, enquanto outras casas eram demolidas.

Em outra situação, com relação à instalação do sistema de água e esgotos, como também a pavimentação de algumas vias públicas (1979), as acusações são em torno de estas obras terem sido feitas em uma área específica: onde foram construídas as melhores e maiores casas do bairro, ou seja, na sua própria vizinhança, em detrimento de outras áreas com mais precarização. Os moradores argumentam que todos pagaram e trabalharam para ter acesso a estes direitos, contudo muitas ruas não tinham sido contempladas pelas obras.

Hoje em dia, de acordo com o Sr. Emílio, a Comissão de Moradores conta com mais de quinhentos sócios inscritos. Cada sócio geralmente representa um agregado familiar. Portanto, na Comissão de Moradores se encontram inscritas aproximadamente novecentas casas, contudo os membros da associação previnem que, ao certo, não têm a certeza de quantas pessoas realmente moram no bairro.

Em 1980, o mesmo grupo formado por alguns membros da Comissão de Moradores criou o Clube Desportivo e Recreativo do Alto da Cova da Moura. O principal objetivo era a criação de um espaço para a realização de atividades sociais e culturais para os moradores do bairro. De acordo com Horta (2000), este clube social era designado de “o clube dos brancos” pela população do bairro. A filiação ao clube era restrita aos moradores brancos do bairro. Entretanto, mais recentemente, qualquer morador local podia se tornar um membro, independentemente da sua origem étnica.

Contudo, Horta previne que durante a sua pesquisa, práticas excludentes foram denunciadas por muitos moradores não brancos, os quais, frequentemente comentavam com ela, que “o clube não os queria na sua sede”, ou que os dirigentes do clube achavam que “eles não serviam para cargos de gerência”.

A antropóloga acrescenta que os diretores do clube negaram qualquer atitude da sua parte com relação aos moradores negros. Contudo, alguns membros brancos manifestaram-se abertamente com relação aos seus sentimentos com relação aos negros, e à sua recusa no caso de uma eventual votação em algum diretor africano. Segundo a autora, de acordo com estes moradores, a participação de africanos no conselho de diretores “destruiria o clube porque eles

não sabem como se comportar. Eles não têm educação..., não estão acostumados com estas coisas..., eles têm uma cultura diferente” (HORTA, 2000, p. 177).

Em meados dos anos de 1980, o bairro Alto da Cova da Moura já era considerado o maior enclave migrante em Portugal. Segundo Horta, o bairro não se constituía em um mero dormitório para uma força migrante desprivilegiada. Muito pelo contrário, a produção do bairro implicava em um processo de transformação de um lugar em um espaço no sentido “do efeito produzido pelas operações que o orientam, situam-no, temporalizam-no, e o fazem funcionar através de uma unidade polivalente de programas conflitantes ou proximidades contratuais” que se estendem para além das fronteiras físicas (DE CERTEAU, 1984 citado em HORTA, 2000, p. 163).

Horta argumenta que a produção e reprodução do bairro Alto da Cova da Moura são representadas através de uma estratégia sistemática de desafio às fronteiras espaço temporais impostas pela marginalidade e ilegalidade. A autora faz menção às redes familiares e de relacionamento estabelecidas com outras comunidades migrantes e com os países de origem, nas quais é possível gerenciar as oportunidades de emprego a nível nacional e internacional. Estabelecer filiações com uma vasta gama de associações e instituições. E, nesta esteira, ter acesso a mobilidade que contribui para uma visão de mundo, como também, a construção da identidade que transcendem a comunidade de Cova da Moura (*ibid.*).

Por sua vez, a partir da perspectiva interna, o bairro transmitia uma vivência do dia-a-dia ancorada em uma rotina crescente de iniciativas comerciais e associações locais. Nesta configuração interna do bairro, as mulheres desempenharam um papel protagonista na manutenção e funcionamento de estabelecimentos comerciais (cafés, restaurantes, boutiques, salão de beleza, supermercados), ou ainda em empreendimentos informais como: a venda de peixe (vide FIKES, 2009), frutas e legumes; tomando conta de crianças; na venda de pastéis de milho ou espigas de milho assado, doces, frutas em compota, torresmo, linguiça etc.

Kesha Fikes (2009, p. 25) argumenta que a presença de mulheres cabo-verdianas migrantes em Portugal gerou consequências imprevistas. Elas haviam sido consideradas dependentes durante os trâmites da migração. Contudo, a maioria destas mulheres associava o trabalho “fora de casa” com a responsabilidade social e moral. Além do mais, em Cabo Verde, o trabalho remunerado sempre foi associado à responsabilidade individual (independente do sexo) ou da maternidade (vide LOBO, 2007).

Em 1984, um grupo de moradoras e moradores fundou a Associação Cultural do Moinho da Juventude. Inicialmente, um pequeno grupo de adultos participavam do trabalho comunitário com crianças. Os moradores estavam preocupados com a situação precária das condições humanas no bairro e com as condições de vulnerabilidade impostas à população, especialmente as mulheres e as crianças (HORTA, 2000, p. 203).

Os membros fundadores desta associação procuravam claramente uma estratégia totalmente diferente daquela adotada pela Comissão de Moradores do bairro, e propunham uma política inclusiva pautada na mobilização das lutas locais em prol das infraestruturas básicas. De acordo com Horta, a tentativa de desenvolver uma base alternativa de poder político dentro do bairro se manifestava na crítica que os diretores faziam às cumplicidades existentes entre a Comissão de Moradores e as autoridades locais. Os diretores da nova associação argumentavam que as atividades realizadas pela comissão não satisfaziam as necessidades reais dos moradores, especialmente a camada mais jovem (2000, p. 205).

Na fase inicial, a qual pode-se classificar como o período da gestação, a associação não demonstrava objetivos bem definidos. Resumia-se a um pequeno grupo de moradores querendo construir uma biblioteca no bairro, onde se pudesse manter as crianças e os adolescentes após o horário da escola, enquanto os pais estivessem trabalhando, e fossem organizadas as reuniões sindicais com as empregadas domésticas (ACMJ, 2017).

O grupo expandiu o seu escopo de atividades e, posteriormente começou a mobilizar a comunidade na luta pela garantia dos interesses dos moradores: a demanda pela construção de infraestruturas de saneamento básico (sistema de canalização de água e esgotos).

Em junho de 1987 a associação foi registrada oficialmente como uma organização sem fins lucrativos. Em seguida, em 1989 foi judicialmente reconhecida como uma Instituição Privada de Solidariedade Social (IPPS).

Eventualmente, a Associação Cultural Moinho da Juventude (ACMJ) cresceu com e no bairro. As fases subsequentes de desenvolvimento são caracterizadas por um processo de profissionalização das atividades profissionais em múltiplas áreas nos âmbitos cultural, social e educacional, o estabelecimento de uma complexa rede de contatos em níveis local, nacional e internacional que se provou de importância crucial para o desenvolvimento e financiamento das diversas atividades da associação (HORTA, 2000, p. 203).

No ano de 1989, um grupo de mulheres cabo-verdianas, as quais haviam imigrado de Cabo Verde e residiam no bairro Alto da Cova da Moura fundaram o grupo de batuko³¹ Finka Pé. As circunstâncias nas quais foi formado o grupo são dignas de atenção, na medida em que envolvem a própria construção do Moinho, como também, um processo de tomada de consciência gradual da importância e da plenitude das batucadeiras, sobretudo por parte dos familiares, vizinhos, conterrâneos, espetadores e instâncias oficiais (ACMJ, 2017, p. 7; RIBEIRO, 2012).

No caso do Finka Pé, a formação do grupo integrou as mulheres que já costumavam praticar o batuko no bairro, em outras ocasiões. Por conseguinte, a mobilização deste grupo está inserida em uma dinâmica comunitária cuja estratégia é a realização de uma cidadania participativa envolvendo a sociedade portuguesa como um todo – uma das traves mestras da ACMJ.

Por sua vez, em 1991 emerge a Festa de Kola San Jon no bairro Alto da Cova da Moura. A festa de Kola San Jon está classificada como prática performativa de matriz cabo-verdiana no inventário do Patrimônio Cultural Imaterial em Portugal (2013). A festividade consiste em um trajeto percorrido pelas ruas e travessas do bairro acompanhado pelo comandante e seu navio, os viajantes, os capatazes, as bandeiras, os ramos, as coladeiras, que dançam e cantam o Kola, e os tamboreiros – os músicos que tocam os tambores – os quais, são considerados, junto com os outros elementos que compõem o cortejo: os representantes legítimos da festa.

Como grupo, o Kola San Jon surge também inserido nas dinâmicas comunitárias da ACMJ, nas quais a prática da música, da dança (entre outras modalidades artísticas) integra estratégias interculturais e cooperativas. Estas dinâmicas ocorrem em um ambiente criativo que se constrói através de laços de solidariedade e de persistência pedagógica, em uma perspectiva de afirmação cultural e identitária (ACMJ, 2017)

³¹ O batuko é uma tradição cabo-verdiana, das ilhas de Santiago e Maio, envolvendo a percussão, o canto e dança. Na maioria das vezes é praticado somente por mulheres, e geralmente em ocasiões de celebração em família ou em feriados religiosos (voltaremos a este assunto oportunamente).

3 DE COVA DA MOURA À UNIÃO EUROPEIA

3.1 Cova da Moura no Portugal da Comunidade Económica Europeia

A quarta fase de consolidação do bairro Alto da Cova da Moura, de 1989 até 2000, concerne aos novos influxos de imigrantes e à emergência de representações dominantes oficiais problemáticas em torno das populações migrantes africanas e portuguesa afrodescendente que vivem em bairros com limitações estruturais semelhantes àsquelas enfrentadas em Cova da Moura no dia-a-dia.

Com efeito, após a adesão de Portugal à Comunidade Europeia em 1986 nota-se um estímulo ao crescimento económico no país. Por um lado, havia a disponibilidade de financiamentos, através dos avultados fundos estruturais injetados no âmbito das políticas de integração, e por outro lado, o aumento de investimento estrangeiro que se seguiu ao clima de consolidação da estabilidade política vivida no país entre 1987 e 1995 (ESTEVES, 1991 citado em MALHEIROS *et al.*, 2013, p. 32).

De acordo com estes autores, a melhoria das infraestruturas rodoviárias e ferroviárias, como também a construção de edifícios públicos para a administração central e local absorveram um volume considerável dos investimentos provenientes dos fundos estruturais. Neste ciclo de prosperidade económica convergente com o acesso real à comunidade europeia deu-se a expansão do mercado de trabalho que, por sua vez, necessitava de mão-de-obra para além da capacidade de resposta da força de trabalho em território nacional (*ibid.*).

É interessante apontar que, não obstante o saldo migratório ser claramente positivo, havia a presença significativa de imigrantes indocumentados, na sua maioria africanos. Em resposta a esta situação foram realizados dois processos extraordinários de regularização. A primeira campanha ocorreu entre 1992-93, quando foram regularizadas 39.000 pessoas, dois terços das quais era constituído por nacionais de Angola e Cabo Verde. A segunda campanha (1996) permitiu a regularização de 30.000 pessoas provenientes, na sua maioria, dos países africanos que mantêm laços históricos coloniais com Portugal. Os dados do Serviço de Estrangeiros e Fronteiras (SEF) em 1997 apontam para um número superior a 175.000

residentes em Portugal, cuja maior percentagem era dos imigrantes africanos ³² (MALHEIROS *et al.*, 2013, p. 32).

No início da década de 1990, as pesquisas em torno dos estudos sobre imigração e minorias étnicas em Portugal denunciavam que aproximadamente 80% dos imigrantes oriundos dos países africanos de língua oficial portuguesa (PALOP) residia em habitações precárias nos “bairros clandestinos”, enquanto estava refém de empregos marginais no mercado de trabalho, sem possibilidades de mobilidade social (BRUTO da COSTA *et al.* 1991 citado em HORTA, 2000, p. 2).

Por sua vez, Alves (2013) ao confrontar-se com a ausência de um debate sobre segregação residencial, conjuntamente com a ausência de dados quantitativos sobre a situação habitacional das populações, questiona de que forma os bairros da “cintura externa de Lisboa” ³³ foram reconhecidos não só como sua periferia mas imaginados como espaços de outras etnicidades (2013, p. 38).

De acordo com Alves, a década de 1990 é marcada pela abertura pública de um debate sobre as condições habitacionais que existiam na periferia das grandes metrópoles portuguesas. Este debate foi alimentado por fatos que repercutiram no âmbito político e midiático, tais como: o assassinato do então dirigente do Partido Social Revolucionário (PSR) em 1989; a criação do Movimento SOS Racismo em 1990; o homicídio do cidadão português descendente de caboverdianos, Alcindo Monteiro em 1995; e a constituição de manifestações e milícias populares contra os acampamentos ciganos (2013, p. 37).

Estes episódios certamente tiveram um papel importante na edificação de um campo de discussão pública sobre o racismo em Portugal, através de publicações, da denúncia de casos

³² De acordo com Malheiros *et al.* (2013, p. 32), o PIB do país cresceu em média 5,6% ao ano entre 1986 e 1990. Contudo, mesmo com a desaceleração do crescimento econômico na primeira metade dos anos 1990, a taxa de saldo migratório era de 0.9% em 1989 e subiu para 1.5% em 1993. Em 1997 o SEF computava 46,6% de imigrantes africanos, 28,4% de imigrantes europeus e 14,3% de imigrantes sul-americanos em território nacional (SEF, 2008 citado em MALHEIROS *et al.* 2013).

³³ Refere-se aos bairros de autoconstrução precária concentrados nas zonas oriental e norte da cidade de Lisboa, como também na área suburbana entre os eixos das ferrovias (BARATA SALGUEIRO, 2001 citada em ALVES, 2013, p. 43).

de discriminação racial efetuadas pelo SOS Racismo e por algumas associações de imigrantes através do então deputado do PS, Fernando Ka³⁴ (*ibid.*).

3.1.1 Autonomia nacional e globalização

Com efeito, de acordo com Fikes (2009, p. 42), os intensos debates gerados em torno do destino do país, como também, sobre as estratégias com objetivo de gerar o equilíbrio entre o mercado e o estado remontam desde 1979, ano em que a candidatura da integração de Portugal à CEE foi aceite e o Partido Social Democrata (PSD) subiu ao poder.

Os debates difundidos pela mídia eram representados através de discursos apoiados nos programas partidários, com forte tónica na autonomia nacional: o Partido Social Democrata (PSD), centro-direita, adepto das medidas neoliberais, o qual ostentava o discurso sobre “perdas a curto prazo com ganhos indispensáveis a longo prazo”, defendia o fim da dependência no setor agrário e das suas divisões informais; por sua vez, o Partido Comunista Português (PCP), centro-esquerda, contrariava este discurso, argumentando que temia o impacto da integração não somente no trabalhador – na medida em que as restrições sobre a produção doméstica afetariam os estilos de vida de subsistência da maioria da força de trabalho agrária – mas também, provocaria uma situação que lançaria o país na dependência de outras nações europeias em uma dimensão para além das migrações (*ibid.*).

Entretanto, de acordo com a autora, os debates em torno do destino financeiro do país e sobre o papel do governo local sobreviveriam a efetiva adesão de Portugal à Comunidade Económica Europeia em 1986. O modelo de governação adotado pela Aliança Democrática (coligação então formada entre PSD, CDS e PPM) não priorizava as políticas de gerência estrutural local. A visão de mercado construída em termos do potencial de uma economia estimulada pelo consumo priorizava o consumidor:

“Government was imagined as a manager of Portugal’s extension of itself outward through individual consumers, in its connection with transnational markets, as opposed to inward and thus dealing with local economic structures” (FIKES, 2009, p. 43).

Considerando que a estrutura social do país era então constituída de uma pequena elite e uma maioria classe trabalhadora – trabalhadores agrários rurais e uma classe operária urbana (p. 42) –, esta maioria questionava as políticas do governo português no período pós-adesão.

³⁴ Nome forte na representação do associativismo ligado às comunidades de imigrantes e de afrodescendentes em Portugal. Foi presidente da Associação Guineense de Solidariedade Social (Aguinense) e ex-deputado do PS - entre 4 de novembro de 1991 e 26 de outubro de 1995. Faleceu em 2015.

Nos seus protestos estavam manifestos o receio com relação à ausência de políticas públicas, em detrimento de um argumento consumista, como também, ao peso das expectativas criadas, as quais não condiziam com as suas realidades.

As tão esperadas melhorias eram subtraídas pelas ondas de aumento nos preços dos produtos alimentícios e dos medicamentos. Além do mais, a crescente valorização da propriedade, a qual em efeito dominó, alimentou a especulação imobiliária e o mercado de aluguel, foi tão profunda que se tornou quase impossível residir em Lisboa propriamente dita (FIKES, 2009, p. 43).

Na esteira de Antunes (2017, p. 316), nos anos 1992 e 1993, as pressões sobre o governo do PSD, com relação ao financiamento de um programa amplo de realojamento, eram bastante significativas. Várias iniciativas surgiram em torno da questão holística dos bairros de autoconstrução precária. A Câmara Municipal de Lisboa foi incisiva sobre a necessidade de o poder central criar uma política alargada, de escala metropolitana ou regional que permitisse o realojamento de toda a população residente naqueles núdulos.

No âmbito público, através da presença da comunicação social, a campanha *Presidência Aberta* realizada pelo então Presidente da República Mário Soares focou na estratégia de “dar voz” aos mais desfavorecidos, realçando a ausência de redes públicas, de infraestruturas, de equipamentos sociais e coletivos de proximidade, assim como as questões de insegurança, o tráfico de drogas e a toxicodependência (*ibid.*).

Alves (2013, p. 55) argumenta que a discussão sobre a periferia e o seu reconhecimento como espaço racializado de precariedade habitacional e de exclusão sócio espacial e econômica enfrentava sérias barreiras. Apesar das evidências e das vozes que se faziam ouvir, a abertura de um debate sobre a discriminação racial parecia não ser pertinente em “um país barricado em espaços particulares da história e da memória”.

No imaginário da sociedade que agora se via moderna, europeia, desenvolvida, universalista e tolerante, a narrativa histórica edificada ao longo dos séculos, através de discursos sobre o colonialismo e sobre o outro, teimava em resistir:

“Não obstante, este processo corre em paralelo com a consolidação de Portugal enquanto parte integrante da Comunidade Europeia, espaço também este *meta-geográfico* com modelos sociais próprios que deveriam funcionar como referência para todos os países membros. Portugal era agora um país que se havia refundado sob o *mito da modernidade* e do luso-tropicalismo e consequentemente onde a naturalização do argumentário racial teve como corolário a (in)visibilização do racismo enquanto processo ontológico à formação da nação” (ALVES, 2013, p. 55, grifos no original).

Entrementes, as concertações operadas no âmbito do legislativo pelo estado português seriam efetivadas pelo surto de novas leis e políticas nas áreas da imigração, da emancipação de género, do desenvolvimento urbano e do multiculturalismo. Fikes argumenta que, na essência, houve uma transformação no conceito de governo. A governação, desde então, adota uma perspectiva mais focada na população e propensa ao gerenciamento social (2009, p. 43).

Esta virada na performance governamental trouxe consequências. Para além de produzir novas comunidades, também teve um efeito na hierarquização destas comunidades, na medida em que eram classificadas como moralmente positivas ou negativas. Estas distinções emergem através de versões da participação cívica, na qual se espelhavam os novos projetos sociais do governo (*ibid.*).

Considerando as questões legais que versam sobre a legalização da imigração e da atribuição da nacionalidade aos imigrantes e seus descendentes (Lei da Nacionalidade n.º 37/81), Fikes afirma que estas medidas legais apontavam explicitamente para a existência de novas comunidades e as novas categorias sociais às quais pertenciam (p. 43). As leis sobre imigração e nacionalidade de 1981, apesar de traçar o esboço daqueles a quem seria negada a nacionalidade portuguesa, definia racialmente os limites do cidadão português como um sujeito (2009, p. 45).



Figura 9: Vista panorâmica da Rua do Outeiro, acesso Sul do bairro, enfeitada com bandeirinhas e faixa anunciando as festas de Kola San Jon em junho de 2018. Foto: álbum do autor.

Neste sentido, as mencionadas leis revelaram-se um grande obstáculo para os pedidos de cidadania após os dois períodos de anistia para legalização de migrantes não documentados ocorridos em 1992 e 1996. Enquanto as leis anteriores extinguíam efetivamente quaisquer privilégios legais concedidos aos africanos imigrantes provenientes das ex-colônias, nos períodos de anistia procurava-se lidar com o presente pós-colonial. O foco incidia no cômputo da força de trabalho migrante não documentada, cuja estimativa excedia, em grande parte, a população com situação de residência legalizada (SOS RACISMO, 2002 citado em FIKES 2009, p. 45).

Na prática, os períodos de anistia não atenderam todos os pedidos de legalização. Além do mais, as leis anteriores fechavam as eventuais brechas, as quais poderiam servir como alternativa para aqueles que não haviam sido contemplados. Entretanto, as políticas de imigração eram influenciadas pelo mercado de trabalho: “as taxas eram estabelecidas para predeterminar o número de operários a serem legalizados de acordo com as demandas no setor de construção e dos serviços públicos” (2009, p. 45).

Neste contexto, de acordo com SOS Racismo (2002 citado em Fikes, 2009, p. 45), cada período de legalização gerou grandes reservas de mão-de-obra operária indocumentada. Possibilitou estimativas mais aproximadas sobre a população imigrante residente, enquanto favorecia a estipulação e reforço de medidas transparentes e legítimas para penalizar a evasão à deportação. Assim, ampliando a janela de criminalização da residência não documentada. Em suma, as duas anistias demarcaram as distinções entre os sujeitos legais e ilegais de modo que a figura do imigrante foi simbolicamente criminalizada, independentemente do seu estatuto de legalidade.

3.1.2 O status da “nova” classe média

Na esteira de Kesha Fikes, a partir de meados dos anos 1990, as referências, com relação a nova era liberal que se vivia no país, giravam em torno de comparações. Nas quais, as pessoas se reportavam às situações vividas no passado. As narrativas presentes nos noticiários e anúncios publicitários dos meios de comunicação social geralmente faziam referência às estatísticas sociais relevantes, de acordo com as tendências nos hábitos de consumo como a posse de propriedades móveis e imóveis, em concordância com os padrões de vida dos outros países membros da União Europeia (FIKES, 2009, p. 17).

Assim, o progresso da nação passou a ser avaliado através do *status* de Portugal com relação a outros estados. As comparações se restringiam geralmente àqueles estados do sul da

Europa, que haviam entrado na Comunidade Econômica Europeia no mesmo período: por ex., a Grécia (1981) e a Espanha (1986).

As implicações envolvidas nestas estatísticas comparativas vão além da projeção ideal do progresso nacional através da transformação dos hábitos sociais. Na verdade, Fikes argumenta que ao incluírem os ditos “critérios modernizadores” – tais como: o número de mulheres no mercado de trabalho formal; férias no estrangeiro; crescimento anual das taxas na educação superior; união civil, com filhos, celebrada entre adultos não casados; e campanhas pró-aborto – estas comparações sugerem a criação categórica de “novos sujeitos” pertencentes a um “novo espaço” imaginado, “onde a Europa começa em Portugal e não nos Pirenéus” (*ibid.*).

Ao desenvolver o argumento, Fikes aponta alguns fatores que desempenharam papel importante na normatividade do imaginário da classe média portuguesa relativamente recente. O principal fator seria a convicção generalizada de que o país havia entrado em uma nova fase, uma fase melhor. Estar inserido na Comunidade Econômica Europeia implicava em direitos e possibilidades de vida para além de uma demografia composta por classes operárias e uma pequena elite. Outro fator teria sido o aparecimento das comunidades da classe média ser, em grande parte, aferido nas estatísticas sobre os hábitos de consumo. Poder pertencer a este grupo era alimentado como um ideal tangível, na medida em que, especialmente em Lisboa, mesmo no início da década de 2000, poucas famílias portuguesas viviam fora do limiar das condições das classes operárias e sem dívidas financeiras extensivas (FIKES, 2009, p. 18)

Por sua vez, o setor bancário incentivava este ideal através do mercado de hipotecas, cujos anúncios publicitários ilustravam a ideia da família nuclear portuguesa. Entretanto, muito embora os índices sobrecarregados do mercado financeiro indicassem que poucos teriam o privilégio de viver este ideal, os anúncios sugeriam o contrário. Por conseguinte, estes hábitos sociais e a circulação da informação sobre eles eram essenciais para a representação deste novo perfil do nacional português como um cidadão da União Europeia. E finalmente, a introdução de cartões de débito e crédito estendidos a quase todas as classes da grade social, como também aos imigrantes legalizados que pudessem comprovar um emprego, contribuía muito para estas aparências. Estas possibilidades significavam que o poder de compra não mais era exclusividade da elite. Trabalhadores de baixa renda, a partir de então, também detinham o poder de compra e de financiamento (FIKES, 2009, p. 18).

Adicionalmente, em 1996 Portugal passou a fazer parte do espaço Schengen e, mais tarde em 1999, os Estados Unidos da América removeram as restrições de visto para cidadãos portugueses. No mesmo ano, o país aderiu à moeda única europeia, o euro. Nesta senda, Fikes argumenta que para além de Portugal se estabelecer como um país não mais de emigrantes econômicos, o resto da Europa do Norte e os E.U.A passaram a admitir estes cidadãos como um novo tipo de imigrante ou turista potencialmente capitalizado (2009, p. 19).

Ora, se por um lado, o argumento de Fikes nos informa sobre importantes transformações no modo como a sociedade portuguesa se via perante a Comunidade Europeia, por outro, ela derrama luz sobre como o processo de integração à Comunidade Econômica Europeia teria sido mais significativo, no âmbito social, do que o processo de democratização ocorrido em meados da década de 1970.

Como havíamos mencionado anteriormente, após as proclamações de independência nos países ex-colônias de Portugal, os acordos bilaterais³⁵ celebrados entre estes e a metrópole continuaram a vigorar. Na verdade, estes acordos, antes exclusivos a Cabo Verde, foram estendidos também aos outros países africanos de língua oficial portuguesa na década de 1970 (FIKES, 2009, p. xii).

Entretanto, enquanto o fluxo de mão-de-obra migrante continuava sendo fornecido, não havia nenhum prospecto para discussão em torno dos efeitos e consequências que as violentas guerras, cessadas abruptamente, poderiam ter sobre estas populações – os africanos migrantes e os operários portugueses no mesmo ambiente de trabalho (*ibid.*).

Segundo Fikes, a cidade de Lisboa, onde existe a maior base de imigrantes africanos, se tornou palco de ocorrências discordantes entre aqueles que se identificavam como portugueses e africanos. Estas questões, nomeadamente as experiências dos africanos face ao racismo e aos traumas da guerra, estes últimos experimentados também pelos portugueses, foram relegadas à esfera pessoal sem quaisquer políticas de intervenção por parte do estado ou da sociedade (FIKES, 2009, p. xii).

Nesta esteira, a antropóloga não nega que a simultaneidade das descolonizações ocorridas em África e o processo da democratização em Portugal possam ter causas significativas para explicar as contínuas tensões sociais que minavam as relações entre os

³⁵ Estes acordos de trocas diplomáticas consistiam no papel de Portugal fornecer assistência tecnológica a estes países e, em troca, receber mão-de-obra operária (FIKES, 2009, p. xii)

imigrantes africanos e a sociedade portuguesa nas décadas de 1980 e 1990. Contudo, ela ressalva que as delimitações que ocorrem entre estes grupos no âmbito da integração na Comunidade Económica Europeia realçam a magnitude deste processo (p. xii).

Em seu argumento, a autora defende que havia algo peculiar no modo definitivo como as pessoas experimentavam o acesso à Comunidade Económica Europeia. Este processo havia transformado as práticas cotidianas da sociabilidade entre os portugueses e os migrantes africanos e, provocado uma reconfiguração das suas trajetórias sociais de acordo com um *continuum* laboral gradativo (p. xiii).

As discrepâncias detectadas nos procedimentos e as tensões geradas em torno dos eventos concernentes ao processo culminaram em efeitos que transformavam os cidadãos em “gerentes dos migrantes” e os migrantes em “dependentes dos cidadãos”, enquanto apreendemos a cidadania como um ténue potencial que emerge em associação com o aparecimento de sujeitos selecionados cujas ações ajudam a reproduzir o *status quo* (FIKES, 2009, p. xiv).

Pois, a forma como as pessoas processavam estas iniciativas tinham impacto direto nas interações sociais entre os atores, independente da intervenção do estado. A prática da cidadania frequentemente envolvia novas formas, distanciadas e capciosas de engajar as diferenças no ambiente de trabalho, ao mesmo tempo em que a mão-de-obra fornecida pelo migrante africano estava vulnerável e alvo de precarização em função das necessidades laborais do cidadão ou da gerência do ambiente de trabalho (FIKES, 2009, p. xiv).

Contudo, na medida em que os efeitos destas conexões assimétricas estavam ligados à administração política, ao emprego e à sociabilidade cotidiana entre os atores sociais, é auspicioso procurar entender como funcionavam as estratégias adotadas pelos moradores do bairro Alto da Cova da Moura, no que tange à sua representação, através das associações locais, perante a sociedade.

3.1.3 Uma encruzilhada de “poeira étnica”

Em 1995, o bairro Alto de Cova da Moura apresentava o delineamento em forma de cogumelo (arredondado ao Leste, e recortado ao Ocidente). Os padrões de ocupação e construção do bairro, como tantos outros na área metropolitana de Lisboa, sugeriam uma ruptura na organização do tecido edificado, fazendo com que fosse amplamente referido como um enclave em contraste com a cidade.

Ana Paula Beja Horta (2000, p. 173) inicia o trabalho de campo no bairro em fevereiro de 1995. Na sua etnografia, sobre o Alto da Cova da Moura, a antropóloga identifica um processo, o qual ela denomina de “racialização do bairro”. De acordo com a sua narrativa, se observássemos atentamente poderíamos identificar duas áreas construídas distintas na sua configuração. Próximo à Rua Principal, as casas eram grandes, geralmente com uma área de jardim à frente e bem construídas. Alguns dos lotes estavam separados por muros ou cercas de metal. Algumas casas apresentavam imagens de N. Senhora de Fátima e outros santos católicos em azulejos decorativos. Outras ostentavam o nome do proprietário na fachada externa (e.g. Vivenda Nosso Lar). As ruas nesta área eram pavimentadas, muito embora sem calçadas.

Contudo, segundo a autora, na medida em que se aproximava da área sul do bairro foi surpreendida por ruas muito estreitas e sujas, “um labirinto de casas amontoadas umas nas outras”. As construções tinham dimensões variadas: umas minúsculas, outras grandes; muitas delas aparentemente inacabadas, sendo que em algumas casas, o trabalho de construção ainda estava em andamento: “o clima se encontrava envolto no som da construção, o cheiro a cimento, tijolos e escombros”. Horta afirma que havia lixo por todos os lados, na medida em que os contentores de lixo eram poucos e se encontravam todos abarrotados (*ibid.*).

Com relação à rotina no bairro, Horta descreve as atividades comerciais desempenhadas pelas mulheres, como a venda de frutas e legumes na rua, ou em pequenos estabelecimentos que também comercializavam outros produtos alimentícios (arroz, milho feijão, enlatados, refrigerantes, doces, confeitados), bebidas alcoólicas, tabaco e cigarros. Algumas mulheres vendiam roupas e tecidos africanos, enquanto outras passavam por ela em direção ao cabeleireiro ou, bem vestidas, a caminho dos empregos em Lisboa.

Horta também se refere aos idosos sentados ao sol, comendo laranjas e contando os causos da vida entre eles, enquanto observavam as crianças pequenas brincando ao seu redor. Quanto à ausência de homens adultos, explicava-se pelas jornadas longas de trabalho exigidas nos empregos mantidos na área metropolitana de Lisboa. Pois, segundo os moradores, eles saíam de manhã cedo e retornavam somente depois das oito horas da noite. Contudo, alguns deles se encontravam trabalhando na construção das suas casas no bairro. Havia muitos cafés, pequenos negócios vendendo quase tudo, “desde caixões a viagens a Cabo Verde”.

Com relação à população jovem, a autora afirma que havia muitas crianças no bairro. Estas, muitas vezes estavam na rua, brincando de construir pequenas barracas à frente de suas casas, onde guardavam os seus brinquedos (HORTA, 2000, p. 173).

Quanto à receção da investigadora pelas pessoas do lugar, percebe-se, na sua narrativa, certa inquietação na possibilidade de os moradores suspeitarem que ela pudesse ser jornalista ou agente de polícia atuando sob disfarce. No entanto, Horta atesta que não fora destrutada por ninguém. Muito pelo contrário, as pessoas a abordavam com curiosa simpatia quando desejavam saber qual era realmente a razão das suas visitas ao bairro.

Na medida em que a autora percebia a grande diversidade étnica na configuração dos moradores do bairro – portugueses brancos e afrodescendentes, cabo-verdianos, angolanos, guineenses, santomenses, e em menor número, senegaleses e zairenses – aumentava a curiosidade em saber como os diferentes grupos se relacionavam. Porém, confessa que, nas conversas mantidas com os moradores, nas quais era possível formular tais questões, as respostas dadas inicialmente eram desconcertantes e suscitavam dúvidas (2000, p. 174).

Primeiramente porque, nas narrativas, parecia não haver diferenças entre os moradores. De acordo com estes, todos se davam bem com seus vizinhos, independentemente das suas origens étnicas. Outros ainda afirmavam que ali “todas as pessoas eram iguais”. Porém, este discurso seria alterado gradualmente, na medida em que a pesquisadora ia se familiarizando com seus informantes. Eventualmente aconteciam discussões, entre os moradores em torno das relações interpessoais e das afiliações (nas associações), nas quais os envolvidos deixavam transparecer as tensões étnicas e a inveja, às vezes de forma explícita, outras, de forma dissimulada (*ibid.*).

Quando a pesquisadora passa a conviver com os moradores do bairro em uma rotina mais regular, as confidencialidades começam a surgir. A interação com as pessoas pertencentes a uma população “eticamente mista” foi revelando, de forma gradual, uma sobreposição de realidades complexas. Assim, sob os discursos permeados pelo vocabulário de igualdade e boa vizinhança percebiam-se tensões, as quais eram visíveis na configuração espacial do lugar – a exemplo das autoconstruções precárias, das casas sem janelas, dos arruamentos muito estreitos, das travessas e becos, em contraste com os jardins frontais das casas com fachadas coloridas e garagens com acesso para as ruas pavimentadas (HORTA, 2000, p. 174).

Eventualmente, outros símbolos surgiriam nas confidências dos informantes, como marcos estabelecendo uma suposta “fronteira” entre estas duas áreas. Tal como a história de que existiriam, na realidade, dois bairros diferentes em Cova da Moura separados pelo velho

moinho de vento ³⁶. Contudo, o que estava na base da produção das fronteiras sociais entre os moradores do bairro não era transparente, nem facilmente identificável. Muito pelo contrário: “em Cova da Moura existem *bué* (muitas) de estórias” (*ibid.*).

Na tentativa de entender como as fronteiras sociais eram produzidas no bairro, a autora lança mão do modelo proposto pela antropóloga Sandra Wallman (1979; 1986), no qual, duas áreas multiétnicas, pertencentes a cidade de Londres, são contrastadas em termos de estrutura e organização. Por um lado, a área ao extremo leste de Londres (*Bow*) caracterizada no modelo como tendo um sistema fechado e homogêneo, no qual a etnicidade é usada para maximizar e aceder uma ampla gama de recursos. Neste caso, as fronteiras étnicas tendem a ser mais resilientes às mudanças e oportunidades econômicas e sociais. Por outro lado, a área *Battersea* caracterizada por um sistema aberto, heterogêneo e localista, onde os vínculos locais são os princípios que regem as relações entre os moradores. Fazendo com que a manutenção da fronteira seja mais flexível e a capacidade de adaptação, maior do que em um sistema fechado (HORTA, 2000, p. 174-75).

3.1.4 Grupos étnicos: auto identificação, categorização e poder

Anteriormente, a literatura antropológica e sociológica havia usado o conceito “étnico” para referir-se aos estudos sobre os países em desenvolvimento. A partir de meados de 1960, o conceito foi (re)apropriado como uma ferramenta relevante para as análises sobre as sociedades modernas industriais. A publicação da colecção de ensaios *Ethnic Groups and Boundaries* (BARTH, 1969) foi registrada como um ponto de virada para a modernização do conceito.

De acordo com Shukra (1998), até então, a literatura antropológica tinha-se apoiado em definições baseadas principalmente sobre os traços evidentes de um grupo. Com Barth, a ênfase do conceito muda de uma percepção do observador externo sobre o conteúdo de um grupo para considerações mais subjetivas.

Entretanto, o argumento de Barth chama atenção para dois pontos importantes: primeiro, ele sugere que é melhor definir um grupo étnico na base da sua auto identificação, considerando a dimensão subjetiva do reconhecimento e da autoconsciência do grupo; segundo, ele defende que é necessário focar nas fronteiras entre os grupos, em detrimento do conteúdo ou da construção de grupos particulares. Barth foi assim responsável por mudar a ênfase das

³⁶ As ruínas de um antigo moinho situam-se na área Centro-ocidental do bairro, na Rua do Moinho. Esta rua é traçada em paralelo à Rua Principal e se estende desde a Travessa do Outeiro até a Rua da Palmeira, na área Norte de Cova da Moura.

características do grupo para a forma, segundo a qual, as fronteiras que os diferenciam são gerenciadas (SHUKRA, 1998, p. 51)

Posteriormente, na década de 1980, o conceito “grupo étnico” veio a ocupar lugar de destaque nos debates realizados entre ativistas negros e acadêmicos. Estes discutiam a relação existente entre os fatores de “raça” e de “classe” na construção das identidades políticas e das transformações sociais (MILES, 1982 citado em SHUKRA, 1998, p. 51).

Consequentemente, vários antropólogos continuaram a desenvolver os aspectos subjetivos que enfatizam outros critérios para a identificação do grupo étnico urbano. Nesta senda, as controvérsias incluíam conceitos escorregadios, tais como, “grupo étnico” e pesquisas sobre “relações étnicas”. Contudo, Wallman (1986) desenvolve a ênfase, que Barth coloca nos fatores subjetivos, argumentando que os grupos étnicos são definidos através de uma “construção social da diferença”, ou seja, é através da percepção e da atribuição de significado à diferença, que se forma a base da etnicidade (citado em SHUKRA, 1998, p. 52).

Para Horta (2000), a relevância da análise de Cova da Moura segundo o modelo *Bow/Battersea*, justifica-se principalmente pela sua falta de consistência com os dois sistemas anteriormente propostos. Contudo, ela procede formulando a questão: como os fatores estruturais afetam as relações étnicas na comunidade?

Na sequência, apresenta uma breve discussão sobre o impacto de pontos estruturais importantes do ambiente social do bairro durante a década de 1990. Durante a discussão a autora disserta sobre a população, o agrupamento étnico, a renda, as oportunidades de emprego, as opções de habitação e a afiliação nas associações locais, as opções políticas e os padrões de mobilidade (2000, p. 175).

Nesta esteira, com relação a estrutura populacional, vários fatores dificultaram as estimativas sobre a população. As construções noturnas, a ocupação múltipla, a presença de um crescente número de migrantes indocumentados e a alta mobilidade entre os moradores implicavam na impossibilidade de computar o número exato de moradores. As estimativas oscilavam entre 6.000 a 10.000 moradores.

Contínuos fluxos de novos imigrantes acentuavam a heterogeneidade étnica da população, na medida em que, para além dos imigrantes provenientes dos PALOP, em Cova da Moura agora residiam zairenses e senegaleses, como também, brasileiros e leste europeus (russos e romenos). Com relação aos padrões de concentração residencial, a população tendia

a agrupar-se de acordo com as fronteiras étnicas. Na área mais desprivilegiada (sul) estava concentrada 90% da população africana ou descendente. Por sua vez, na área ao Norte, a proporção entre os cidadãos de nacionalidade portuguesa (migrantes internos e repatriados) e a população imigrante africana e de descendentes era de 50% (HORTA, 2000, p. 175).

Os níveis de rendimento entre os moradores apresentavam uma sobreposição à divisão espacial. Geralmente o grupo constituído por migrantes internos e repatriados detinham as melhores condições de emprego, e consequentemente, melhores condições de vida. Contudo, havia uma grande variedade de oportunidades de emprego dentro e fora do bairro. Microempresários, empresas domésticas e firmas de subcontratação estabelecidos no bairro, ofereciam uma variedade de opções de empregos aos moradores. No exterior do bairro, os moradores estavam concentrados nas firmas de construção civil e na indústria de prestação de serviços e limpeza (*ibid.*, p. 176).



Figura 10: Vista Panorâmica do lado Sul do Bairro. Na parte inferior esquerda da imagem consegue-se ver os telhados da creche a Árvore, no centro da imagem, parte do bairro e ao fundo o bairro de Alfragide.

Segundo Horta, a inexistência de um *stock* de apartamentos públicos em Cova da Moura acentua a carência habitacional. As escassas vagas existentes variam de acordo com a área residencial. Curiosamente, a prática do aluguel era mais intensa na área sul do bairro, onde o padrão de ocupação era multifamiliar, e praticava-se o aluguel de “partes de casa”. Até 1997, a maioria das populações imigrantes em Portugal não tinha direito ao voto. Somente durante o governo socialista (1995-1999), a possibilidade do voto dos imigrantes de nacionalidade estrangeira nas eleições locais foi concretizada, a partir de 1996 (Diário de Notícias, 15 de junho de 2017). Antes de 1997, somente os cidadãos portugueses moradores do bairro detinham o

direito de voto e o total destes tendia a votar de acordo com os seus interesses particulares (HORTA, 2000, p. 176).

A análise comparativa dos processos sociais vividos no bairro revela que as formas como os meios de subsistência eram organizadas desafiavam a qualificação do bairro como uma comunidade cuja manutenção de fronteiras dependia de um sistema fechado. A autora defende que as lógicas da etnicidade e do localismo podem ser úteis para explicar diferentes estratégias de vida, se levarmos em consideração os “subsistemas” de organização existentes. Assim, em certos contextos, a etnicidade ganha saliência, ao passo que, em outros, o localismo emerge como o maior fator estruturador. Porém, em outros contextos, ambas as dimensões são igualmente importantes (HORTA, 2000, p. 176).

Contudo, voltando ao exemplo do Clube Desportivo de Cova da Moura, a afiliação ao mesmo costumava ser restrito aos moradores brancos. Mas, nos anos 1990, qualquer morador do bairro poderia afiliar-se. Contudo, quando se tratava de uma posição no conselho diretivo, as fronteiras étnicas eram notavelmente reforçadas, e as práticas de exclusão eram desmascaradas. Esta situação nos leva a ponderar que, neste sentido, a afiliação não era concretizada somente pelo estatuto de morador, mas sim, através da origem étnica do indivíduo. A produção da diferença implicava em um duplo processo de inclusão e exclusão. Se, por um lado, existia a noção de identificação de grupo baseada na percepção de características de origem imutáveis, por outro lado, também havia um processo de exclusão daqueles percebidos como sendo diferentes e “inferiores”. Pois, quando os marcadores categóricos de identidade (como raça ou traços culturais) são impostos, as fronteiras étnicas são endurecidas e limitam, de forma severa, o uso potencial da etnicidade como um recurso social por aqueles que foram objeto de tal imposição categórica. Assim, na ótica de Wallman, a formação de fronteiras étnicas não se trata apenas de atribuições de cada um dos lados, mas sim, resultados de um processo duplo de identificação grupal interna e categorização externa (*ibid.*, p. 177).

Por sua vez, o antropólogo brasileiro Wilson Trajano Filho, na sua arrojada tese de doutorado – *Polymorphic Creoledom: The “Creole” Society of Guinea-Bissau* (1998) – aborda o debate teórico em torno do conceito etnicidade³⁷, retendo somente a ideia de que é um fenômeno relacionado com a problemática da diferenciação social. Na condição de que pode

³⁷ Segundo este autor, o conceito de etnicidade seguiu a mesma trajetória distorcida frequentemente traçada por outros conceitos fundamentais na antropologia, tais como cultura e estrutura social. Uma trajetória que pode ser descrita como uma via para a saturação do conceito – por conter tantos significados, acaba por significar muito pouco (1998, p. 70).

ser apropriado somente em contextos específicos marcados pela presença de várias unidades étnicas e uma unidade abrangente, a qual, tem como exemplo paradigmático o estado-nação contemporâneo. Estas unidades são constituídas pela articulação de três elementos: identificação, categorização e poder (p. 71).

Na esteira de Trajano Filho, a etnicidade é, por um lado, o resultado da construção subjetiva de fronteiras sociais, as quais determinam um grupo com uma identidade social (BARTH, 1969). Por outro lado, também pode ser objetivamente constituída por uma ação classificatória externa ao grupo (HANDELMAN, 1977), podendo ser gerada por grupos da mesma natureza, ou produzida por uma unidade abrangente (citados em TRAJANO FILHO, 1998, p. 71).

O regime colonial estabelecido pelas potências europeias na África, a partir do final do século XIX e durante grande parte do século XX, é um excelente exemplo a ser considerado como um proeminente fabricante de etnicidades por meio das categorizações elaboradas por oficiais coloniais e antropólogos. E neste caso, introduz-se um terceiro elemento – o poder. Segundo Trajano Filho, devido ao grande diferencial de poder entre o colonizador e o colonizado, o processo de categorização, aplicado ao longo do tempo, acabou por ser assimilado pelo grupo categorizado como forma de identificação (*ibid.*).

Isto levanta uma importante questão em torno da manifestação evidente do fenômeno étnico na diáspora e na África contemporânea. Naquelas regiões conhecidas como “bordas da África” situadas nas margens geográficas do continente, espalhadas pelos Oceanos Atlântico e Índico – cuja africanidade é frequentemente contestada no âmbito da cultura popular e nos debates acadêmicos – (MBEMBE, 2001, citado em SANSONE, 2012, p. 1). E na América Latina, onde a África tem sido parte da construção da cultura negra, da cultura popular e de um novo sistema religioso “sincrético”, como também do imaginário associado à nação moderna, à modernidade e ao modernismo (SANSONE, 2002, p. 249).

Miguel Vale de Almeida (2005) argumenta que em virtude da historicidade do colonialismo, as sociedades cabo-verdiana, brasileira, e portuguesa constituíram-se mutuamente, fazendo uso das categorias ancoradas na concretude das experiências sociais e econômicas nas quais viveram. Ao avaliar a situação contemporânea nestes três contextos, o autor invoca “o fantasma do africano negro e de como lidar com ele, a sua corporalidade, a sua cultura e a sua herança” (p. 44-45).

Segundo Vale de Almeida, devido a posição de “potência” colonial atribuída ao Estado português, foi possível a construção de um discurso no seio da sociedade portuguesa, através do qual pôde-se manter as fronteiras simbólicas, e até certo ponto, as fronteiras físicas fechadas. As questões concernentes à gestão da diferença, da desigualdade e da miscigenação eram remetidas para as colônias. Durante este processo, o negro foi construído como “colonizado-lá-longe”, na medida em que o processo de miscigenação português funciona ideológica e materialmente de acordo com uma via de mão única:

“Os outros absorvem traços (e sangue) portugueses, os portugueses não absorvem nada de ninguém – a não ser os produtos culturais tidos por inócuos e consumíveis, como a comida ou a música” (VALE DE ALMEIDA, 2005, p. 45).

Os desafios contemporâneos enfrentados pela sociedade portuguesa, nomeadamente: a transição da ditadura para a democracia; a transformação de país de emigração em país de imigração; e finalmente, a adesão à Comunidade Económica Europeia estão inseridos em um processo estrutural de redefinição identitária. Contudo, segundo Vale de Almeida, as narrativas em torno do projeto de identidade nacional parecem não conseguir se desligar das formulações históricas mais profundas (*ibid.*, p. 46).

Com efeito, Alves (2013, p. 13 citando DUSSEL, 1993 e TROUILLOT, 1995) argumenta que houve o apagamento da presença negra, a invisibilização do papel dos negros e negras como agentes históricos. O mito da modernidade, o qual é responsável pela ocultação da violência que o constitui, pelo silenciamento ou a criminalização das narrativas de protesto, pela subordinação das vozes dos pensadores que contestaram o processo colonial, é o mesmo mito que edifica o projeto de construção dos Estados-nação e das democracias liberais do Ocidente como espaços de emancipação, progresso e tolerância.

Como alternativa, o projeto da lusofonia, enquanto ingrediente de um movimento global e hegemônico de celebração da diversidade (KEITH, 2002 citado em Alves, 2013, p. 25) reconstrói as comunidades coloniais e a sua hierarquia simbólica, enquanto desmaterializa o negro. Aquele que não existe a não ser como a diluição de si mesmo em outras categorias como: *crioulo* e/ou *afrodescendente*. Assim, de acordo com Vale de Almeida:

“O ‘fantasma negro’ reaparece na dificuldade da sociedade e do Estado portugueses em encarar a hibridização da sociedade nacional ou sequer sua multiculturalização, ao mesmo tempo que o discurso da identidade histórica nacional se reformula como fantasmagoria positiva sobre a criação de *híbridos* no Brasil e em Cabo Verde” (2005, p. 46 grifo meu).

Portanto, neste contexto, a nossa crítica fundamenta-se principalmente nos processos de marginalização dos imigrantes africanos e seus descendentes (portugueses) na sociedade

portuguesa, na medida em que percebemos a construção de margens na configuração social do bairro não como um processo fortuito, muito pelo contrário, bastante explícito. Os processos de marginalização que resultaram na formação dos bairros de gênese ilegal são consequência de uma estrutura de práticas políticas e culturais específicas que regulam, governam e “normalizam” os espaços discursivos e representacionais (HALL, 1996, p. 443) da sociedade portuguesa com relação às populações migrantes e grupos internos minorizados.

Esta estrutura de práticas de exclusão está na base do sistema de dominação colonial e historicamente criou as condições para a existência de formas de resistência desenhadas para desafiar e, quando possível, transformar os regimes dominantes de representação. Entretanto, como argumenta Hall (*ibid.*, p. 446), na medida em que o racismo opera na construção de fronteiras simbólicas intransponíveis entre categorias racialmente constituídas, é um sistema de representação tipicamente binário. Neste sentido, delimita e tenta fixar constantemente a naturalização da diferença entre pertencimento e alteridade.

Nesta situação fronteiriça, segundo Hall, emerge o que Gayatri Spivak³⁸ denomina de “violência epistêmica” – inerente à construção eurocêntrica dos discursos sobre o Outro: do imperialismo, dos colonizados, do Orientalismo, do exótico, do primitivo, do antropológico e do folclore. Consequentemente, as estratégias do discurso antirracista têm sido baseadas frequentemente em uma dinâmica de inversão, no sentido de que procura reverter a “estética maniqueísta” do discurso colonial. Contudo, a violência epistêmica, como nos alerta Spivak (1987) é uma faca de dois gumes. Ela acontece em ambas as vertentes do embate e funciona de acordo com um processo de cisão em ambos os lados da divisão – aqui e acolá (cf. NANDY, 1983). Na esteira de Stuart Hall, é neste sentido que a questão *fanoniana* não gira somente em torno da “pele negra”, mas também das “máscaras brancas” – a internalização do *self*-como-o-outro (HALL, 1996, p. 446).

Ora, no contexto do bairro Alto de Cova da Moura, como observa Horta, se em certos casos, o pertencimento étnico podia anular os laços locais, em outras situações, a identificação com o local era um fator determinante para a interação social. E neste sentido, semelhante à forma como acontece nas sociedades crioulas, nas quais existe um processo de incorporação de pessoas e valores em uma unidade social híbrida e ambígua (TRAJANO FILHO, 1998, p. 80), “com fronteiras porosas, as quais permitem a emergência de identidades duplas e a transição de pessoas entre totalidades sociais diferentes” (p. 101), para além das atribuições étnicas e do

³⁸ Gayatri C. Spivak. (1987). *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics*, Methuen.

localismo. Neste caso, os universos sociais e culturais, cabo-verdiano, guineense, santomense, português etc.

Segundo Horta, durante a década de 1990, os moradores mais antigos já se referiam ao intenso fluxo de imigrantes como o principal fator causador da erosão dos laços de vizinhança, os quais estavam sujeitos a pressões demográficas, econômicas e sociais. A natureza cambiante dos padrões de sociabilidade implicava em um processo de desterritorialização e de ocupação do bairro (2000, p. 178).

Como mencionamos anteriormente, durante a década de 1960 a maioria dos imigrantes eram homens – operários e trabalhadores semiqualeificados. Na década de oitenta, as suas esposas e filhos vieram se juntar a eles. Fikes (2009) argumenta que o perfil da mulher cabo-verdiana (próativa e acostumada a exercer atividades comerciais ou a trabalhar fora de casa) causou estranhamento na sociedade portuguesa, na medida em que algumas delas (as peixeiras) começaram a trabalhar em atividades antes desempenhadas por homens.

Horta reitera que muitas moradoras estavam engajadas em atividades comerciais no bairro no intuito de suplementar a renda familiar. Isto acontecia mesmo nos casos em que estas mulheres mantinham empregos fora do bairro ³⁹. Manter boas relações com todos era imprescindível para garantir o sustento das suas atividades no bairro. Neste sentido, o apoio mútuo (*juntá mōn*) e as relações de vizinhança não conflituosas eram muito valorizadas entre os moradores, muito embora o investimento social nos laços locais estivesse quase sempre carregado de tensões (HORTA, 2000, p. 178).

As constantes mudanças na demografia e a heterogeneidade da configuração identitária dos moradores do bairro, ao longo do tempo, influenciaram os vínculos locais, na medida em que novas solidariedades eram formadas, com novos vizinhos e novas amizades eram estabelecidas, resultando em novas fragmentações. As redes de relação sociais antes consolidadas na base do compadrio, dos laços de prioridade da família extensa e do lugar de origem são transformadas, às vezes enfraquecidas, pelos novos padrões de trabalho e exigências da vida urbana no geral.

³⁹ Com relação ao protagonismo das mulheres no desempenho das atividades econômicas nas sociedades africanas e crioulas vide Rodney (1970); Hampâté Bâ (2013 [1992]); Trajano Filho (1998); Grassi (2003; 2007); Lobo (2007); Semedo (2010); Monteiro (2015).

Na década de 1990, as condições de vida sofreram melhorias e acentuaram a competição econômica entre os moradores do bairro. Segundo Horta, existem vários fatores que podem ter influenciado as rivalidades entre os moradores. Primeiro, a maioria dos moradores emigraram por razões econômicas. Assim, a melhoria das condições de vida e o sucesso econômico tomaram proporções importantes na forma como os indivíduos se comparavam aos outros. Em segundo lugar, a maioria dos migrantes se engajaram na indústria. Os homens na construção civil, e as mulheres no ramo de serviços e de limpeza. Neste sentido, quaisquer diferenças no sucesso econômico eram facilmente notadas e/ou invejadas pelos pares (melhorias nas casas, a compra de automóveis, viagens etc.). E, em terceiro lugar, muitos moradores trabalhavam nos sectores informais da indústria de construção civil. Nestes sectores do mercado de trabalho, a instabilidade e a volatilidade são bem conhecidas. As disputas em torno de subcontratantes mais confiáveis e honestos era um traço comum aos moradores do bairro (2000, p. 179).

Contudo, de acordo com Horta, apesar das tensões e das transformações nos padrões sociais, a grande maioria dos moradores ainda valorizavam o fortalecimento dos laços de vizinhança. Para muitos, estes laços proporcionam um sentimento de pertença, apoio e identidade dificilmente alcançado no *mainstream* da sociedade portuguesa (*ibid.*).

Ao analisar os “subsistemas” de ocupação desenvolvidos no bairro, a autora argumenta que as redes étnicas e familiares se revelaram de extrema importância para a gerência dos contratos de trabalho. Principalmente aqueles contratos de trabalho no estrangeiro (em outros países da Comunidade Europeia) geralmente com emprego nas indústrias de serviços e construção. Entretanto, Horta ressalva que era muito comum, entre os moradores, a partilha de recursos e informações importantes independentemente dos seus vínculos étnicos e familiares. A estrutura da economia informal levava em consideração tanto as formas consolidadas de localismo, quanto as atribuições étnicas. A autora afirma que o mercado dos empregos informais sofreu uma expansão significativa, de forma que em 1998 havia uma quantia aproximada de meia centena de empresas subcontratantes no bairro. Estas recorriam a ambas as estratégias de contratação: atribuição étnica e localismo. As redes de familiares e de amizade eram maximizadas tanto quanto os contatos locais entre os moradores, e de certa forma, transcendia para outros bairros próximos a Cova da Moura (HORTA, 2000, p. 180).

De acordo com as necessidades do mercado, tanto as empresas contratantes como os operários procuravam rentabilizar uma variedade de contatos no intuito de tirar vantagem de cada oportunidade de ganhar a vida. Neste contexto, redes sociais extensas e porosas garantiam a sobrevivência do mercado informal de trabalho. Contudo, segundo Horta, muito embora os

requisitos para contratação não fossem rigidamente estabelecidos, a estrutura das opções de emprego informal disponíveis era crucial para o estabelecimento de vínculos relacionais em um ambiente heterogêneo e multiétnico (neste caso, fronteiras étnicas com extrema permeabilidade) (*ibid.*, p. 181).

Com relação à crítica ao paradigma da etnicidade, Horta argumenta que o modelo de Wallman se abstém de abordar a questão das desigualdades do poder e as formas como os processos de categorização estão implicados na criação de fronteiras. Citando Richard Jenkins (1986), Horta afirma que essa abstenção constitui uma das maiores fraquezas do paradigma da etnicidade, na medida em que não há distinção entre as categorizações raciais e étnicas (HORTA, 2000, p. 181).

Por sua vez, Andreas Wimmer (2008, p. 979) procura compreender quais fronteiras étnicas são relevantes para as estruturas das redes de relações sociais e ao acesso dos recursos que eles habilitam. Segundo Wimmer, enquanto alguns grupos étnicos se fecham totalmente e se protegem de *outsiders*, em outros casos, o fluxo de relações atravessa facilmente estas fronteiras. Algumas vezes as fronteiras étnicas são associadas a altos níveis de discriminação e exclusão; outras vezes, estas fronteiras não têm importância nos casos de contratações e despedimentos, matrimônios e divórcios, amizades e disputas.

Neste sentido, Wimmer questiona: qual é a melhor forma de organizar e descrever a variedade de consequências sociais da etnicidade?

Richard Jenkins (1994 citado em WIMMER, 2008) propõe a distinção entre uma categoria étnica, a qual pode ser inteiramente imposta por *outsiders* poderosos e está associada com alto grau de discriminação e exclusão, e um “grupo étnico”, por sua vez, baseado em a auto identificação e um sentimento compartilhado de pertença. Contudo, a distinção entre grupo e categoria não é uma questão de princípio, como Jenkins argumenta, as categorias impostas podem ser aceites como categorias de auto identificação e assim se transformar em um grupo (p. 980).

Um exemplo interessante é o caso apresentado por James Ito-Adler (1980 citado em CORNELL & HARTMAN, 1997, p. 194), com relação ao caso dos cabo-verdianos que migraram para Massachusetts (EUA), no início do século XX, antes da independência de Cabo Verde (1975). Segundo Ito-Adler, a maioria destes novos migrantes se viam como cabo-verdianos ou portugueses. Contudo, aos olhos da população local eles não se encaixavam na categoria de portugueses por serem negros. Havia incerteza por parte dos habitantes de

Massachusetts sobre como classificar os cabo-verdianos – um povo negro falante do Português – contudo, devido a importância da raça na cultura americana, localmente estes migrantes eram chamados pelos locais de negros (*black*).

Esta classificação não teve grande efeito nos imigrantes, aqueles que nasceram e cresceram em Cabo Verde e formaram a sua identidade ainda na terra natal. Entretanto, nos seus filhos que nasceram nos EUA, esta classificação teve um efeito revelador (*telling effect*). A segunda geração, a qual cresceu, frequentou a escola e construiu sua vida entre as mensagens classificatórias e tensões raciais nos Estados Unidos. De acordo com Ito-Adler, a segunda geração de cabo-verdianos, de acordo com as práticas da população dominante local, também se viam como negros (p. 195), mesmo quando os seus pais enfatizavam veementemente a sua identidade nacional no intuito de contrariar o estigma da negritude (WIMMER, p. 980).

Assim, segundo Wimmer, se a etnicidade pode ser ambos uma categoria (imposta por *outsiders*) e um grupo (adotado pelos seus membros), a distinção dicotômica perde seu valor. Neste caso, seria mais compreensível substituir as dicotomias por um contínuo variável (*ibid.*).

Nesta ótica, as narrativas de travessia de fronteiras, ou da aceitação de indivíduos diferentes ao grupo podem ilustrar como um mercado de trabalho racializado configura opções de emprego e processos de fronteiras étnicas. De forma irônica, segundo Horta (2000, p. 181), atitudes racistas e categorizações grupais permitiram a construção de fronteiras estrategicamente mais permeáveis por parte dos moradores do bairro. Neste contexto, a incorporação de indivíduos estranhos a um grupo étnico pode ser traduzida como a manipulação habilidosa das formas dominantes de categorização e discriminação.

Na conclusão do argumento em torno do uso do modelo *Bow/Battersea* de Wallman, Horta afirma que os princípios de fronteira não coincidem com o sistema localista e nem com grupos étnicos urbanos. O modelo de Wallman não foi satisfatório para lidar com as complexas interações entre etnicidade e localismo no bairro Alto Cova da Moura. Por conseguinte, os contextos étnicos e locais são otimizados, as redes de relações nacionais e internacionais são fortalecidas e os recursos são obtidos a partir de uma multiplicidade de fontes.



Figura 11: Mural pintado por um grafiteiro brasileiro conhecido como Utopia, homenageando a festa do Kola San Jon e a instituição do *djunta môn*. Este espaço foi denominado de Pracinha do Kola, fica junto ao Jardim das Amas, no largo do Outeiro.

Assim, as fronteiras podem ser ampliadas estrategicamente para maximizar as oportunidades econômicas e sociais. Finalmente, os comportamentos sociais interétnicos precisam ser compreendidos em termos de relações de poder. A imposição de marcadores culturais e fenotípicos em um grupo de pessoas traz à tona as relações de dominação, as quais estão implicadas nos processos de fronteira. Assim, a construção de fronteiras resultou de um processo de categorizações étnicas e raciais, transformando-se em uma arena de lutas entre aqueles que têm o poder para impor as atribuições e aqueles que estão sujeitos a tal imposição (2000, p. 182).

3.1.5 Crioulização e transnacionalidade

Wilson Trajano Filho (1998; 2003), ao esclarecer o uso que dá à locução “processo de crioulização”, define:

“Um fenômeno sociolinguístico, a crioulização é consequência de um determinado tipo de compromisso alcançado por grupos pertencentes a comunidades de fala não somente diferentes, mas econômica e socialmente desiguais – o que pressupõe uma interdependência e um relativo equilíbrio de forças entre as partes envolvidas (...) E juntamente com as mudanças linguísticas que resultam em uma língua crioula, a crioulização também implica invariavelmente um processo de mudança cultural resultado de um intrincado fluxo de valores, práticas, saberes, crenças e símbolos que dá luz a uma entidade social terceira: uma unidade internamente heterogênea que emerge do compromisso social e linguístico alcançado pelas sociedades que participaram do encontro original” (TRAJANO FILHO, 2003, p. 3).

De fato, o autor argumenta que apesar deste compromisso social, esta categoria não é fechada nem exclusivista. Não deve ser interpretada como um grupo de elite, uma classe social e nem como o resultado do processo de urbanização. É uma categoria que emerge como um resíduo decorrente dos processos de categorização objetiva. E neste caso, sendo residual, ela

abrange o excesso daquilo que não poderia ser propriamente determinado pelo tipo de pensamento que produz etnicidades através de categorias essencializantes (1998, p. 80-81).

Se levarmos em consideração o caso da língua crioula de base portuguesa que surgiu na África Ocidental, com variantes faladas na Guiné-Bissau, em São Tomé e Príncipe, no Sul do Senegal e nas ilhas de Cabo Verde devemos entender que a origem desta língua pressupõe o contato intensivo e regular entre populações com diferentes tradições culturais e línguas variadas. Tomando como exemplo, o caso da Guiné-Bissau, o crioulo convive com o português e com várias línguas africanas faladas no país, sendo o crioulo a língua materna da maioria dos moradores dos centros urbanos (Bissau, Cacheu, Farim e Bolanha) e a segunda maior língua da maioria dos guineenses. Já no caso de Cabo Verde, o crioulo convive com o português apenas. As línguas africanas que participaram da sua constituição se perderam (TRAJANO FILHO, 2003, p. 3).

Em Portugal, mais precisamente no bairro Alto da Cova da Moura, diversas variantes do crioulo de Cabo Verde (e.g. *badiu e sampadjudus*) convivem com a língua portuguesa e, em menor intensidade, com o crioulo da Guiné-Bissau e São Tomé Príncipe (também variantes da língua crioula de base portuguesa). Eventualmente, também se escuta o francês, o inglês, o árabe, o wolof entre outras línguas faladas pelos imigrantes de diversas nacionalidades.

Esta impressionante diversidade também pode ser notada no vestuário, na culinária, na prática religiosa e na música. Por exemplo, nos finais de semana os imigrantes africanos praticantes do Islão se vestem a rigor. Os homens vestem *bubus* e as mulheres usam o véu.

Para além desta heterogeneidade cultural, deve-se levar em conta que a maioria dos moradores do bairro é de origem cabo-verdiana, mais especificamente da ilha de Santiago. Neste sentido, é compreensível que a variante *badiu* do crioulo de Cabo Verde seja a língua falada pela maioria da população do bairro, para além do português.

Durante o trabalho de campo, pude perceber esta interessante relação que os moradores de diferentes origens estabelecem com a variante *badiu* do crioulo de Cabo Verde. No caso dos portugueses descendentes de imigrantes africanos esta é a variante mais falada. Presenciei vários casos, nos quais filhos de guineenses, angolanos, portugueses e cabo-verdianos (*sampadjudus*) se comunicam usando a variante *badiu* do crioulo. Refira-se aqui que a variante falada em Cova da Moura, como mencionamos anteriormente, aglomera outras expressões idiomáticas de outras variantes linguísticas.

O Kriól de Kova M ⁴⁰ é o rótulo atribuído a esta modalidade linguística pelos falantes. Implica não somente identidade linguística, mas abrange outras dimensões no âmbito da representatividade dentro do universo Rap Kriól, estilo musical e poético bastante apreciado pelos jovens em Portugal, Cabo Verde e em várias partes do mundo globalizado, e no vestuário, a exemplo do ambicioso projeto do Bazofó – Conscious Clothing idealizado e executado por Vítor Sanches e Tia Alice (<https://www.bazofó.com/pt/sobre/>).

3.1.6 Identidade cabo-verdiana e auto-organização

Cuberos-Gallardo (2017) argumenta que, desde a formação do bairro, a identidade cabo-verdiana funcionou como um recurso importante na articulação das estratégias de luta dos moradores – aqui, consideramos a identidade como um evento que compreende o fluxo das experiências de vida dos sujeitos, para além de uma série abstrata de oposições distintas.

De acordo com este autor, a representatividade da identidade cabo-verdiana foi abraçada desde a formação do bairro. Este processo dotou os moradores de um critério de coesão e de limites grupais definidos. Contudo, a trajetória proporcionou a adoção de códigos próprios e referentes compartilhados. Na medida em que os processos de mobilização dos moradores foram sistematicamente reforçados desde as suas origens pelo recurso às tradições e modos de sociabilidade das ilhas de Cabo Verde (*ibid.*).

De fato, uma das características comuns que podem ser encontradas nos textos produzidos sobre os imigrantes cabo-verdianos em Portugal gira em torno da identidade cultural. Sempre se escreveu sobre a música cabo-verdiana e a sua diversidade, a língua crioula, a culinária, as confraternizações familiares e os modos de auto-organização. Como é o exemplo do *djunta môn*: um sistema de prestação de ajuda voluntária entre particulares que implica na obrigação, de quem recebe a ajuda, em devolvê-la em condições semelhantes (CUBEROS-GALLARDO, 2017, p. 243).

No caso do bairro Alto da Cova da Moura, as lutas para garantir as infraestruturas básicas para os moradores sempre foram muito duras. A população cabo-verdiana que se encontrava em crescimento, desde o início, participou da Comissão de Moradores do bairro sem protagonismo, o qual inicialmente girava em torno dos moradores portugueses, retornados

⁴⁰ As questões em torno do gosto musical e identidade, das tensões inter-geracionais e o descarte do contexto da lusofonia estão relacionados com processos de construção de identidade contemporânea emergente entre os cabo-verdianos na diáspora globalizada, a qual passa por uma transformação histórica e se diversifica na era pós-colonial. Para um aprofundamento neste assunto vide: Sieber (2005); Pardue (2016).

e uma suposta pequena elite africana. Como vimos anteriormente, na medida que as poucas melhorias realizadas no bairro eram seletivas, os cabo-verdianos começaram a se sentir ignorados e suas reivindicações secundarizadas dentro da associação.

Na medida em que as negociações eram monopolizadas pelos membros dirigentes da Comissão de Moradores, de acordo com os seus interesses próprios, e através de relações de clientelismo com as entidades de administração municipal, os moradores cabo-verdianos compartilhavam uma sensação de abandono. Deste modo, perante a impossibilidade de canalizar as suas demandas através da Comissão de Moradores, optaram por formalizar a Associação Cultural Moinho da Juventude, que como demonstra no nome, possui, desde a sua fundação em 1987, um viés cultural. Na luta para reivindicação de direitos, e na ativação de processos culturais na construção da identidade do bairro.

Cuberos-Gallardo defende que a associação nasce em resposta a uma situação duplamente conflituosa: uma de raiz externa, que levou os moradores a se organizarem na defesa das suas demandas frente às instituições do governo que não os atendia; e a outra de caráter interno, que os levou a confrontar a situação de abandono, formando a sua própria associação no sentido de fazer frente a uma população mais antiga no bairro, etnicamente portuguesa, que não assumia a urgência das suas necessidades (2017, p. 245).

De acordo com o autor, esta confluência de fatores proporcionou à população do bairro a ativação de um processo de auto-organização no qual as carências de infraestruturas materiais foram sistematicamente emparelhadas com a reivindicação da sua identidade cultural diferenciada – as tradições de Cabo Verde (*ibid.*).

Deste modo, no texto que aborda o trajeto histórico da associação (capítulo III) ser-nos-á possível identificar dois grupos ⁴¹ que desempenham papéis extremamente importantes na concretização de objetivos voltados tanto para a vida interna e das relações entre os moradores de diferentes origens, como também na luta de enfrentamento aos desafios impostos pelas forças e processos institucionais externos que procuram interferir no destino do bairro: o grupo de batuko Finka Pé (1989) e o grupo de Kola San Jon (1991). Evidentemente, não podemos

⁴¹ Durante o período de trabalho de campo e da revisão bibliográfica sobre a história do bairro tomamos conhecimento, através de fotografias expostas na sede da associação, de um grupo de Tabanca acolhido pela ACMJ anteriormente, e vários grupos de dança também sediados na associação. Os músicos cabo-verdianos que residem no bairro, ou operários que praticam a música como *hobby* sempre realizam noites de música cabo-verdiana nos restaurantes do bairro, os quais estão contemplados no projeto Sabura também iniciativa da associação. Entretanto, durante a época de realização deste trabalho, as condições favoreceram um recorte enquadrando a festa, o grupo de Kola San Jon e algumas referências pertinentes ao grupo de Batuko Finka Pé, ambos de Cova da Moura.

deixar de notar o poderoso movimento musical urbano Rap Kriól que vigora em Portugal, do qual, um dos “quartéis gerais” mais proeminentes opera as suas bases a partir do estúdio de gravação mantido nas dependências da ACMJ.

Considerando, mais uma vez, a trajetória do bairro Alto da Cova da Moura, o potente processo de auto-organização protagonizado pelos moradores funciona como resposta à inoperância das instituições políticas portuguesas que naquela época (década de 1980) recusavam-se a atuar no bairro e assim responder às exigências/carências decorrentes.

Toda esta atitude de passividade por parte das instituições públicas foi sendo percebida, pela maior parte dos moradores e pela associação, como uma afronta e uma forma de discriminação institucionalizada. Nesta esteira, segundo Cuberos-Gallardo, em 1993 quando o bairro foi excluído do Programa Especial de Realojamento (PER), tal sentimento de abandono por parte das instituições e da sociedade portuguesa como um todo agravou-se.

O Programa Especial de Realojamento (PER – Decreto-lei n.º 163/93 de 7 de maio), tal como um número significativo de decretos-lei anteriormente legislados no âmbito da habitação social em Portugal ⁴², tinha o objetivo de erradicar os núcleos de autoconstrução precária e alterar, de forma radical, o desenho das periferias de Lisboa e Porto. As medidas almejavam o realojamento de todos os moradores destes bairros nos projetos de habitação social.

De acordo com Alves (2013), o programa havia sido alvo de críticas da parte da sociedade civil e da academia desde a sua concepção. Os debates contribuíram, através de um discurso analítico e multidisciplinar, para a construção de um campo discursivo e de negociações que permanece, e que permite olhares a partir de diferentes pontos de vista.

De acordo com Silva e Correia (1988, citados em HORTA, 2000, p. 111) a legislação nacional sobre habitação era altamente centralizada e inadequada. As estruturas técnicas administrativas eram deficientes, fatores que restringiam a intervenção dos governos locais nos planeamentos urbanos e habitacionais.

Em plena década de 1990, no Município da Amadora, as estratégias de habitação local tinham sido desenvolvidas menos em acordo com um programa coerente de reabilitação urbana, do que em resposta às situações de crise enfrentadas devido ao *boom* populacional imigrante.

⁴² As políticas de habitação social em Portugal são inauguradas em 1918, durante a Primeira República. O Decreto n.º 4 137 definia, pela primeira vez, as diretrizes para a promoção da habitação social (vide ANTUNES *et al.* 2016; ANTUNES 2017).

É importante mencionar que de acordo com o Decreto-Lei n.º 796/76, os imigrantes não tinham direito aos programas de habitação social. Contudo, segundo Horta, os governos locais tendiam a contornar esta disposição legal através de programas de habitação locais e da erradicação de bairros precários (p. 112).

Contudo, Alves afirma ser essencial salientar a mobilização do movimento associativo a propósito da implementação do PER, no que tange: a iniciativa de contestação pública por parte de associações de imigrantes; à formação de um Grupo de Direito à Habitação (2005); à constituição da Plataforma Artigo 65 ⁴³ (2006); e à organização de associações e comissões de moradores de diversos bairros, cujos movimentos representam, até hoje, processos de luta e contestação face à forma de implementação do PER.

Os movimentos se opuseram à ausência de soluções habitacionais para todos aqueles que, por motivos diversos, não se encontravam ao abrigo do programa, mesmo sendo moradores dos espaços de intervenção; e à ausência de escolha do local e da forma de realojamento, neste caso, para aqueles que haviam sido recenseados no âmbito do PER (ALVES, 2013, p. 35-36).

Horta, por sua vez reitera que apesar da retórica oficial da renovação urbana, na prática, aproximadamente 40% das casas foram concretizadas através de um processo de autoconstrução ⁴⁴. A autora ainda faz referência à construção de infraestruturas nos bairros de autoconstrução precária (*slum neighborhoods*) e da implementação de um programa temporário de realojamento em resposta às situações de crise (incêndios, demolições, inundações, etc.) ⁴⁵ e conclui que as ações realizadas se provaram amplamente insuficientes para a melhora das condições de vida dos bairros desprivilegiados “onde a água suja e o esgoto corriam a céu aberto” (HORTA, 2000, p. 112).

Na esteira de Cuberos-Gallardo, o discurso sobre a concessão de apoio financeiro para construção, a aquisição ou arrendamento de habitações para o realojamento de famílias habitando unidades precárias, na verdade se revelou um discurso higienista:

“Este programa acabaria por provocar uma transformação decisiva em toda a área metropolitana de Lisboa, através de um conjunto de intervenções que se havia prolongado por mais de dez anos. Porém, e por dar-se a oportunidade a outros bairros, o Alto da Cova da Moura ficou fora

⁴³ Uma iniciativa que partiu dos moradores dos bairros ditos clandestinos em vias de demolição. A plataforma contou com a constituição de um gabinete jurídico cuja função era prestar apoio técnico às famílias que viviam nos bairros de autoconstruções precárias.

⁴⁴ Boletim Informativo do Município da Amadora, setembro de 1995, citado em HORTA, 2000, p. 112.

⁴⁵ Município de Oeiras, 1977, citado em Horta, 2000.

da sua cobertura. Esta exclusão da área dos planos institucionais de requalificação atuou como um estímulo no processo de auto-organização e de afirmação identitária” (2017, p. 247).

De acordo com Alves (2013), a saga dos imigrantes africanos em Portugal está intimamente relacionada com os grandes e pequenos eventos em espaços nacionais que continuavam a abrir as rotas da pós-colonialidade, as mesmas rotas percorridas pelos barcos que um dia transportavam escravos eram as mesmas que traziam os primeiros imigrantes voluntários – a mão-de-obra. As duras condições e a vulnerabilidade em que se encontravam os primeiros imigrantes fizeram com que se criasse uma flutuação e impermanência destas populações em lugares seguros.

Na sua luta diária, alguns dos trabalhadores migrantes conseguiam escapar das condições inumanas de habitação para procurar uma casa no mercado livre de arrendamento ou para migrarem para outros sítios. As autoconstruções precárias deixadas para trás acabavam sendo ocupadas por outras pessoas que chegavam em novos fluxos, agora aéreos. Estes novos imigrantes conheciam um país formalmente diferente, mas onde as práticas de discriminação eram tão substanciais como no passado. Consequentemente, estes recorriam às mesmas estratégias encontradas por outros no passado (*ibid.*).

O fato destas populações serem negras, imigrantes ou descendentes de imigrantes, convencionalmente designadas de segunda geração decretou as suas condições de vida em um espaço constituído na continuidade da urbanização, mas concebido como uma descontinuidade (figura 12). Com a nefasta “ajuda” dos meios de comunicação social, o bairro foi sendo enunciado, a partir do exterior, como um espaço de marginalidade e de criminalidade. Alvo de uma onda contínua de intervenções policiais que contribuiu para a sua desumanização face à sociedade de entorno.

Um processo de desumanização estreitamente relacionado com o de racialização que agudizou os processos de exclusão social, através do acirramento dos discursos e as práticas racistas face a estes espaços, conotados com a negritude, mas em um sentido outro que aquele enunciado por Aimé Césaire. Processos de representação, os quais favoreceram um processo de essencialização do espaço e dos seus habitantes através da construção de uma exceção à ordem social. Enunciada como um fenómeno fora do controle das autoridades. Acepções que conduziram à ideia de que a solução seria o seu desmantelamento (ALVES, 2013, p. 82).

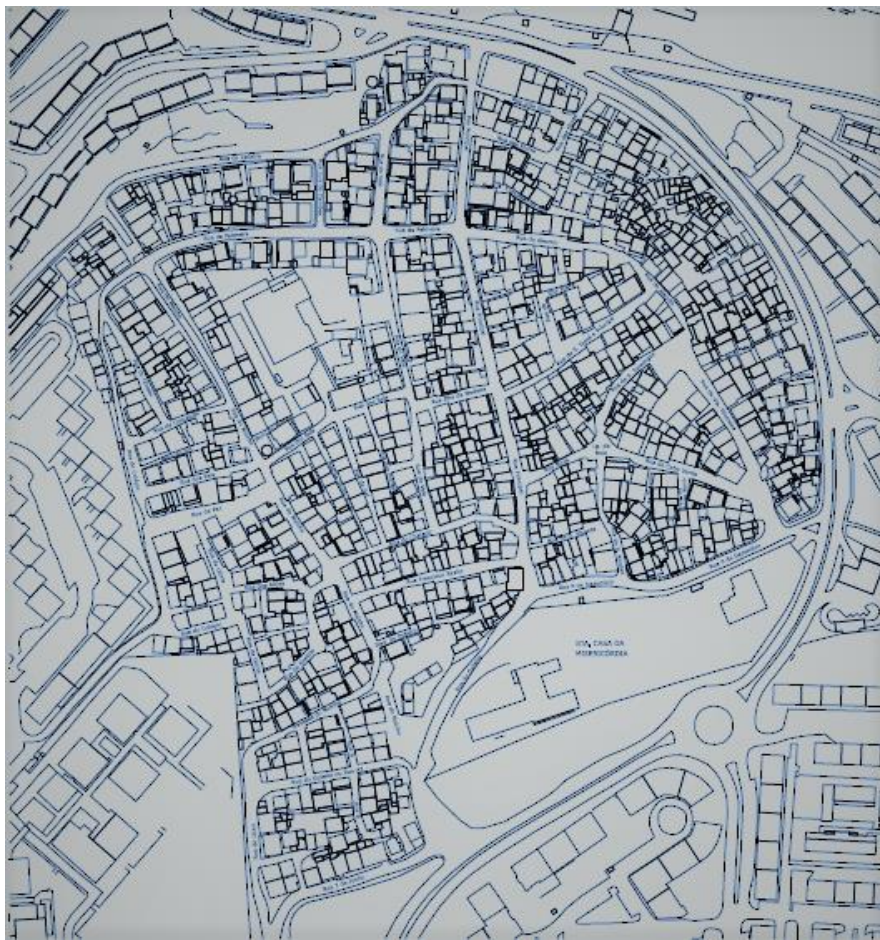


Figura 12: Neste mapa, gentilmente cedido pelo grupo GESTUAL/CIUAD-UL, é possível perceber o contraste entre o bairro Alto da Cova da Moura e o tecido urbano no entorno – Alfragide, Damaia e Buraca.

3.2 Alto da Cova da Moura no século XXI.

Segundo Francisco Cuberos-Gallardo, a entrada do bairro Alto da Cova da Moura no século XXI coincidiria com uma série de transformações estruturais que viriam a afetar profundamente a atitude dos atores envolvidos. Durante os últimos vinte e cinco anos, a invisibilização do bairro pelos órgãos de administração pública, ajudou a consolidar um problema com várias facetas, entre estas, um conflito de dimensões preocupantes sobre a titularidade dos terrenos.

O cenário de fundo era de uma cidade sob forte pressão de especulação imobiliária, cuja celebração da Expo'98 e a melhoria das infraestruturas havia contribuído para a valorização do solo, especialmente nas zonas centrais ou com boas conexões viárias. Neste contexto, segundo o autor, os terrenos do bairro de Cova da Moura experimentaram uma grande especulação no valor em potencial e passaram a ser alvos de desejos de consumo dos urbanistas e especuladores da indústria de construção civil (2017, p. 247-248).

Portanto, se nas épocas anteriores o sentimento era de abandono por parte das administrações públicas, no novo milênio, a sensação era de um crescente interesse por parte de diversas entidades (públicas e privadas) através de uma motivação ilegítima em torno da especulação imobiliária.

O bairro entrava assim em uma nova fase, aquela na qual a resistência organizada dos moradores não se deparava mais com a passividade institucional. Pois, foi ainda em 2000 que a Câmara Municipal de Amadora encomendou a um gabinete privado de arquitetura um estudo de caracterização e diagnóstico do bairro Alto da Cova da Moura. O estudo resultou, segundo Queiroz (2019, p. 141) em um Plano de Pormenor (2002) desenvolvido em uma perspectiva verticalizada e sem envolvimento da comunidade. O plano sugeria a demolição de 80% do bairro, condição à qual os moradores se opuseram de forma ostensiva.

A oposição frontal, por parte da população, encontrada pela implantação do plano de requalificação do bairro foi concretizada pela constituição de uma Comissão do Bairro que aglutinava várias associações locais – a Comissão de Moradores; a Associação de Solidariedade Social; o Centro Paroquial; e a Associação Cultural Moinho da Juventude (CUBEROS-GALLARDO, 2017, p. 248).

Em 2002, a Comissão do Bairro realizou um abaixo-assinado, no qual os moradores rejeitavam o Estudo Prévio para o Plano Pormenor aprovado pela Câmara Municipal de Amadora. Neste sentido, uniram-se no objetivo de contrariar o “Estudo” considerando ser mais adequado a reconversão do bairro respeitando a então realidade de ocupação do espaço, aproveitando o maior número de habitações existentes. O documento repudiava a “espoliação” do patrimônio edificado com luta e sacrifício sob a ameaça de destruição da sua vida comunitária de relevante valor social.⁴⁶

Posteriormente, em junho de 2005, durante um *workshop* (A requalificação do bairro é possível se a gente quiser) organizado pela ACMJ na Escola Secundária D. João V em Damaia (bairro contíguo a Cova da Moura), apresentou-se uma contraproposta que se assentava em uma perspectiva de reabilitação das construções existentes. As negociações para se chegar a este projeto foram marcadas por tensões e conflitos, tal como outros projetos levados a cabo no

⁴⁶ Os moradores defendem que o bairro construído em um processo de “*junta mōn*” não deve servir à especulação imobiliária que vem desumanizando e descaracterizando o país, sendo que lutam pela sua recuperação e reconhecimento como testemunho das competências e criatividade de uma comunidade de enraizados valores, em uma perspectiva de sustentabilidade para o contínuo desenvolvimento humano, tal como os exemplos dos bairros recuperados de *La Boca* de Buenos Aires – e o de *Hundertwasser* em Viena (abaixo assinado, 2002).

bairro, onde se propõe escutar as diferentes vozes, levando em consideração a heterogeneidade da composição da população.

A convicção de que o plano de requalificação não proporcionava a melhoria de vida dos moradores está presente nos discursos dos moradores até hoje. Muitos argumentam que se tratava de um projeto de gentrificação que pretendia rentabilizar a subida do valor dos terrenos da área, portanto o interesse não estava na população e sim na ganância expressa em muitos projetos de urbanização realizados no âmbito do capitalismo contemporâneo. A posição de apego ao bairro, ao modo de vida dos moradores tem-se traduzido em um discurso de reafirmação identitária.

Assim, segundo Cuberos-Gallardo, a partir das ações de mobilização no bairro, desenhou-se uma nova lógica, na qual a identidade cabo-verdiana passa a ser reativada como um eixo de resistência face à especulação subentendida nos planos institucionais de requalificação. Neste sentido, nestas duas últimas décadas, a história do bairro Alto da Cova da Moura tem sido uma sucessão de litígios estimulados pela onda especulativa dos proprietários dos terrenos e das empresas construtoras interessadas na área (2017, p. 248).

A pressão especulativa em torno do bairro tem respaldo em uma série de planos urbanísticos subsequentes que insistem na abordagem higienista antecipada pelo PER e pelo Plano de Requalificação da Câmara Municipal de Amadora. Podemos assim enumerar a iniciativa comunitária *URBAN II* (2000-2006) a qual visava promover estratégias inovadoras, que potenciassem a regeneração económica e social em zonas urbanas críticas, facilitando a identificação das boas práticas e intercâmbio de experiências na União Europeia.

Esta iniciativa foi patrocinada por fundos europeus e tinha o objetivo de requalificar o ambiente urbano e valorizar o espaço público; integrar a população africana; revitalizar o ambiente social; e valorizar o contexto socioeducativo da população juvenil (MALHEIROS & MENDES, 2007 citados em CUBEROS-GALLARDO, 2017, p. 249).

Outro programa foi o dos *Bairros Críticos*, que vigorou entre 2005 e 2012, implementado pelo governo português e que incluía o bairro Alto da Cova da Moura juntamente com outras áreas consideradas com graves problemas de vulnerabilidade urbana e social. Segundo Wildemeersch & Lages (2018, p. 196), esta iniciativa trouxe esperanças renovadas para os moradores do bairro, na medida em que na sua abordagem pretendia-se recuperar áreas urbanas críticas através da combinação das ações participativa (dos moradores) e técnica (do

corpo de arquitetos e afins). Contudo, a crise econômica de 2008 não foi favorável para que esta iniciativa consolidasse.

Na ótica de Francisco Cuberos-Gallardo, em essência, todas estas iniciativas se provaram portadoras de um discurso político que construía os bairros abordados como espaços anómalos e casos de urgência, nos quais dever-se-ia intervir. A construção deste discurso implicou em uma superexposição pública dos problemas do bairro pelo país, de forma que em pouco tempo, Cova da Moura passou a ser um exemplo paradigmático negativo de exclusão urbana e de falta de integração cultural (2017, p. 249).

Desde a segunda metade da década de 1990, fatores como o aumento do desemprego, combinados com os efeitos do longo processo de abandono do bairro favoreceram a instalação de um discurso institucional que denunciava um processo de tráfico de drogas. A este discurso também se juntaram elementos como episódios recorrentes de violência, presença de armas de fogo e a execução periódica de intervenções ostensivas através de unidades da Polícia de Segurança Pública (PSP). Este cenário conflituoso foi apropriado pelos meios de comunicação social, que por sua vez, contribuíram para a difusão de uma imagem muito negativa do bairro, imagem com a qual a maioria dos moradores não se identifica (HORTA, 2000; CARVALHEIRO, 2008, FERNANDES, 2016).

Durante toda a década de 2000, um cenário eminente de demolição pairou sobre o futuro do bairro. Esta situação parecia cada vez mais possível, na medida em que outros bairros semelhantes à Cova da Moura haviam sido totalmente deitados abaixo na grande Lisboa (vide Alves, 2013). No contra-argumento de vozes importantes no bairro (como por ex. Lieve Meersschaert), “os processos de realojamento na área metropolitana de Lisboa mostram que os problemas associados aos bairros degradados não foram resolvidos. Apenas se transferiram de local e, em alguns casos, agravaram-se porque as pessoas não se identificam com os lugares para onde foram viver”.

A antropóloga Carla Queiroz (2019, p. 146) argumenta que assim se forjaram os principais argumentos fundamentais para a luta empreendida pelos atores sociais locais a favor da requalificação do bairro. A posição explícita contra a demolição se assenta na ideia de que qualquer deslocamento, causado por um processo de demolição e realojamento, acarreta consequências negativas nomeadamente na manutenção das malhas de redes sociais e dos laços de vizinhança que definem, em grande medida, a relação com o espaço exterior e definem os

mecanismos de pertença e de construção identitária consolidados ao longo da trajetória histórica do bairro.

Na esteira de Queiroz, não obstante a iniciativa *Bairros Críticos* – Iniciativa Operações de Qualificação e Reinserção Urbana de Bairros Críticos – tenha sido suspensa em 2012, sem ter gerado resultados efetivos, sem dúvida, marca o percurso histórico do bairro. A iniciativa proporcionou uma experiência inovadora em Portugal, que ao pretender operar ao nível de qualificação e reinserção urbana, propunha dar importância crucial às populações moradoras e as associações locais. Assim, na ótica de Queiroz, a complexa logística de organização de grupos de trabalho, gabinetes e comissões de estudo proporcionou iniciativas empreendidas e concertadas entre agentes.

O papel dos agentes locais foi decisivo durante o processo, destacando a comunicação e articulação como um dos aspectos mais positivos da iniciativa, na medida em que resultaram em vários projetos de intervenção social, educativa, urbanística bem como melhorias no sistema de recolha de lixo e limpeza das ruas e a reconstrução do Polidesportivo Águas Livres (QUEIROZ, 2019, p. 143-144), espaço muito importante para a realização de diversos eventos desportivos (como torneios) e de cunho cultural (o Festival de Música de Kova M), como também algumas edições anteriores da Festa de Kola San Jon.

Em 2006, a Comissão do Bairro, em parceria com a Faculdade de Arquitetura de Lisboa, realizou um inquérito junto aos moradores do bairro Alto da Cova da Moura abordando as perspectivas de requalificação no âmbito da iniciativa lançada pelo governo. No mencionado inquérito conclui-se que 78.4% dos inquiridos manifestava vontade de permanecer no bairro, 14% desejava mudar-se para outro local e 3% optava por regressar à sua terra natal ⁴⁷ (QUEIROZ, 2019, p. 142).

Em 2010, a Câmara Municipal de Amadora promoveu a abertura de um concurso para a elaboração de um novo plano de pormenor, no qual para além da Câmara Municipal e do Instituto de Habitação e de Reabilitação Urbana, também fez parte a Comissão do Bairro. A mesma empresa que havia proposto a demolição de 80% do bairro ganhou novamente a proposta, mesmo com o voto contra da Comissão do Bairro. Nesta proposta a proporção recomendada para demolição compreendia 60% do bairro.

⁴⁷ O restante 4.6% não se posicionou ou não foi mencionado no texto citado.

A ideia de que a proposta não faz nenhum sentido é compartilhada pela maioria dos moradores com os quais tive a oportunidade de abordar o assunto, muitas vezes em conversas informais ou em reuniões de diferentes tipos realizadas na associação. A antropóloga Júlia Carolino, que trabalhou no Moinho até bem pouco tempo confessa que esta é uma questão muito complicada. Por um lado, porque as políticas de realojamento são historicamente marcadas por um processo ostensivo e coercitivo, por outro lado, a trajetória do bairro ensinou aos moradores e às associações a desenvolverem estratégias de enfrentamento e negociação, muitas vezes em situações de dissenso interno, através dos quais as soluções não são sempre consensuais (vide WILDEMEERSCH & LAGES, 2018).

A Comissão do Bairro havia deixado de operar em 2015. Entretanto, a família Canas, proprietária da maior parte do terreno onde jaz o bairro, veio de novo a reclamar a posse em 2016 reacendendo assim a polêmica em torno da questão urbanística do bairro. Por sua vez, a Comissão do Bairro retomou as atividades em 2017. De acordo com Queiroz (2019, p. 144), as associações locais sempre mantiveram um papel crucial em prol do desenvolvimento social e comunitário local bem como na defesa dos interesses dos moradores, principalmente na contínua promoção de formas individuais e coletivas de luta e resistência pela não demolição do bairro.

Estas formas de luta e resistência enfrentam a difusão abusiva de imagens que representam o bairro como um gueto perigoso, através de estratégias que priorizam uma série de iniciativas com vista a combater o estigma. São medidas que procuram difundir uma imagem alternativa do bairro, valorizando a história do bairro dignificando a sua população através de uma reativação da sua identidade.

Segundo Cuberos-Gallardo, deve-se notar que frente a estas estratégias coletivas e maioritárias apoiadas em grande parte pelo Moinho, tem surgido algumas vozes dissonantes, mesmo que em minoria, de atitudes de alguns moradores que se mostram críticos ao processo de afirmação crescente da caboverdianidade. Estes discursos aparecem em consonância com críticas desenvolvidas em torno da ideia de que a singularidade cultural do bairro pode ser um dispositivo para agravar os seus problemas (2017, p. 250).

Devemos ter em mente que o bairro é heterogêneo quanto à sua composição populacional, mas que a maioria dos seus moradores tem lançado mão de forma inequívoca das estratégias de reafirmação identitária em torno da Associação Moinho da Juventude, que vai além da caboverdianidade. Assim dentro do traçado do bairro, as ruas foram rebatizadas com

nomes que evocam lugares, expressões ou personalidades relevantes à história não somente de Portugal e Cabo Verde, mas também Angola, São Tomé e Príncipe, Guiné Bissau e Moçambique, constituindo assim um desafio radical ao modelo de ordenação urbana predominante e uma afirmação da legitimidade dos moradores sobre o território.

Assim, tanto os nomes das ruas como o nome dos estabelecimentos comerciais apresentam uma recuperação e visibilização de palavras em crioulo. A língua maioritária nas ilhas, como também nas cidades de Guiné-Bissau (TRAJANO FILHO, 1998), largamente considerada como um *dialeto* vulgar no discurso convencional, mas que em Cova da Moura ou Kova M, tal como nas sociedades crioulas de Cabo Verde e Guiné-Bissau é portadora de um sentimento de orgulho e reafirmação identitária (CUBEROS-GALLARDO, 2017, p. 151-152).

3.3 Alto da Cova da Moura: uma “ilha cultural”? Sobre cidadãos, *indígenas* e *cabo-indígenas*

Desde meados do século passado, os países da Europa Ocidental (França, Alemanha, Holanda) despontaram como o principal foco de atração de mão-de-obra portuguesa. Neste sentido, a participação de Portugal na mobilidade internacional de trabalhadores envolveu os cidadãos dos *ditos* territórios ultramarinos dentro da lógica do império colonial, os quais circulavam entre a metrópole e os seus territórios de origem (MALHEIROS *et al.*, 2013, p. 30).



Figura 13: Vista aérea do Bairro Alto da Cova da Moura na atualidade. No canto superior esquerdo, podemos identificar a estação de comboios S^{ta}. Cruz Damaia. À direita, a Avenida da República circunda o bairro e, na base da foto, podemos ver os muros que limitam o ambiente do bairro com o entorno.

Portugal possuía então cinco colónias na África, as quais foram mantidas até meados dos anos 1970. Os trabalhadores provenientes de Angola, Moçambique, São Tomé e Príncipe e Guiné Bissau eram considerados indígenas ⁴⁸, enquanto, os cabo-verdianos detinham o estatuto de cidadãos portugueses. Estas diferenças legais correspondiam aos diferentes regimes de trabalho assentes na ideologia colonial, segundo a qual os indígenas eram exigidos por lei trabalhar sob contrato, e os cabo-verdianos, *em teoria*, detinham o direito de trabalhar como autônomos (FIKES, 2009, p. ix). Entretanto, devemos considerar o fato de o regime do *indigenato* referir-se a bem mais do que a mera oposição entre trabalho contratado e trabalho autônomo.

Antes dos anos 1960, o perfil do imigrante cabo-verdiano definido por uma elite colonial como estudantes, funcionários públicos, mineiros, carpinteiros e empregados no ramo de hotelaria, eram selecionados supostamente por serem os únicos considerados cidadãos portugueses nas colónias e por serem tipificados como racial e culturalmente próximos aos portugueses.

Entretanto, devido às condições climáticas extremas do arquipélago, as ilhas eram atormentadas por fomes cíclicas (CARREIRA, 1983; PATTERSON, 1988; TRAJANO FILHO, 1998). A administração colonial gerenciava as populações vítimas das estiagens e das fomes através de emigrações regulares com destino a várias regiões do globo. Locais que também recebiam operários portugueses pobres provenientes do continente e das ilhas de Açores e Madeira. Estes destinos incluíam a África *portuguesa* e a África do Sul (somente para cidadãos brancos), a Ásia (Macau, Timor Leste e Goa), as Américas e o Noroeste da Europa (FIKES, 2009, p. x).

Muito embora, os cabo-verdianos em teoria possuíssem a cidadania portuguesa, na prática nem todos podiam de fato exercer tal direito. Por um lado, somente alguns eram selecionados para trabalhar como administradores coloniais ou empresários, os quais geralmente comercializavam produtos portugueses. Por outro lado, grandes porções da população cabo-verdiana eram exportadas sob contrato compulsório para as roças de São Tomé e Príncipe. Os donos das roças, até a segunda metade do século XX, se referiam aos cabo-verdianos como *cabo-indígenas*. Na prática ser cidadão português ou indígena estava atrelado obrigatoriamente às necessidades administrativas e laborais do império (*ibid.*).

⁴⁸ A legislação conhecida como *Lei do Indigenato* viria a ser abolida em 1961.

De acordo com Fikes, a identidade política dos cabo-verdianos dependia das qualidades legais inscritas nos territórios de acolhimento, na medida em que cada região exigia as suas formas específicas de documentação. Estas medidas diferenciadas acabaram por produzir uma heterogeneidade de comunidades portuguesas (cabo-verdianas) na diáspora (p. x).

Contudo, com os investimentos em obras públicas do Estado Novo, tais como a construção da rede de Metropolitano em Lisboa, da Ponte 25 de Abril, de vários viadutos e rodovias, assim como a expansão das áreas metropolitanas, criaram uma enorme necessidade de trabalhadores na metrópole. Assim nos anos 1960, Portugal receberia grande quantidade de imigrantes laborais do sexo masculino provenientes de Cabo Verde, como também, redirecionados das colónias. No início de 1970, suas esposas viriam se juntar a eles de acordo com a lei de agrupamento familiar.

Nesta senda, as exigências para recrutamento de mão-de-obra barata que suprimisse as lacunas laborais existentes no país favoreceram a vinda de uma grande quantidade de trabalhadores não alfabetizados e sem qualificação profissional para a metrópole. Estes, segundo Malheiros *et al.*, lançariam as bases territoriais de apoio para os posteriores influxos de conterrâneos que viriam a afixar na área metropolitana de Lisboa nas décadas subsequentes.

De acordo com Fikes, a tal distinção histórica presumida entre os trabalhadores imigrantes cabo-verdianos e aqueles provenientes das outras colónias portuguesas, na prática, viria a cair por terra. Pois, não demoraria muito para que os imigrantes cabo-verdianos tomassem consciência de que não seriam de fato reconhecidos como cidadãos portugueses, principalmente em Portugal.

A falácia do luso-tropicalismo sustentada pelo regime ditatorial de Antônio Salazar – de que o império era uma união plurirracial de cidadãos portugueses – seria desmascarada, na medida em que, a normatividade de atitudes segregacionistas e racistas era comum no seio da sociedade portuguesa (FIKES, 2009, p. xi).

A eclosão das lutas coloniais e as consequentes declarações de independência das ex-colónias concomitantes com as profundas transformações do regime político em Portugal em meados da década de setenta viriam a complicar em demasia a situação. Pois esta sequência de eventos envolveria a vinda de mais de meio milhão de pessoas das ex-colónias para Portugal. Além do mais, a nova administração democrática no país associava a humilhação do colonialismo tardio com o regime fascista anterior. Assim desassociando o novo governo do passado colonial nacional.

Como vimos no capítulo anterior, a grande maioria dos imigrantes africanos e seus descendentes passaram a habitar os chamados bairros de autoconstrução precária, presentes em todos os municípios da área metropolitana de Lisboa e Porto. A configuração destes bairros passou a ser conhecida como o “cinturão cabo-verdiano”. Estes bairros resultaram de ocupações de terrenos ociosos nas margens das grandes metrópoles, em outros casos de prédios abandonados em áreas urbanas degradadas etc.

Na esteira de Malheiros *et al.*, a partir de 1975, vários fatores estão na raiz do aumento da população imigrante no país. Primeiramente, com a preponderância dos imigrantes cabo-verdianos documentados e indocumentados. Posteriormente, depois da descolonização dos territórios africanos vieram igualmente para Portugal: cidadãos das outras ex-colónias. Em alguns períodos o crescimento da população migrante era mais gradual. Em outros, mais acentuado, de modo que em 1997, de acordo com os Serviços de Estrangeiros e Fronteiras, residiam no País mais de 175.000 imigrantes documentados ⁴⁹, na sua maioria originários do continente africano (2013, p. 32).

As medidas para regularizar aqueles que se encontravam indocumentados foram várias, como também os programas de habitação social, que por lei não contemplavam os imigrantes, foram se tornando mais flexíveis até que foi criado o Programa Especial de Realojamento em 1993. De acordo com Alves (2013), este foi até hoje o programa mais ousado para tentar corrigir as anomalias no caso da habitação social nas grandes cidades portuguesas.

Com o advento da adesão do país na CEE a partir de 1986, e posteriormente nos anos subsequentes da década de 1990, e 2000 um conjunto de eventos e de alterações nas geografias sociais das cidades transformaram e tem transformado muitos dos bairros etnicamente marcados dos centros das metrópoles europeias em zonas turísticas através de processos de renovação, nobilitação e gentrificação urbana (ALVES, 2013, p. 25).

Este movimento, de acordo com Keith (2002, citado em Alves, 2013), reflete uma tendência hegemônica de celebração da diversidade como argumento central na forma de pensar e de fazer a cidade na contemporaneidade ocidental europeia.

Desde os anos 1990, com o advento do multiculturalismo nas capitais europeias, mostras de música (*world music*), gastronomia e cultura (*fusion*), têm proliferado um pouco por todos

⁴⁹ É interessante levar em conta que de acordo com várias associações de imigrantes e de luta contra o racismo institucionalizado, o número de imigrantes total no país transcende significativamente os cálculos apresentados oficialmente.

os lados. Não obstante as transformações que têm ocorrido, segundo Alves, as questões sobre “raça” e racismo continuam marginalizadas ou silenciadas no debate público sobre o espaço urbano. Estes silenciamentos são marcados etnicamente e se relacionam com vetores imaginários e poderosos de pensamento e de categorização racial em ampla relação com as técnicas de governação ostensivamente objetivas e carregadas de valor sobre “raça” e urbanismo (2013, p. 26).

Hoje, do tão aclamado “cinturão cabo-verdiano”, somente alguns bairros autoconstruídos resistem na área metropolitana de Lisboa, como é o caso de Cova da Moura. De acordo com um ativista da Plataforma Gueto⁵⁰, muitos outros bairros, maiores até que Cova da Moura, foram deitados abaixo através de um *modus operandi* coercitivo, através de atitudes e procedimentos agressivos e cheio de lacunas. Com exemplos de casos concretos de injustiça social em nome da urbanização e da “limpeza das cidades”.

Neste capítulo, nos propomos a explorar como as estratégias de resistência protagonizadas por indivíduos, coletivos e associações através de manifestações culturais e políticas fomentadas por uma rede transnacional de contatos têm possibilitado a persistência do bairro de Cova da Moura. O bairro resiste apesar das ações frequentemente truculentas da parte dos governos locais levados a cabo em inúmeras situações de demolições e realojamentos coercitivos com apoio das forças policiais, da criminalização e ilegalidade imposta pelos meios de comunicação social através de abordagens marginalizantes. Adicionalmente propõem-se explorar como a recente valorização do bairro, da sua cultura e das suas gentes, através de um processo potente de mobilização alimentado por poderosas redes de relacionamento e de cooperação em níveis local, nacional e transnacional, envolvendo uma multiplicidade de atores (indivíduos, associações, instituições académicas, artistas) tem contradito os discursos convencionais negativos impostos ao bairro pelos órgãos de governação local.

3.4 A construção do bairro Alto da Cova da Moura nos discursos académicos.

No artigo “Beyond ‘Culture’: Space, Identity and the Politics of Difference”, Gupta & Fergusson (1992) argumentam que até então, as representações do espaço nas ciências tinham sido notavelmente dependentes de imagens de quebra, ruptura e disjunção, na medida em que a distinção entre sociedades, nações e culturas estava baseada em uma divisão não

⁵⁰ Disponível em: <https://plataformagueto.wordpress.com/2012/01/13/plataforma-gueto/>

problematizada do espaço, pelo fato destas entidades ocuparem espaços naturalmente descontínuos (p. 7).

A teorização das questões como contato, conflito e contradição entre culturas e sociedades, moldada a partir da premissa da descontinuidade, tem sido bastante criticada pelas vertentes pós modernista e feminista da teoria antropológica. A discussão não é recente. A realidade é que a partir da década de 1960, os trabalhos de autores como Frantz Fanon (1968 [1961]; 1965 [1959]) e Walter Rodney (1970) empreenderam duras críticas “ao potencial de promoção da cegueira intelectual latente” no *habitus* metodologicamente roteirizado da prática antropológica [colonial] (GUYER, 2013, p. 284).

De acordo com Jane Guyer, o desenvolvimento da crítica neomarxista e a possibilidade de um diálogo antropológico-histórico renovado no âmbito teórico reflete-se na obra de E.P. Thompson *The making of the English working class* (1963), bem como na crítica antropológica dirigida ao sistema colonial *Anthropology and the colonial encounter* (1973) da autoria de Talal Asad. Ainda naquela década de 1970, os trabalhos sobre os estudos feministas e pós-coloniais empreendiam críticas válidas à prática antropológica (ROSALDO, 1974; REITER, 1975; SAID, 1978 citados em GUYER, 2013).

Nos finais da década de 1980, nomes como Appadurai (1986; 1988), Anzaldúa (1987), Hannerz (1987), entre outros, despontariam com abordagens que procuravam explorar as possibilidades e limitações da ideia do “campo de pesquisas”, enquanto traziam para o centro da discussão, a conceituação das identidades profissionais e intelectuais do antropólogo. Estas abordagens procuram compensar, por um lado: as discrepâncias na adequação dos métodos e conceitos etnográficos tradicionais aos desafios políticos e intelectuais do mundo pós-colonial contemporâneo; e por outro lado: problematizar a micropolítica das práticas acadêmicas do antropólogo através do seu procedimento metodológico baseado no trabalho de campo através da observação participante (GUPTA & FERGUSON, 1997, p. 2).

A importância da discussão, para a metodologia adotada durante a pesquisa, remete-nos ao processo de produção da diferença cultural quando esta ocorre através de um espaço conectado e contínuo, permeada por relações políticas e econômicas de desigualdade, forçando-nos a questionar o mundo político e historicamente dado onde prevalecem as concepções naturalizadas de culturas espacializadas. O nosso argumento tem menos a ver com uma visão da diferença cultural como um correlato de “povos e culturas”, cujas histórias são susceptíveis de conexão por parte do antropólogo, do que, como o produto de um processo histórico

compartilhado que diferencia o mundo na medida em que o conecta, enquanto procuramos explorar a construção das diferenças no processo histórico (GUPTA & FERGUSON, 1992, p. 16).

Se por um lado, procuramos dar conta da construção de fronteiras durante o processo histórico, através das condições impostas, tanto pelo colonialismo, como pelo mundo globalizado, por outro lado, os tempos atuais exigem que tracemos uma rota para fora da “condição de minoria”. Na ótica de Achille Mbembe, atualmente, os tempos exigem que lancemos mão do projeto de Fanon: “*Je voulais tout simplement être un homme parmi d’autres hommes*” (citado em MBEMBE, 2007, p. 43).

Pois, de acordo com Achille Mbembe, a “indiferença à diferença”⁵¹, a partir de uma perspectiva filosófica, é uma atitude revolucionária, especialmente nos tempos atuais, na medida em que, nestes termos, a diferença é concebida como um momento dialético que se desenvolve em algo mais abrangente, em prol de algo mais comum. Totalmente contrário às noções de “diferença e identidade” capturadas pelo credo neoliberal. [*Difference and Identity*] conceitos usados no âmbito do neoliberalismo com o intuito de despolitizar os grupos, impossibilitar as coalizões e entreter o tipo de narcisismo, sem o qual, o próprio – neoliberalismo – não se constituiria como um atrativo no âmbito da vida cultural contemporânea.

Enquanto assume que o tema é controverso, Mbembe defende a necessidade de redefinir a crítica atual das políticas da identidade e da diferença, no qual, as forças conservadoras são as mais adeptas a utilizá-las. O ator alerta sobre a ocorrência de uma virada massiva⁵² nestes campos de estudo e que, as políticas de identidade e diferença não são tão progressivas como

⁵¹ Durante a apresentação da conferência “Para um mundo sem fronteiras” na Culturgest em Lisboa, dia 9 de outubro de 2018, Mbembe interpreta esta sentença a partir de um exemplo que envolve a condição dos imigrantes africanos e descendentes na França (muitos dos quais são cidadãos franceses e nunca visitaram o continente africano), e o princípio legislativo do controle pela assimilação administrativa, desde o período colonial. Esta situação é análoga ao caso português, no qual, muitos dos indivíduos descendentes de imigrantes africanos, nascidos em Portugal, não conseguem a nacionalidade portuguesa devido à imposição legal de uma variedade de mecanismos e exigências. Sendo relegado a estes indivíduos, a nacionalidade de origem dos pais, mesmo quando não existem vínculos reais com as nações de origem dos seus progenitores. Em seu argumento, Mbembe apresenta a ideia de “um ser humano entre muitos”. Aquele que não está pedindo por nada em especial e que, entretanto, não aceita ser tratado de forma diferente dos demais (MBEMBE, in Culturgest, 2018. Disponível no endereço eletrônico: https://youtu.be/kIbY_JpzQh4).

⁵² De acordo com Guyer, para além das críticas empreendidas pelos estudos feministas e pós-coloniais, mais recentemente, a antropologia passou por duas outras “viradas”: a virada linguística durante a década de 1980; e uma virada ainda em desenvolvimento, a aclamada virada ontológica (SCOTT, 2013 citado em GUYER, 2013, p. 284).

costumavam ser, digamos, durante o último quartel do séc. XX. Mbembe urge a reinvenção de outros modos de associação – *other modes of coming together* (MBEMBE, in Culturgest 2018).

É evidente que os debates teóricos mencionados acima não pressupõem nenhum compromisso entre os discursos oficiais e públicos produzidos em torno da formação e consolidação das populações migrantes africanas e afrodescendentes em Portugal, no que tange as relações entre conhecimento antropológico e políticas públicas.

Ana Paula Beja Horta (2000, p. 1) nos previne que as respostas do estado português à imigração são historicamente plurais e frequentemente contraditórias. A existência de uma agenda incorporando os objetivos de uma política nacional da imigração data de meados de 1990. Segundo esta autora, por um lado, as campanhas em prol do respeito ao patrimônio cultural, à luta em prol da igualdade social, pelos direitos à cidadania de todos os imigrantes e “grupos étnicos”⁵³ residentes em Portugal, constituem os objetivos centrais das políticas nacionais de imigração. Por outro lado, a extensão dos direitos (*rights and entitlements*) aos migrantes passou a ser percebido, pelo Estado, como sendo de fundamental importância para o funcionamento de uma sociedade democrática.

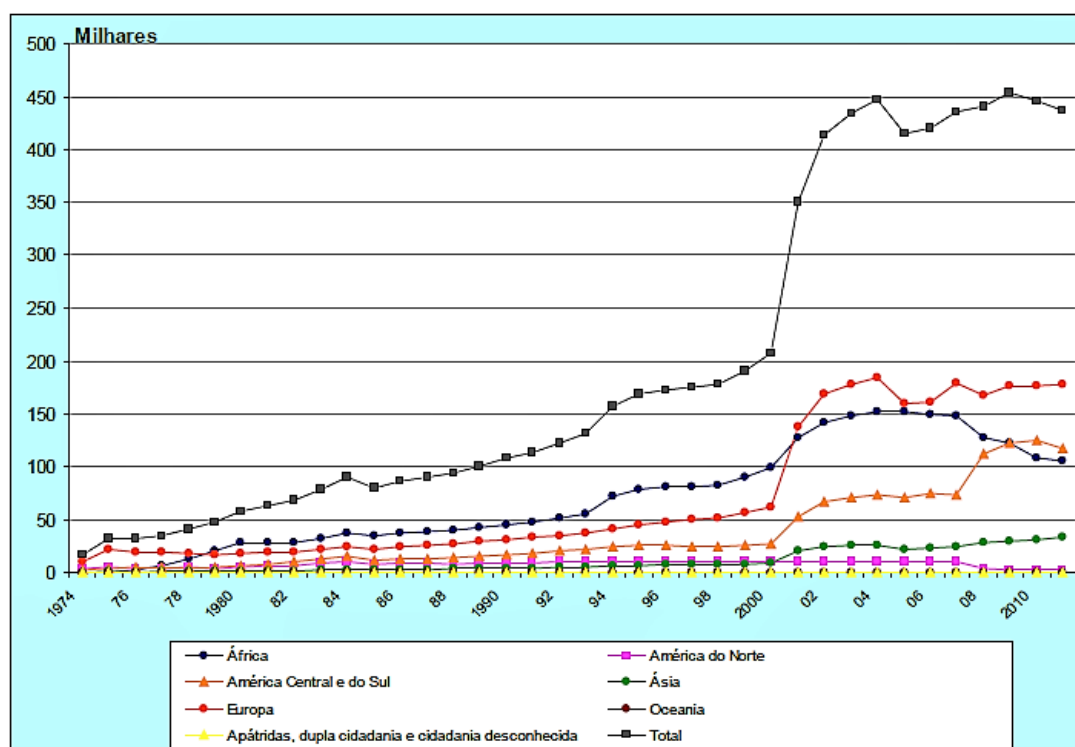
Nos últimos anos de 1990, o movimento associativo dos imigrantes africanos, o movimento ativista SOS Racismo, através das mobilizações coletivas, reivindicara um pacote de medidas legais: o acesso aos benefícios e incentivos sociais; a igualdade perante a lei; a criminalização do comportamento racista; e o direito de votar nas eleições municipais. Estas conquistas legais foram viabilizadas pela política nacional sobre a imigração através de um número crescente de programas, projetos, *workshops*, conferências e debates públicos patrocinados nacional e internacionalmente. Para além destes atores, a igreja católica, os sindicatos, as organizações não-governamentais e os partidos políticos (abrangendo o espectro da direita à esquerda), com diferentes graus de convicção, adotaram a ideologia política oficial que então endossava as abordagens integracionistas em prol dos direitos e do estatuto dos imigrantes (*ibid.*).

⁵³ Desde a década de 1980, Portugal passou a ser procurado como destino para os fluxos de imigrantes provenientes da África e do Leste europeu (HORTA, 2000, p. 1).

Entretanto, é auspicioso pensar o contexto que se segue durante a primeira década dos anos 2000, levando em consideração o *boom* que acontece na procura por Portugal como país de destino por parte de imigrantes provenientes de vários continentes (fig. 14).

Como podemos observar no gráfico representado na figura 14, a partir do ano 2000, a presença de cidadãos estrangeiros em situação regular em Portugal saltou vertiginosamente de 200.000 para mais de 450.000 em um período de quatro anos. Na mesma época, a população imigrante africana, considerada maioria desde 1980, perdia a sua predominância para a população imigrante do Leste europeu e entrava em declínio também em comparação com as taxas de imigração da América Central e do Sul, e da Ásia, as quais mantêm-se em ritmo crescente desde o início do milênio (cf. MALHEIROS *et al.* 2013, p. 31).

Note-se que as políticas sobre a imigração em Portugal, além de ser um fenômeno tardio – incluso no pacote de exigências da União Europeia – dificilmente podem ser compreendidas se não considerarmos a complexa relação entre nacionalismo, etnicidade e os processos de construção de identidade. Segundo Horta (2000, p. 26), estes aspectos funcionam como os três eixos principais que informam o debate acadêmico contemporâneo e a pesquisa nos estados-nação modernos nacionalistas e multiculturais.



Fonte: Estatísticas Demográficas, INE.

Figura 14: Cidadãos estrangeiros em situação regular em Portugal, por continentes de origem, 1974-2012. Gráfico adaptado a partir de Malheiros *et al.* (2013, p. 31).

Isto quer dizer que a literatura nacionalista se orienta tanto através de uma perspectiva essencialista enraizada no pertencimento étnico ⁵⁴, quanto pela não essencialista, a qual problematiza a nação em termos de uma construção ideológica e cultural da modernidade, ou seja: “uma comunidade imaginada” (ANDERSON, 1983 citado em HORTA, 2000, p. 26). Neste contexto, quando os discursos públicos e oficiais sobre identidade são informados a partir de um debate polarizado entre as perspectivas primordialista e instrumentalista ⁵⁵, sobre pertencimento étnico e cidadania, os modelos de categorização utilizados pelas legislações oficiais geralmente tendem a ser suscetíveis de críticas devido ao carácter das suas abordagens, muitas vezes, eivado de uma dimensão essencialista e exotizante.

Com efeito, os relatórios sobre o bairro Alto da Cova da Moura publicados no âmbito dos estudos realizados pela Câmara Municipal de Oeiras (1977) e da Câmara Municipal da Amadora (1983, 1987, 1988 e 1993) foram cruciais pela construção de um discurso, muitas vezes contestado por diversos atores e pela população do bairro em geral. Entre as críticas, paira aquela que tais discursos fomentaram um processo de racialização do espaço através da denominação tendenciosa dos *quarteirões africano e europeu* (HORTA, 2000, p. 165).

“O bairro apresenta nitidamente dois tipos de ocupação do espaço: o *quarteirão europeu* e o *quarteirão africano*. Neste último os edifícios apropriam-se de todo o espaço intersticial o que traduz no seu *sobre uso*. (...) Assim o espaço público sobranete é intensamente usufruído, a rua é diluída e aparece como o prolongamento natural da casa. Esta, pela *sobre ocupação*, e/ou exiguidade que o espaço apresenta, transporta-se para o exterior através das atividades domésticas ou de lazer (preparação e confecção dos alimentos, tratamento de roupas, jogos, “cavaqueio” etc.).

Ao contrário, na estrutura da ocupação do espaço *europeu* onde seus padrões de cultura impõem regras diferentes dão origem a malhas ortogonais, similares à do *quarteirão*, onde prevalece a rua é definida pelo alinhamento das casas, que é sobretudo usufruída pelo veículo” (MUNICÍPIO DA AMADORA, 1983, p. 78, grifos meus).

De acordo com Horta, este tipo de categorização espacial ecoou nos relatórios municipais posteriores. As descrições do bairro alternavam visões dicotômicas que reproduziam, por um lado, um discurso, no qual avaliava-se o *quarteirão europeu* de acordo com os regulamentos de planeamento urbano, baixa taxa de ocupação e com habitações mais

⁵⁴ O paradigma perenista consiste em uma visão da nação como resultante essencialmente de laços étnicos imemoriais, em detrimento dos processos de modernização. No caso de Portugal, pensa-se a nação a partir desta perspectiva, na qual o nacionalismo e o étnico pertencem ao mesmo fenómeno (HORTA, 2000, p. 29).

⁵⁵ O primordialismo cultural de Geertz (1973) é uma abordagem que destaca os laços primordiais da dimensão cultural. Assim, a crítica instrumentalista do primordialismo genético (VAN DEN BERGHE, 1979) argumenta que os laços étnicos não são “dados”, e sim, construídos socialmente. Contrário ao determinismo biológico que orienta o primordialismo genético de Van den Berghe, Geertz não objetifica os laços primordiais. Para ele, o primordialismo é menos uma questão de herança do que uma questão de percepção ou crença nos laços primordiais e na sua força (HORTA, 2000, p. 27-28; 54).

arrojadas. E por outro lado, o *quarteirão africano* era percebido como desorganizado, superpovoado com um número significativo de autoconstruções precárias invadindo o espaço público (2000, p. 165).

Estas abordagens combinavam noções de características culturais com condições precárias de vida e desordem pública. Esta combinação perversa, na qual o Alto da Cova da Moura era ilustrado como um bairro estruturalmente dividido entre “europeus” e “africanos”, em uma perspectiva dicotômica de ordem e caos, reabilitação e demolição provou-se uma abordagem apropriada adotada pelos meios de comunicação durante o processo de sensacionalismo midiático cuja cobertura articulava as noções de superpovoamento, condições insalubres de vida e degradação habitacional com traços raciais e culturais (*ibid.*).

A partir de uma leitura mais cuidadosa do relatório, é possível identificar posturas e conceitos defendidos pelos autores envolvidos (CÂMARA MUNICIPAL DA AMADORA, 1983) que confirmam as críticas de Horta. De início, os autores do documento justificam que a análise histórica do bairro foi difícil, na medida em que as pessoas entrevistadas “apresentavam uma visão muito temporal e personalizada do processo”.

Com relação à descrição das autoconstruções precárias, os autores descrevem parte do bairro “onde as barracas se apoiam umas nas outras formando um autêntico amontoado”, insinuando que a causa de tal configuração teria sido menos devido à carência de condições financeiras e oportunidades legais de construção, do que causas supostamente “culturais” (p. 8).

Com relação às características tipológicas de construção e ocupação, os autores admitem que, de acordo com os laudos previamente realizados no bairro os dados disponíveis para análise eram “forçosamente insuficientes”. Contudo, partindo do princípio que a análise pretendida tratava “apenas de quantificar uma situação que se sabe *a priori* caótica”, não seria necessária uma análise profunda da situação com vista à realização imediata de propostas de recuperação ou realojamento (p. 10).

Na descrição do perfil dos moradores, o tom predefinido da pesquisa, almejando a confirmação da ambição analítica dos pesquisadores, se confirma na medida em que a composição demográfica do bairro é apresentada de forma enviesada: “uma população de clandestinos”, alguns provenientes das ações de despejos ocorridos em prédios de rendimento degradados na Grande Lisboa (p.42); uma elevada taxa de “casais jovens com elevado número de filhos, o que correspondia a uma anormalidade na evolução populacional”. Neste sentido, a

menção à estrutura familiar extensa é associada à “ocupação do espaço intersticial”, o que supostamente implicaria na “ocupação do espaço público na realização de tarefas do âmbito privado”. Enquanto, na dinâmica construtiva notava-se “a ausência de qualquer função de índole social” (p. 46).

Ao longo do documento, inferências deste tipo tornam-se um lugar-comum na narrativa dos pesquisadores. Na seção “Proposta Conclusiva”, os pesquisadores propõem um diagnóstico do bairro, incluindo a intervenção imediata e exemplar do município a fim de conter a situação “extremamente preocupante, por vezes até assustadora” (p. 98- 101).

Uma década mais tarde, em um artigo apresentado no Congresso da Associação Portuguesa de Antropologia em Lisboa, intitulado “Continuidade e Mudança na Comunidade Cabo-verdiana da Amadora” (1993), a antropóloga Marina Antunes, ainda no mesmo tom, propunha-se a detalhar os fatores inerentes à organização espacial do bairro.

No seu argumento, Antunes afirma ter chegado as suas conclusões através da aplicação do método de observação participante durante o trabalho de campo. A autora afirma ter detectado, entre os moradores do *quarteirão africano*, sinais exteriores de um “*continuum cultural*” estabelecido com o seu lugar de origem. Na medida em que, no seu processo de assentamento, os imigrantes cabo-verdianos haviam deixado “um rastro visível da sua presença na reconfiguração do território nacional através de modelos de habitat” pertencentes ao seu país de origem, apesar dos múltiplos constrangimentos exercidos pelo entorno altamente urbanizado (1993, p. 11, citado em HORTA, 2000, p. 165).

De acordo com Horta, os argumentos de Antunes são eivados de um determinismo cultural problemático por duas razões: primeiramente, os argumentos não oferecem novos *insights* sobre a natureza das estratégias de sobrevivência adotadas pelos indivíduos e grupos no intuito de satisfazer as suas necessidades econômicas e seus objetivos sociais na nova situação; em segundo lugar, o argumento foca unicamente nos traços culturais sem recorrer a nenhum modelo de análise social de maior amplitude, nem considera a produção da comunidade como consequência de fatores estruturais, nomeadamente econômicos, políticos e sociais (HORTA, 2000, p. 166-167).

Em suma, a representação do “habitat africano” em termos de um *continuum* cultural não oferece nenhum modelo de mudança. Ou seja: como as pessoas sobreviveram e se adaptaram ao processo de urbanização? E como as suas aspirações, expectativas e objetivos foram se transformando ao longo do tempo (*ibid.*)?

Ora, durante a década de 1990 em Portugal, vários autores ⁵⁶ concorreram para a consolidação de um campo de estudos sobre habitação e o restabelecimento dos termos no debate sobre o racismo no campo da Antropologia. Assim, desenvolveram-se perspectivas críticas em torno dos programas de habitação social e a concepção do realojamento, como também surgiu um debate sobre a memória e o direito à cidade, à habitação e/ou à autoconstrução. Neste contexto, nota-se que análises sobre o tema envolvendo os processos de segregação residencial de base “étnica/racial” nunca foram prioridade nas intenções de trabalho (ALVES, 2013, p. 37).

Nesta esteira, a autora chama atenção para o fato de o campo de estudos sobre imigração e minorias étnicas ter-se consolidado na mesma época em que o mencionado fenômeno alcança grande visibilidade, no contexto político da sociedade portuguesa (*ibid.*). Note que, de acordo com Beja Horta (2000, p.7), antes da adesão de Portugal à Comunidade Europeia em 1986, a representação das comunidades migrantes residentes no país, em termos das políticas da imigração e dos processos de naturalização e integração, era inexistente nos discursos sociais e políticos.

Entretanto, as mudanças demográficas ocorrentes na sociedade portuguesa foram acompanhadas pelo surgimento de instituições como o Secretariado Coordenador dos Programas de Educação Multicultural (SCOPREM) em 1991 (ARAÚJO, 2018, p. 11), em 1996 surge a figura do Alto Comissário para Imigração e Minorias Étnicas. Posteriormente em 2002, o Alto Comissariado para Imigração e Minorias Étnicas (ACIME) seria instituído. Mais tarde, em 2007, este se transformaria no atual Alto Comissariado para a Imigração e Diálogo Intercultural (ACIDI), e finalmente o Alto Comissário para as Migrações em 2014. É um instituto público integrado na administração indireta do Estado, dotado de autonomia administrativa ⁵⁷.

Na sua tese de mestrado *Para uma compreensão da segregação residencial: o Plano Especial de Realojamento e o (Anti-)Racismo* (2013), Ana Rita Lopes Alves disserta sobre os processos de silenciamento histórico construídos a partir de um conjunto de dispositivos

⁵⁶ A autora cita nomes como: Maria Baganha; Beatriz Trindade; Lucinda Fonseca; José Bastos; Susana Trovão em um primeiro momento, anos 1990. Subsequentemente, se refere a Fernando Machado, João Marques e Miguel Vale de Almeida, dos finais de década de 1990 para os anos 2000, e mais recentemente nomes como a Marta Araújo e a Silvia Maeso.

⁵⁷ Alves (2013) credita a esta instituição um contributo importante para o alargamento da área de estudos sobre migração e minorias étnicas através da publicação de um conjunto de trabalhos académicos e da realização de conferências.

narrativos. Nesta senda, a construção do discurso está arraigada em uma leitura eurocêntrica (e colonial) da história, a qual pervade as fronteiras do espaço acadêmico, coexistindo no sistema educativo, político e midiático (p. 39).

Neste contexto, enquanto apresenta um estudo de caso sobre o bairro Casal de Santa Filomena ⁵⁸, a autora denuncia a ausência de um debate sobre a segregação residencial e espacial através de um discurso de exclusão, conjuntamente com a ausência de dados quantitativos sobre a situação habitacional das populações. Adicionalmente argumenta que o processo de racialização do espaço, como um processo social hegemônico, demonstra como os bairros de imigrantes africanos e portugueses descendentes que coexistem na “cintura externa da cidade de Lisboa” (ou seja, nos municípios adjacentes pertencentes à área metropolitana de Lisboa) passaram a ser caracterizados não só como periferia, mas também imaginados como espaços de outras etnicidades (*ibid.*, p. 38).

Partimos da premissa que o discurso é iminentemente ideológico, e, portanto, (re)produz posições (HALL, 1992 citado em ALVES, 2013). Cientes da existência de interesses e perspectivas diferentes quanto aos termos do debate, nos apercebemos que as representações supostamente dotadas de cientificidade, objetividade e neutralidade, como também, aquelas que admitem a vertente da ficção sobre a concepção da realidade operam a partir de “aproximações à realidade” e “noções de verdades absolutas” (p. 39).

Neste sentido, a incipiência da questão da diversidade cultural, a partir da década de 1990 nas agendas acadêmica e política, consagra-se através de uma abordagem que privilegia o papel de Portugal no diálogo intercultural. Nesta senda, os silêncios e as invisibilizações produzidas por esta narrativa dominante legitimam e pervadem várias dimensões da educação, como os debates mais amplos sobre raça e identidade nacional, história e memória, imigração e crise, diferença e integração (ARAUJO, 2018, p. 10).

Nesta perspectiva, o argumento de Trouillot sobre a participação do sujeito na história, ambos como atore e narrador, contribui significativamente para o entendimento da ambivalência inerente à própria palavra “história” nas línguas modernas (incluindo o português). De acordo com o antropólogo, no uso vernacular, o termo história significa ambos o evento de fato e a narrativa destes fatos, ou seja, “o que aconteceu” e “aquilo que se afirma ter acontecido”. No primeiro caso, o conceito coloca a ênfase no processo socio histórico,

⁵⁸ Bairro de imigrantes africanos e afrodescendentes, pertencente à Freguesia de Mina – Amadora, cujo processo de demolição foi muito conturbado e está na origem do estudo de Alves (2013).

enquanto no segundo caso, o nosso conhecimento sobre aquele processo ou em uma narrativa histórica sobre ele mesmo (1995, p. 2).

Marta Araújo considera o aspecto formativo e performativo do discurso, no sentido foucaultiano, como “práticas que formam sistematicamente os objetos de que falam”. Portanto, os discursos não são objetos e nem os identificam, mas os constituem através de uma criação dissimulada (2018, p. 34). Por conseguinte, interessa-nos apreender o cenário que vai além das narrativas veiculadas pelas *elites simbólicas* (profissionais da educação, decisores políticos, acadêmicos, jornalistas, artistas etc.), enquanto contestamos o processo de consensualização presente no discurso público.

Interessam-nos, portanto, as abordagens teóricas em torno da noção do dissenso como um aspecto essencial na prática democrática, na medida em que estão relacionadas com a articulação de perspectivas antagônicas defendidas por adversários com o intuito de criar ordem em contextos de contingência (MOUFFE, 2005). Na mesma esteira, consideramos as restrições às práticas democráticas, onde a tendência do discurso orientado para a consensualização predomina. A partir desta constatação, concordamos com Rancière (2005), quando este rejeita a tendência da função policial do Estado na atribuição dos sujeitos aos lugares definidos no estrato social, aqueles que os classificam de acordo com características particulares. Compreendemos, em acordo com o filósofo francês, que os momentos de rejeição e tentativas para articular e viver as alternativas estão no cerne da prática democrática (WILDEMEERCH & LAGES, 2018).

Com relação ao complexo discursivo do “Portugal Intercultural”, Araújo identifica vários aspectos que considera como problemáticos quanto ao seu impacto no antirracismo – sobretudo no campo da educação (2018, p. 11). A autora alerta sobre a institucionalização da relação entre a esfera de decisão política e a produção do conhecimento sustentado por amplo financiamento para a produção e disseminação de trabalhos acadêmicos (ESSED e NIMAKO, 2006 citados em ARAÚJO, 2018, p. 12).

Nesta esteira, a “tese da transição migratória” (MARQUES, 2008 citado em ARAÚJO, 2018, p. 22), tão cara à visão da diversidade como um fenômeno recente, apoia-se em uma narrativa que caracteriza Portugal, como um país que se transforma de “país tradicional de emigração” em “país de imigração” nos inícios de 1990. Esta narrativa, segundo Jorge Arroiteia – estudioso do fenômeno da emigração na sociedade portuguesa – em entrevista citada por Araújo (*ibid.*), está associada ao fato de, no contexto da integração na UE, não seria proveitoso

admitir a emigração, quando esta está sempre associada à penúria dos meios de subsistência, aos aspectos econômicos da Monarquia e do princípio da República. Ou seja, “a uma situação econômica grave (...) que levava as pessoas a saírem naturalmente do país. E, portanto, a emigração era um epíteto que interessava associar ao Estado Novo, ao passado, e não ao Estado democrático”.

A sobrevalorização da tese da transição emigração-imigração trouxe consequências inesperadas, mas que ao nosso ver, eram previsíveis. Primeiramente provocou um crescimento substancial do interesse político e acadêmico por um tipo de *diversidade trazida com a imigração*. Note, que nem a diversidade, nem a imigração são fenômenos novos no Portugal anterior aos anos 1990. Contudo, segundo Miguel Vale de Almeida, esta tese, apesar de produzir uma desqualificação do papel estrutural que a emigração continua a desempenhar no país, também causa uma sobre ênfase na imigração, ajudando a alimentar um imaginário no qual Portugal se posiciona como “centro” (ALMEIDA, 2006 citado em ARAÚJO, 2018, p. 22-23).

Em segundo lugar, este “imaginário migrante” (SAYYID, 2004; HESSE & SAYYD, 2006 citados em ARAÚJO, 2018) produz e amplifica uma distinção ontológica entre *sociedade de acolhimento* e [alguns] *imigrantes*. A ambivalência característica das narrativas sobre a imigração, ao nosso ver, manifesta-se, por um lado, como *ameaça*, quando estas se referem aos imigrantes africanos ou aos afrodescendentes provenientes da América Latina. Por outro lado, ajuda a imaginar Portugal como um destino desejado pelos imigrantes, quando estes são provenientes de outros países europeus mais ricos e desenvolvidos, dos países do Leste europeu, ou mesmo, brancos provenientes da América Latina. Em suma, estas narrativas valorizam uma versão da identidade nacional que contempla Portugal na UE, nas graças de ser comparado aos seus “iguais”.

Em terceiro lugar, a tese de “transição migratória” traz consequências drásticas, como o apagamento, no discurso, da história dos imigrantes africanos em Portugal desde meados do séc. XX. Quando se admite esta possibilidade, a história da imigração africana é relegada a um plano “tradicional” que supostamente corresponderia ao período anterior aos anos 1990. Vale esclarecer que a partir de 1974 até meados de 1990 a imigração de africanos (agora cidadãos dos novos países ex-colônias portuguesas) continuou sendo regulada segundo os contratos inaugurados ainda na época colonial (cf. FIKES, 2009). A supressão de direitos trabalhistas, as segregações racial, educacional e habitacional eram agravadas pela política de desvalorização monetária adotada por Portugal até a adoção do euro em 2002. Outra medida, referente à nova

lei da nacionalidade (Lei n.º 37/81 de 3 de outubro), estipulava que os cidadãos vindos dos territórios ultramarinos portugueses tinham de confirmar a sua vontade de permanecer portugueses, pois caso não o fizessem passariam a ser considerados estrangeiros em Portugal (MALHEIROS, 2013, p. 31).

Entretanto, a abordagem multicultural adotada durante os anos 1990 promovia a preservação da identidade. Na prática, foi responsável pela construção dos grupos minoritários (ou seja, a população imigrante africana, cuja maioria era expressamente cabo-verdiana) em “situações de gueto”. Mais tarde, no início dos anos 2000, a ênfase passou para a abordagem intercultural, a qual, prioriza o enriquecimento pessoal devido ao intercâmbio de experiências e conhecimentos com outros (EUMC, 2004 citado em ARAÚJO, 2018, p. 11).

Estas iniciativas foram experimentadas na área metropolitana de Lisboa, onde se encontrava a maioria dos bairros de autoconstrução precária cujos moradores eram, na sua esmagadora maioria, constituídos pela população de imigrantes provenientes das ex-colónias. Assim, a partir de ações envolvendo abordagens de integração aos “jovens de risco”, acolhimento de novos alunos pelas escolas locais através de um discurso de inclusão de *todos* procurava-se celebrar a diversidade em festivais e outros eventos comemorativos. Defendia-se, na época, que as iniciativas permitiriam aos estudantes pertencentes às *minorias* melhorar a *autoestima*, ultrapassar suas *dificuldades linguísticas* através de um discurso de que a escola havia mudado e que as suas preocupações eram democráticas.

Assim, em uma perspectiva comparativa com outros países europeus, os *especialistas* anunciavam um modelo de “boas práticas” identificando Portugal como o país “mais generoso” em estudos internacionais. Por conseguinte, de acordo com Araújo, o *sucesso* das políticas de “integração” no país era explicado, pelas autoridades e os académicos, através de uma narrativa histórica (colonial) marcada pela *miscigenação* de múltiplas tradições culturais e culturas (ACIME, 2005; COSTA E LACERDA, 2007 citados em ARAÚJO, 2018, p. 12). Uma ótica que define o racismo como um fenómeno marginal (vide FIKES, 2009; MAESO, 2018), na medida em que, de acordo com vários autores, os portugueses são a favor dos direitos iguais e de uma sociedade multicultural.

Enquanto em Portugal celebrava-se (ou fingia-se celebrar) a *diversidade*, olhares externos a partir da Comunidade Europeia não concordavam com a narrativa dominante no discurso público. De acordo com o Relatório *Migrants, Minorities and Housing: Exclusion, Discrimination and Anti-Discrimination in the 15 Member States of the European Union*, estes

olhares externos alertam que em Portugal, há pouca tradição de pesquisa acadêmica sobre a segregação das populações migrantes e as minorias étnicas, como também, as implicações para a integração social. Os autores de vários relatórios sobre a situação demonstram-se explicitamente frustrados devido às lacunas em torno de pesquisas sistemáticas e rigorosas sobre a discriminação direta e indireta com relação à habitação. Assim, segundo o relatório, os comentários dos autores portugueses sobre habitação são insuficientes:

“É difícil dar uma resposta definitiva a esta questão [da discriminação] na medida em que o processo de segregação habitacional tem sido um objeto de pesquisa negligenciado em Portugal, o que resulta em uma insuficiência de dados sobre o fenômeno. (...) as lacunas são duplas: nas estatísticas oficiais e nos estudos acadêmicos” (EUMC, 2005, citado em ALVES, 2013, p. 38).

Na verdade, segundo Araújo, o que se assiste por trás da ideia de um país diversificado e moderno caracterizado pelo *multiculturalismo* é bem diferente. Na área da música, assiste-se à domesticação dos sons *étnicos* para torná-los pretensamente mais sofisticados, o mesmo acontece na dança, na medida em que é requerido aos dançarinos o enquadramento às práticas corporais *convencionais* etc. Por sua vez, a ideia propagada sobre os sabores *exóticos* na culinária se restringe às prateleiras específicas nos supermercados (sendo que atualmente em Lisboa, já existem ótimos restaurantes de comida africana, pra além da culinária oriental [chinesa, japonesa, indiana etc.] e sul americana [argentina, brasileira], contudo, têm-se cada vez mais a sensação que Lisboa se tornou uma cidade gentrificada, por conseguinte, menos acessível ao português mediano). Na educação, a história continua dominada pela abordagem despolitizadora das chamadas *descobertas*, a segregação dos estudantes negros (vide ROLDÃO, 2016), ou dos alunos ciganos colocados em contexto de sala de aula separados sob o pretexto de peculiaridades culturais e necessidades educacionais especiais. Marta Araújo afirma suspeitar de “*algo podre* neste estado intercooltural” (ARAÚJO 2016; ARAÚJO, 2018, p. 12, grifos no original).

A partir destas perspectivas, entende-se que as interpretações e a construção do discurso em torno da diversidade constituem um complexo discursivo sobre Portugal, como uma nação *à vontade* com a diferença (ARAÚJO, 2018, p. 12), na propagação da concepção dominante nos âmbitos acadêmico e político. Não obstante, a nossa crítica questiona: será Portugal um país com vontade à diferença?

Segundo Araújo, nos anos de 1990, a construção de um grupo de interesse sobre as questões do multiculturalismo e da interculturalidade foi viabilizada pela instituição do Secretariado Coordenador de Programas de Educação Multicultural. A conferência *Educação para a Tolerância* (1995) foi crucial para que os formadores de opinião política e acadêmica

lançassem as bases para aquilo que a autora denomina de *Indústria da Interculturalidade* – “a institucionalização da relação entre a esfera de decisão política e a produção do conhecimento” (*ibid.*, p. 12).

Contudo foi com a realização de dois eventos: o *I Congresso da Imigração em Portugal: Diversidade, Cidadania e Integração* (2003); e o *Fórum Gulbenkian Imigração: oportunidade ou ameaça?* (2006), que as relações entre as esferas político-institucional e acadêmica se consolidaram. Na atualidade, estas relações continuam se mantendo através de publicações. A sua influência alcança para além das instituições. O cultivo desta vertente do discurso ainda é amplamente sustentado e renovado por diferentes setores da sociedade portuguesa. Enquanto, por outro lado, a insistência nestas dinâmicas perpetua o apagamento de questões como a violência do processo colonial e, por outro, provoca a desvalorização dos processos históricos relevantes (como a escravatura e o racismo). Provas disso têm sido as acirradas discussões envolvendo a contestação da construção de um museu dos descobrimentos, bem como a decisão recente favorável, no campo do Patrimônio Cultural Imaterial, sobre o financiamento de um centro interpretativo do Estado Novo. Ou seja, a teimosa insistência em uma narrativa forjada em torno da nação perenista, cujas glórias aclamadas talvez nunca tenham existido realmente.

Ao longo da década de 1990, os discursos, abrangendo os âmbitos acadêmico, político e midiático, produzidos em torno da problematização dos bairros de imigrantes de origem africana, a exemplo do bairro Alto da Cova da Moura, eram pautados em um campo semântico de estranhamento, desvio e exclusão através da montagem de uma imagem de exceção amparada pela operacionalização da violência da representação. Os discursos permeados por narrativas que associam a vida dos moradores com ambientes e costumes degradantes são consonantes com as narrativas clássicas produzidas, em grande parte, nos processos coloniais e da guetização dos bairros de imigrantes nas grandes metrópoles no mundo ocidental.

A pesquisa de Ana Paula Beja Horta citada ao longo deste trabalho apresenta em caráter denunciatório as estratégias apropriadas pelos jornais, canais de televisão e afins, como também os discursos de políticos durante os períodos de campanha para criminalizar os modos de vida dos habitantes do dito “cinturão cabo-verdiano” (2000, p. 182) através de diversos indicadores de violência acentuados pela coerção da violência policial.

Um discurso que por um lado enfatiza a vida dos jovens como sendo uma ilustração da *Bronx violence* bastante veiculada no âmbito dos movimentos urbanos dos guetos norte-americanos em torno do fenômeno do Hip Hop. Através de um *broadcasting* tendencioso dos

indicadores da violência, como também da violência como elemento caracterizador da vida nas comunidades, as quais são identificadas como minorias étnicas, ou de forma pejorativa “bairro de pretos”. Bairros cuja linguagem dominante seria o idioma da violência e da corrupção.

A ideia da degeneração aplicada em vários cenários envolvendo o discurso colonial, nesta situação foi também reativada através dos conflitos geracionais. Normalmente percebe-se a ideia de que os imigrantes mais antigos seriam mais dóceis, trabalhadores e preocupados com as suas famílias. Quando, na realidade, sabemos que os silenciamentos ou as exacerbações em torno da “raça” e do racismo na formação do ocidente e, mais especificamente na Europa, é um problema estrutural relacionado com o processo histórico vagaroso, defeituoso que urge ser analisado levando em consideração um cenário mais amplo (MAESO, 2018, p. 845).

Finalmente, nos argumentos dos sujeitos migrantes percebe-se coerentemente o sentimento de violação e negligência perpetrada através da marginalização, da criminalidade e da humilhação coletiva através de procedimentos segregacionistas em níveis intersubjetivo, institucional, político e estético. Os discursos possuem forte tônica no paradoxo dissonante da representação da comunidade imigrante juvenil, às vezes como vítimas da violência policial, outras vezes, como massa violenta e delinquente.

4 KOVA M (COVA DA MOURA): DE “BAIRRO PROBLEMÁTICO” A “BAIRRO EMBLEMÁTICO”

No capítulo I abordamos a história da gênese, formação e consolidação do bairro Alto da Cova da Moura. Ao situar o aparecimento deste bairro a partir da década de 1940, constatamos que a sua trajetória é testemunha do papel periférico atribuído a este país hoje membro da União Europeia, bem como, das mais recentes transformações políticas sociais e econômicas registradas no seio da sociedade portuguesa, nomeadamente: as guerras coloniais; o colapso do regime do Estado Novo; o subsequente processo de democratização política; a entrada na CEE e a adoção do euro. Ao longo do capítulo, procuramos localizar cronologicamente a produção e a reprodução histórica e social do bairro no intuito de fazer uma articulação com as transformações mais amplas ocorridas no seio daquela sociedade em geral.

No Capítulo II, por sua vez, fazemos uma breve retomada das discussões envolvendo as convenções ambíguas estabelecidas no seio das políticas de mobilidade migrante envolvendo o império colonial português e os cidadãos dos ditos “territórios ultramarinos” para os Estados Unidos da América e países da Europa Ocidental, desde inícios do séc. XX. De acordo com Trajano Filho (1998), durante o colonialismo tardio português na África, foi produzido um corpo legislativo ⁵⁹ significativo em torno dos processos da classificação – segregação ou assimilação dos sujeitos coloniais. Portanto, a eclosão das lutas de libertação nas colônias africanas, a partir de 1960, provocaria uma sequência de eventos envolvendo no processo o retorno de mais de meio milhão de portugueses à metrópole, sendo o clímax entre 1974-1978, em uma conjuntura de negação e procrastinação dos problemas reais enfrentados.

Note-se que, durante o período que coincide com a democratização política até meados de 1990, as políticas públicas em prol das comunidades africanas de imigrantes residentes em Portugal eram ainda inexistentes. Além do mais, o tardio império colonial português era adepto das dinâmicas políticas e ideológicas que procuravam legitimar a justiça e a necessidade da empresa colonial moderna, através de práticas e discursos laborais que retratavam os “súditos coloniais” como “naturalmente preguiçosos, infantis e indisciplinados” (MONTEIRO, 2018, p.

⁵⁹ Um vasto número de decretos e outros textos legais, tais como: a Lei Orgânica da Administração Civil das Províncias Ultramarinas (1924); o Estatuto Político Civil e Criminal das Colônias de Angola e Moçambique, e Guiné Bissau (1926-27); o Acto Colonial (1930); a Carta Orgânica do Império Colonial Português; e a Reforma Administrativa do Ultramar (ambos de 1933), tinha como objetivo detalhar as regras básicas da administração no além-mar. E neste caso, a tendência de criar uma legislação especial para governar as populações nativas das Colônias (ou parte delas), diferente da Lei portuguesa metropolitana, tinha continuidade (TRAJANO FILHO, 1998, p. 82).

14). Neste contexto, os imigrantes laborais provenientes inicialmente de Cabo Verde e posteriormente de outras ex-colônias estavam sujeitas a “regras” diferenciadas de tratamento no que tange ao ambiente de trabalho e diversas formas de segregação explícita.

Estes eventos, associados aos problemas internos em torno das políticas de habitação e ao débito habitacional constatado principalmente nas duas grandes cidades do país, identificado como um problema endêmico anterior, que se arrasta pela década de 1970 até aos dias de hoje, provocam, por um lado, o alastramento de bairros de autoconstrução precária marcados etnicamente nos discursos negativos impostos oficialmente, e por outro lado, a mobilização em torno de estratégias de resistência por parte de indivíduos e coletivos.

Neste capítulo, que encerra a primeira parte da tese, propomos analisar os fatores que influenciaram a implementação tardia de políticas públicas para as populações migrantes, bem como os obstáculos enfrentados pelas comunidades e associações. Através da etnografia realizada junto ao grupo, à associação e ao bairro estudados nesta tese procuramos demonstrar as diferentes estratégias e ações realizadas em torno de uma variedade de problemas relativos ao bairro e das suas gentes na luta para garantir os direitos básicos de sobrevivência e de afirmação identitária. Finalmente, introduzimos o debate em torno da prática da etnomusicologia em Portugal e como estas pesquisas mais recentes acabaram por influenciar na aproximação entre a academia e o bairro, bem como na ressignificação do discurso construído sobre as populações migrantes em Portugal.

4.1 As fronteiras da diferença

Ao contabilizar os cinquenta anos de ditadura – um regime colonialista com guerra até a década de 1970, como também a tutela especular do “mito Brasil” – Almeida (2000) reforça que estes processos históricos deixaram sequelas em a auto representação dos portugueses. Sequelas que o período de democracia posterior e o pós-colonialismo foram incapazes de resolver (cf. FIKES, 2009). O autor também celebra as datas importantes da Revolução de Abril (1974), da ascensão de Portugal à União Europeia (1986) e do chamado “ciclo de ouro” encerrando o séc. XX com as comemorações dos Descobrimentos e a Expo 1998, como marcos importantes na trajetória dos discursos contemporâneos (por ex.: o luso-tropicalismo) em torno das auto representações da nação portuguesa (ALMEIDA, 2000, p. 198). O discurso luso-tropical tornou-se de senso comum, contudo, carregado da densidade de sentidos e promessas implícitos: “a ideia de mestiçagem, desprovida de relações de poder desigual, de

contextualização histórica e sem crítica à subjacente noção de ‘raças’/culturas definíveis como estanques previamente ao caldeamento” (*ibid.*).

Nesta mesma linha, Kesha Fikes (2009) argumenta que o processo de ascensão de Portugal à União Europeia teria surtido mais efeito, do que a repercussão da descolonização e da democracia, na transformação das práticas diárias e modos de sociabilidade entre os portugueses, os afro-portugueses e os imigrantes africanos. Ao contrário dos estudos acadêmicos que focavam em encontros nos ambientes institucionalizados, a autora optou por acompanhar interações mundanas entre diversos indivíduos no ambiente de trabalho, observando como as tensões que emergiam no âmbito destes ambientes hierarquizados se articulavam com o significado da incorporação de Portugal na União Europeia. A autora testemunha que as referências dos portugueses com relação à distinção racial e ao passado colonial passaram por uma transformação. Fikes explica como os anteriores e característicos embates explosivos entre indivíduos da classe operária foram sendo traduzidos, com o tempo, para um compromisso contido à tolerância e a diversidade, durante o surgimento (década de 1990) de uma “nova” classe média disciplinada. As transformações discursivas sugeriam a representação de novos ideais da diferença portuguesa-africana, na medida em que as pessoas viviam estas mudanças através de interações imediatas com o seu outro (não branco) seja ele cidadão ou imigrante (FIKES, 2009, p. xiii).

Neste cenário, Almeida afirma que durante a década de 1980 foi iniciada em Portugal uma discussão pública sobre o tema “racismo”, envolvendo o surgimento do movimento antirracista, como também de manifestações culturais ligadas a uma crescente presença africana, sobretudo em Lisboa. Entretanto, Alves (2013, p. 37) retifica sobre as datas dos eventos que desempenharam um papel importante para o estabelecimento da discussão em torno do racismo na sociedade portuguesa, segundo ela: o assassinato de José Carvalho (1989); a criação do SOS Racismo (1990), o homicídio de Alcindo Monteiro (1995), entre outros eventos posteriores envolvendo a formação de milícias no enfrentamento das comunidades ciganas (1996; 1997; 1999, vide MAESO, 2018). Apesar deste ciclo de distúrbios, a primeira lei ⁶⁰ contra a discriminação em Portugal somente seria promulgada em 1999 (Lei n.º 134/99, de 28 de agosto).

⁶⁰ Proíbe as discriminações no exercício de direitos por motivos baseados na raça, cor, nacionalidade ou origem étnica (www.pgdlisboa.pt) O diploma foi revogado pelo(a) Lei n.º 93/2017, de 23 de agosto. A qual estabelece o regime jurídico da prevenção, da proibição e do combate à discriminação, em razão da origem racial e étnica, cor, nacionalidade, ascendência e território de origem (<https://dre.pt>).

No início do milênio, Lisboa presenciou debates em torno do racismo flagrante (censurado publicamente) e o racismo sutil (inquestionado), ao mesmo tempo que se assistia a uma redefinição da identidade nacional em relação à Europa (JORGE VALA *et al.* citado em ALMEIDA, 2000; cf. FIKES, 2009), enquanto noções como “diáspora portuguesa” e “lusofonia” passavam por reformulações. Segundo Almeida citando Fradique (1998, p. 110), havia-se desencadeado um processo paradoxal em Portugal, como também no resto do mundo, no qual definia-se um produto através da demarcação da sua diferença, seja cultural, social ou racial, no âmbito da sociedade na qual este emerge, para depois o apresentar como produto nacional. A partir da associação entre noções como “etnia”, “desigualdade social” e “cultura”, a autora propõe pensar os grupos minorizados como uma nova classe cultural, os quais são categorizados de forma homogênea e hegemonicamente, a partir da mistura confusa dessas três categorias. Nesse sentido, o grupo é criado sociológica e politicamente para gerir as novas configurações inerentes às sociedades pós-coloniais contemporâneas.

Por sua vez, em um recente estudo sobre as narrativas das relações da interculturalidade em Portugal entre 1991 e 2016, Marta Araújo, conclui que se construiu no contexto português “uma indústria da interculturalidade”. Enquanto Portugal se inclui entre os países ocidentais que se “preocupam” com a diversidade cultural e a imigração, o estado continua a não reconhecer o racismo institucional, algo que tem sido naturalizado pela hegemonia de pressupostos políticos, acadêmicos e pedagógicos. Segundo a autora, as narrativas políticas endossadas por setores relevantes da academia tendem a mobilizar uma história de “nação tolerante”. Esta versão tem sido crescentemente repudiada principalmente por ativistas e coletivos sociais, na base que, por um lado, silencia as diversas formas de violência que acarretaram todo o processo dos descobrimentos, e por outro, evidencia o surgimento de uma narrativa multiculturalista que busca “historizar” a diversidade, enquanto evita uma discussão sobre o racismo. Questão, que tem sido insistentemente considerada como marginal, “desviante” e até mesmo irrelevante neste contexto. Enquanto isso, o que se tem notado é que os discursos políticos e a investigação acadêmica têm “sobre enfatizado as *especificidades nacionais*, sobre-estimado os contornos nacionais específicos em detrimento dos padrões comuns dos legados coloniais em termos de raça” ⁶¹ (ARAÚJO, 2018, p. 27).

⁶¹ No artigo “The Persistent Power of ‘Race’ in the Cultural and Political Economy of Racism” (1995) Faye V. Harrison recorda que críticas ao conceito biológico de raça levaram muitos antropólogos a adotar uma perspectiva não racial nas suas abordagens. Neste caso, as diferenças intergrupais passaram a ser construídas a partir dos princípios de classificação e organização baseados na etnicidade. Contudo, o foco singular na etnicidade

Nesta perspectiva, a autora defende o desenvolvimento de abordagens teóricas que possibilitem comparações internacionais, no intuito de superar a linearidade temporal evidente na construção de certos contextos como não próprios do multiculturalismo normativo. Enquanto existe uma grande quantidade de experiências de lutas contra o colonialismo, a escravidão e o racismo tornadas invisíveis, as lutas de intelectuais radicais, ativistas políticos e movimentos sociais comprovam uma considerável experiência no questionamento dos cânones eurocêntricos do conhecimento e das iniquidades que se reproduzem estruturalmente. Assim, Araújo aconselha o engajamento com estas críticas “alternativas” contra as persistentes limitações das abordagens hegemônicas, argumentando que a investigação precisa superar ideais de consenso em torno da relação entre a formação de políticas e a produção do conhecimento, principalmente no que tange a concepção da inabilidade de combater o racismo através de políticas devido ao conhecimento insuficiente sobre melhores soluções ou modelos, e finaliza:

No contexto português, embora seja comumente sugerido que houve uma lenta apropriação dos debates sobre diversidade e imigração desde o início dos anos 1990, os organismos públicos e a academia têm tacitamente ignorado o racismo institucional e as lutas antirracistas, a favor de uma abordagem (inter)culturalista da *diferença* que tende a evadir raça enquanto relação de poder. Esta é uma escolha política, não um lapso ou esquecimento (ARAÚJO, 2018, p. 28).

4.2 Migração internacional e diáspora transnacional

Em 2005 realizou-se em Lisboa a *International Conference on Cape Verdean Migration and Diaspora*. Evento organizado pelo Centro de Estudos de Antropologia Social (CEAS). Como acadêmico convidado, Trajano Filho alerta então para o fato de os termos como “transnacionalismo”, “estudos de gênero”, “cultura popular” entre outros serem desdobramentos de transformações que nem sempre são bem compreendidos pela gíria banalizada da teoria da globalização. Neste contexto cita Hannerz, Tambiah e Amselle, enquanto recorda que os fluxos de pessoas, capital, informação, coisas e valores no tempo e no espaço não são exclusivos da contemporaneidade. Pois, a seu ver, na realidade aquilo que se expandiu foi a rede por onde estas coisas e pessoas fluem (TRAJANO FILHO, 2011, p. 156).

Este contexto de fluxos intensos tem provocado um sentimento efervescente cuja força provém da experiência de perda nostálgica “dos tempos antigos” que uniam os indivíduos ao território no qual viviam. Argumentamos que “aquele sentimento” era o que conferia a autenticidade das culturas locais. Neste contexto, hibridez, crioulização, diáspora, mestiçagem,

desconsiderou a persistência do racismo e o seu impacto nas comunidades locais, nos estados-nação e no sistema global (HARRISON, 1995, p. 47).

sincretismo, transculturação são alguns dos termos que a partir dos anos 1980 passaram para o uso comum, na antropologia, no intuito de lidar com a crise enfrentada pelas unidades básicas de análise: cultura e sociedade (BRUNER, 1996; CLIFFORD, 1994; HANNERZ, 1997 citados em TRAJANO FILHO, 2011, p. 157).

De acordo com Trajano Filho, estes termos, e as teorias subjacentes, competem entre si para oferecer uma melhor representação daquilo que seria uma condição da contemporaneidade, ou seja, a interpretação das sociedades e das culturas. Contudo, o uso deste novo arsenal terminológico associado à produção de um novo espaço de movimento como uma macro unidade básica de identificação e pertencimento se encontra menos ancorada no território:

La intensidad y la multiculturalidad de los desplazamientos crean espacios intersticiales, regiones escurridizas que no ofrecen ningún seguro para anclar el poder totalizante del Estado. (...) las fronteras son espacios de intersección donde se interrelacionan varios Estados nacionales, son zonas o regiones donde imperan la indistinción y las mezclas (HANNERZ, 1997 citado em TRAJANO FILHO, 2011, p. 158).

É assim que, para o antropólogo, os bairros cabo-verdianos em Lisboa e nas cidades da Nova Inglaterra representam de certa forma estas zonas francas nas quais se está simultaneamente em Portugal, nos Estados Unidos e em Cabo Verde em uma situação na qual a cultura passa a ser compreendida como um sistema de significação em intercâmbios permanentes com outros sistemas de significação. Marcada por uma fluidez extrema, variabilidade interna e ambiguidades de vários tipos, atuando na integração das pessoas em um sistema de relações instáveis (*ibid.*).

Segundo Friedman (1990), a consequência desta desterritorialização da cultura nos coloca de frente com um paradoxo aparente: *“junto com la homogeneización y com la dilución de las diferencias culturales, la contemporaneidade será también el tiempo de una descontrolada fragmentación étnica y cultural”* (citado em TRAJANO FILHO, 2011, p. 159).

Assim, entende-se que no mundo crioulizado, híbrido ou mestiço a migração internacional dá lugar ao transnacionalismo, aos transmigrantes e as comunidades da diáspora. Estes estudos argumentam que os novos migrantes constroem as suas relações sociais dentro de uma rede que se estende através das fronteiras dos Estados nacionais, enquanto constroem identidades, sentimentos de pertença e redes de solidariedade em um ambiente de competência das zonas francas de inter-relações.

Contudo, Trajano Filho chama a nossa atenção pelo fato de discordar das visões consolidadas nesta literatura. Para ele a dissonância reside na tendência em considerar a cultura

crioula do arquipélago como se estivesse mais próxima do complexo cultural do Caribe ou do Mundo Atlântico (vide por ex. GILROY, 1993; CARLING & BATALHA, 2008; CUBEROS-GALLARDO, 2017). Por conseguinte, neste caso defende cautela com a literatura sobre o transnacionalismo e as comunidades híbridas da diáspora africana nas Américas. O antropólogo insiste que, por detrás da semelhança com as culturas da diáspora, a formação social que surgiu nas ilhas de Cabo Verde está fundamentalmente ligada às sociedades da costa ocidental africana devido a semelhanças estruturais de várias ordens. Primeiro, por ter compartilhado durante muito tempo a mesma estrutura de reprodução social com os conglomerados mestiços das vilas fortificadas dos rios da Guiné. Segundo, por compartilhar atributos estruturais da cultura política das sociedades africanas ligados à formação e reprodução de unidades sociais:

Con algunas cualificaciones, el argumento de la existencia de una continuidad profunda entre las culturas políticas de las sociedades africanas tradicionales y la sociedad crioula de Cabo Verde puede ofrecer una explicación de sustrato para el caso de la diáspora caboverdiana y para los sentidos atribuidos por los campesinos locales a las cosas que reciben del exterior (TRAJANO FILHO, 2011, p. 161).

Os argumentos de Trajano Filho encontram seu suporte na esteira do modelo proposto por Kopytoff (1987), no qual as unidades políticas africanas se constituíram por um processo de ocupação de fronteiras em contextos marcados pela baixa densidade populacional e pela existência de reservas suficientes de terras livres⁶². Nesta senda, uma cultura política de alcance pan-africano teria surgido, em um tempo relativamente recente, abrangendo um ecúmeno onde operam disposições e motivações concernentes a grupos de camponeses, pastores e artesãos, quando estes deixam as suas aldeias de origem, acompanhados por parentes e dependentes, para fundar novas unidades políticas em territórios ainda inexplorados (*ibid.*).

Segundo o autor, as tradições orais africanas mencionam frequentemente o caso genérico do caçador audaz que abandona a sua aldeia natal em busca de caça mais abundante. Também contam histórias exemplares sobre pessoas que, derrotadas em disputas por sucessão a cargos e posições de autoridade política e ritual, deixam a sua terra natal para fundar uma nova comunidade nos ditos vazios institucionais através do uso criativo de formas de organização e de práticas culturais antigas. Portanto, a configuração social que surge destes processos é caracterizada por unidades sociais ambíguas, a partir do ponto de vista étnico, marcadas por uma grande fluidez, por identificações e sentimentos de pertença múltiplos e

⁶² De acordo com Trajano Filho, Kopytoff (1987) ressalta que a natureza “vazia” destes espaços é uma caracterização a partir daqueles que pretendem ocupá-los, e que raramente os espaços desabitados entre sociedades estabelecidas estão de fato vazios. São concebidos assim por outros diferentes que buscam ocupá-los (2011, p. 162).

muitas vezes contraditórios. Nesta esteira, Trajano defende que os atributos estruturais das sociedades que surgem no processo de ocupação de fronteiras na África têm alguma semelhança com os designados nos estudos de comunidades da diáspora e de migrações transnacionais. Com efeito, estas não carregam nenhum pressuposto sobre uma descontinuidade radical com o passado, como sugerem muitos estudos sobre o ecúmeno global (TRAJANO FILHO, 2011, p. 162).

Antes pelo contrário, o modelo de fronteiras explica que a reprodução destas sociedades assume uma forma conservadora. A cultura política que produz grupos, dispostos a recomeçar a partir da fronteira, sintetiza nestes espaços novas unidades socioculturais que mantêm continuidades com as comunidades anteriormente estabelecidas. O resultado imediato é a manutenção de aspectos culturais duradouros difundidos através das diferentes unidades que constituem o ecúmeno pan-africano (*ibid.*, p. 163).

Contudo é auspicioso ter em mente a ideia de ecúmeno não só na cultura política que emerge dos processos de ocupação de fronteiras, mas também em um conjunto de práticas e disposições incorporadas na conformidade de um etos compartilhado. Trata-se aqui de identificar algumas características interrelacionadas que valorizam a noção de espaço veiculada menos por suas características físicas, do que pela configuração das relações sociais.

Para este propósito, neste trabalho levamos em consideração dois perfis dos aspectos interrelacionados adotados por Trajano Filho a partir das propostas de LeVine (1976): a) a tendência em caracterizar as reações sociais em termos do fluxo de bens materiais compreendidos entre elas; e b) uma relativa ausência de ansiedade com relação à separação e o desejo de maior intimidade nas relações sociais, de modo que a separação física entre marido e mulher, pais e filhos seja menos dolorosa e desestabilizadora, a fim de garantir que as relações sociais perdurem por longos períodos de separação graças à ênfase colocada nas obrigações materiais (citado em TRAJANO FILHO, 2011, p. 163).

4.3 Crioulização, descrioulização e recrioulização

A atual cidade de Lisboa é uma metrópole global, onde o “cosmopolitismo”, a diversidade dos imigrantes e dos turistas são inegáveis. Costuma-se dizer que *Lisboa está cada dia mais escassa de lisboetas*. Malheiros *et al.* (2013) confirmam esta tendência ao admitirem que, a partir dos anos 2000, nota-se um crescimento significativo de imigrantes em situação regular em Portugal. Admite-se que a grande maioria se concentra nas áreas metropolitanas das duas maiores cidades do país, sendo Lisboa, a capital, a região mais afetada. Em 2005, as

maiores comunidades de cidadãos estrangeiros em situação regular no país eram a brasileira, seguida pela ucraniana e pela cabo-verdiana (p. 33).

No entanto, aquele que se vê na necessidade rotineira de utilizar o sistema de transportes públicos, nomeadamente ônibus (autocarro), metrô e comboio (trem), percebe de forma inconfundível uma presença heterogênea na moldura humana cuja mobilidade também depende deste sistema. Os imigrantes cabo-verdianos, os angolanos, os guineenses, os são-tomenses, os moçambicanos, os senegaleses (entre outras nacionalidades africanas), como também os afrodescendentes (digo os portugueses descendentes de africanos), os brasileiros, e em menor número os imigrantes originários dos países da Ásia como a Índia, a China, o Paquistão e o Bangladesh (vide MALHEIROS *et al.*, 2013) compõem esta moldura humana da qual emana uma miscelânea de línguas diferentes e desconhecidas ao falante do português, do francês ou do inglês.

Quem, porventura segue, de Lisboa, pela linha ferroviária em direção a Sintra, ou pelo transporte fluvial em direção à margem sul do Rio Tejo, nos horários de ponta, não ficaria menos surpreso. Pois a maioria destes imigrantes trabalha em Lisboa, mas muitos deles habitam em bairros populares distribuídos ao Norte pela cintura externa de Lisboa: Sta. Cruz Damaia; Reboleira; Amadora; Rio de Mouro; etc., ao Sul: nas cidades de Almada; Seixal; Barreiro; etc. e ao Oriente: os Olivais e Chelas. E nesta malha de trajetos e trocas diárias, na qual a mobilidade se faz mais importante do que as fronteiras, emergem “novas” identidades e agentes constantes em luta permanente para promover a visibilidade e a representatividade de uma vertente de Portugal que insiste em ser silenciada e excluída ao longo da recente história do país. Esta presença continua sendo apagada das narrativas oficiais e das construções de auto representações nacionais (ALMEIDA, 2000, p. 191).

Portanto, saindo de Lisboa a partir das estações do Rossio ou do Oriente em direção à Sintra, em menos de vinte minutos, chega-se à estação de Sta. Cruz Damaia. Daquele local, tanto para quem vai à Buraca, ou ao bairro Alto da Cova da Moura a língua que mais se ouve entre os transeuntes é o crioulo de Cabo Verde, coexistindo com a língua portuguesa falada pelos nacionais. Uma vez em Cova da Moura, a presença da língua crioula de Cabo Verde, mais especificamente na versão do *badiu* (ou crioulo de Santiago) é *quasi* dominante. Note-se que em Cova da Moura a língua crioula de Cabo Verde está presente nas conversas entre portugueses e os cabo-verdianos (a maioria dos moradores do bairro), como também entre os outros imigrantes.

Neste contexto, o crioulo de Cabo Verde se faz presente nos vários restaurantes e cafés onde se escuta música de Cabo Verde, nos jovens escutando *Rap Kriól* em seus carros estacionados nas ruas, nos transeuntes em geral. Durante o trabalho de campo no bairro, nunca tive dificuldades em iniciar uma conversa em crioulo de Cabo Verde, seja com os funcionários do ACMJ, com os pais e adultos nas proximidades, ou mesmo com as suas filhas e filhos nascidos em Portugal. Sejam descendentes de cabo-verdianos (*sampadjudus* ou *badius*), de guineenses, angolanos ou são-tomenses a língua que predomina em Cova da Moura é o *Kriól*. Eventualmente, estes indivíduos também se comunicam em português, e muitas vezes, as conversas começam em uma língua e terminam em outra. Ao nosso ver, estes aspectos observados no cotidiano do bairro revelam a existência de processos sociolinguísticos de recrioulização e descrioulização.

Em uma das principais vias de acesso ao bairro, a Rua Principal, no local próximo a uma das saídas da estação de comboios de Damaia, encontra-se o Mercadinho Africano *Kebab* pertencente a dois irmãos indianos. Naquele estabelecimento, como em outros da mesma rua, é comum encontrar jovens e adultos, a maioria do sexo masculino, falando e escutando música alta, enquanto jogam cartas e/ou assistem jogos de futebol, bebendo e petiscando ao cair da tarde. As vezes que acedi aquele ambiente percebi que os atendentes (os irmãos indianos), ora se comunicavam em português, ora em crioulo de Cabo Verde com os seus clientes. Na realidade, boa parte dos clientes chegam ao local e já abordam os vendedores falando em crioulo de Cabo Verde.

Portanto, aqui nos referimos a um cenário linguístico de heteroglossia ⁶³ (BAHKIN, 1981), no qual foi tão natural quanto inevitável prestar atenção à agência dos indivíduos, por ressaltarem a importância da fusão de horizontes sociolinguísticos e por revelarem interessantes interdependências entre as diferentes línguas faladas. Evidentemente, interessa-nos o conceito de comunidade de fala no sentido em que legitima o fato da língua representar, incorporar, construir e constituir participação ativa na sociedade e na cultura (MORGAN, 2004, p. 3).

Outro exemplo caro a esta discussão está relacionado com o universo do *Rap Kriól*, estilo muito apreciado em Portugal. Os jogos e desafios entre os “MCs mirins”, refiro-me às brincadeiras entre as crianças e adolescentes do bairro que frequentam o Moinho, quase sempre

⁶³ Segundo Bahktin, nas comunidades de fala onde existem múltiplos contatos entre classe social, *status*, e eventualmente, origem nacional, as ideologias de linguagem geralmente refletem heteroglossia (cf. BAHKTIN, 1981), ou seja a transição entre estilos ou códigos linguísticos que existem dentro e entre as comunidades (MORGAN, 2004, p. 18).

em crioulo *badiu* ⁶⁴, são muito frequentes. Nas ocasiões em que acontecem estes “desafios”, educadores como Flávio Almada (ele mesmo um MC: LBC Souljah) apoiam e encorajam os jovens. Durante as improvisações, os critérios observados sugerem forte relação com os componentes da consciência moral, política, social e cultural do indivíduo.

Jovens artistas portugueses e fãs de *Hip Hop* e *Rap* frequentam o bairro nos finais de semana. Quando lá se encontram, muitos deles falam em crioulo, inclusive entre si. A possibilidade de participar em uma das rodas de improviso que acontecem nas ruas, esquinas ou cafés do bairro é bastante valorizada. Percebe-se mesmo em Portugal, uma preocupação em conhecer a língua crioula *badiu* no universo do *Rap*. Neste sentido, a habilidade dos sujeitos transitarem entre diferentes comunidades de fala constitui um elemento essencial para a construção e manutenção de redes de relações.

No caso de Cova da Moura, à semelhança de outras comunidades de imigrantes em Portugal, esta habilidade sugere que um sistema comunicativo mutualmente simbólico e ideológico desempenha um papel importante entre aqueles que compartilham saberes e práticas através de contextos sociais diversos (cf. HORTA, 2000). Pois, é na comunidade de fala, ou através dela, que a identidade, ideologia e agência são atualizadas na sociedade (MORGAN, 2004, p. 3; BUCHOLTZ & HALL, 2004: 2005).

Portanto, no que tange a localização dos cabo-verdianos, na sociedade portuguesa, a relação com as diferentes esferas do poder público, bem como, entre os diversos grupos ou comunidades de fala entre si, achamos pertinente entender mais profundamente o fenômeno sociolinguístico do crioulo de Cova da Moura e seus respectivos processos intrínsecos de recrioulização e descrioulização. Nesta esteira, a partir de um recorte de comunidade transnacional e diaspórica nos atentamos para as relações de construção de identidade, naturalmente envoltas na linguagem, na música e em outras formas de expressão e o papel que estas formas da tradição parecem desempenhar na formação de subjetividades e coletividades culturais.

Anthony Giddens (2003) argumenta que as identidades se formam através de processos sociais determinados pela estrutura social. Assim, o processo de construção de identidade

⁶⁴ Vale notar que a variante do crioulo falada em Cova da Moura difere das faladas na ilha de Santiago de Cabo Verde. Em Cova da Moura, percebe-se a presença de termos originários de outros idiomas africanos e europeus, bem como a nomenclatura dos vernaculares locais, no caso de Lisboa. Outro fenômeno que acontece também em Cabo Verde, com as suas particularidades históricas, e igualmente em Cova da Moura é a adoção dos termos clássicos do *Hip Hop* norte americano nas letras das músicas e no modo de falar dos jovens.

constitui um componente básico da realidade subjetiva, que por seu turno, se encontra em relação dialética com a sociedade. Ou seja, não obstante a sua determinação pela estrutura social, as identidades reagem sobre esta, fazendo a sua manutenção, modificação ou mesmo remodelação. Portanto, as identidades individuais reagem sobre os constrangimentos exercidos pela estrutura sociolinguística, sendo aquelas, tipos de identidades que se originam a partir das “estruturas sociais específicas”, podendo ser identificados como produtos sociais e elementos estáveis da realidade social objetiva (BERGER & LUCKMAN citados em LOPES, 2016, p. 273), sempre permeados por relações de poder.

Mary Bucholtz e Kira Hall (2004) se posicionam a favor de importantes desenvolvimentos na tradição de pesquisa antropológica sobre linguagem e identidade. Partindo de uma perspectiva que concebe ambos o semelhante e o diferente como processos fenomenológicos emergentes da interação social, as autoras propõem que analisemos as formas pelas quais as similaridades e as diferenças são organizadas hierarquicamente nos contextos sociais. Argumentam que o fato de grande parte das pesquisas sobre identidade na antropologia sociocultural se basear em evidência linguística atesta o papel crucial que a linguagem desempenha na formação de subjetividades culturais. Neste sentido, o argumento a favor do valor analítico de abordar a identidade como um fenômeno relacional e sociocultural, o qual emerge e circula em locais de contextos discursivos de interação local é pertinente, na medida em que, a linguagem é a mais flexível e disseminada (p. 369). Além do mais, segundo Morgan (2004, p. 4), nas ciências sociais tem-se notado uma crescente conscientização sobre a importância da natureza do discurso na representação do conhecimento, da cultura, identidade e política locais.

No caso desta tese, parte da etnografia situa-se em uma comunidade (Cova da Moura) cujos membros são conscientes das diferenças sociais e culturais, i.e., parte essencial da sua história recente consiste em um processo de negociação das fronteiras subjetivas e coletivas. Na realidade, nos referimos às condições de transmigração, às questões de identidade social, como também, a memória de noções imaginadas e experienciadas de casa [lar] ou terra-mãe: *nhá doce lar, kes dez grünzin di téra, nhá terrinha*⁶⁵, as quais fazem parte do tecido cultural heterogêneo que abrange a diáspora cabo-verdiana dispersa pelo mundo (cf. CARLING & BATALHA, 2008).

⁶⁵ Meu doce lar, aqueles dez grãosinhos de terra, a minha terrinha.

Entretanto, apesar de o bairro de Cova da Moura ser um dos preferidos pelos cientistas sociais de quase todos os matizes, e de haver uma produção notável de trabalhos nas mais variadas disciplinas sobre o lugar, poucas são as pesquisas que atentaram para as estratégias usadas no campo da linguística a fim de analisar como as pessoas constroem, procuram, e resistem nas suas comunidades cotidianamente. Um exemplo a citar, Kesha Fikes (2000; 2007; 2009) realizou pesquisa junto a comunidades cabo-verdianas tanto no arquipélago, quanto em Portugal. Na sua abordagem, a autora avalia como os transnacionais dependem dos referentes e dos usos da língua crioula para estruturar as suas afiliações em múltiplas comunidades de fala, as quais representam ambas a resistência em participar, e a busca por inclusão em uma comunidade de fala afro diaspórica. Na mesma medida, a autora questiona como os cabo-verdianos usam os mesmos referentes para indexar a metrópole portuguesa em contraste com o Cabo Verde rural.

A esta altura, torna-se essencial compreender a configuração da diversidade sociolinguística do bairro de Cova da Moura de acordo com uma perspectiva dinâmica da identidade, como não unitária e não detentora de estados psicológicos ou categorias sociais permanentes, que contrasta com a visão tradicional. Nos referimos, certamente, a um processo de criouliização. Pois, a identidade, nestes casos, é inerente às ações e não às pessoas. Como produtos de ação social situada, as identidades podem cambiar-se e recombinar-se para atender novas circunstâncias (BUCHOLTZ & HALL, 2004, p. 376).

Entretanto, como alerta Trajano Filho (2003, p. 3), o uso atribuído à locução “processo de criouliização” vai além do termo usado pelos linguistas para se referir a um tipo de compromisso linguístico cujo resultado é a emergência de uma língua crioula⁶⁶. Nas ruas, cafés, bares, barbearias e instituições do bairro é possível também escutar variantes da língua crioula de base portuguesa faladas na Guiné-Bissau e no sul do Senegal, cujo surgimento pressupõe o contato intensivo e regular entre populações com diferentes tradições culturais e línguas variadas (p. 3). E não só. Eventualmente, também se escuta o francês, o inglês e os respectivos crioulos derivados. Portanto, se no caso de Cabo Verde, o crioulo convive com o português. Na Guiné-Bissau, o crioulo convive com o português e com as várias línguas africanas faladas no país, como manjaco, wolof (jalofo), mandinga, biafada e banhum.

⁶⁶ A emergência de uma língua crioula – a língua nativa de uma comunidade de fala cuja origem é um *pidgin* ou um jargão. O *pidgin*, segundo Trajano Filho, tem sido definido como uma língua auxiliar que surge para resolver as necessidades de comunicação entre pessoas que falam línguas diferentes e mutuamente ininteligíveis, apesar de estarem em estreito contato (2003, p. 2).

Em Cova da Moura, não se convive com todas estas variantes e idiomas intensamente, mas devido ao seu papel de plataforma de apoio à mobilidade de uma parcela dos migrantes africanos dentro do espaço Schengen, é possível reconhecer, esporadicamente, falantes destas línguas, para além de vários outros idiomas do leste europeu e do árabe que vão se fazendo presentes cada vez mais no país.

Contudo, a criouliização, enquanto fenómeno sociolinguístico, é consequência de um determinado tipo de compromisso alcançado por grupos pertencentes a comunidades de fala diferentes e económica, social e politicamente desiguais. Neste sentido, pressupõe-se uma interdependência e um relativo equilíbrio de forças entre as partes envolvidas (TRAJANO FILHO, 2003, p. 3).

Assim, concordamos que em Cova da Moura, embora haja uma grande diversidade de comunidades de fala, o acordo linguístico pende para uma variante da língua crioula cabo-verdiana (*kriól badiu*) falada pela grande maioria dos moradores do bairro. Algo semelhante acontece durante a mobilização dos moradores do bairro, com o apoio da ACMJ, quando celebram datas festivas através das práticas performativas cabo-verdianas, nomeadamente, batuko e kola San Jon (vide Caps. IV e V).

Juntamente com as intrincadas mudanças linguísticas que resultam em uma língua crioula, a criouliização também implica invariavelmente em um processo de mudança cultural, o qual resulta de um complexo fluxo de valores, práticas, saberes, crenças e símbolos que, por sua vez, dá luz a uma identidade social terceira. Trata-se de uma unidade internamente heterogênea que emerge do compromisso social e linguístico alcançado pelos diferentes grupos que habitam o bairro. Neste contexto, para além dos atributos exteriores que indicam a dominação dos modos de vida dos europeus, persiste um substrato africano fundamental na estruturação das formas culturais de reprodução do arquipélago na diáspora.

Neste cenário é inevitável avaliar algumas características principais da sociedade cabo-verdiana, entre estas, a sua capacidade de produzir emigrantes – o equivalente crioulo insular da produção dos homens de fronteira no continente. Percebemos, neste sentido, que, por múltiplas razões, estas características são expressões económicas dos obstáculos estruturais que fazem com que a sociedade empurre alguns de seus membros para a emigração. Como sabemos, através da literatura produzida em torno da sociedade cabo-verdiana, esta não compartilha de forma plena uma cosmologia nem uma filosofia moral com as sociedades do continente. Contudo, existem vários elementos que através da oralidade alimentam as crenças, os quais

podem ser encontrados nas narrativas dos habitantes das comunidades rurais no interior das ilhas de Santiago, Fogo, Santo Antão, São Nicolau, entre outras.

Também existem importantes expressões para a cultura local, elementos como o mar, *sodadi* (a saudade), *traz d'horizonti* (a terra distante), *si ka badu ka ta biradu* (o retorno), os quais têm o poder de dilatar o impulso para aventurar em terras distantes⁶⁷. Na profícua música tradicional cabo-verdiana todos estes temas são transversais, porém, para os sentimentos descritos acima, o gênero musical por excelência é a morna. Canção eternizada nas mais doces e diversas vozes cantadas desde os botecos das periferias e bares das cidades até aos palcos da *World Music*, com destaque à inigualável Cesária Évora (1941-2011). Um dossiê sobre a morna como candidata a Patrimônio Cultural Imaterial da Humanidade foi submetido junto à Unesco no ano de 2018. A morna foi reconhecida Patrimônio Cultural Imaterial da Humanidade em dezembro de 2019 pela UNESCO.

Adicionalmente, segundo Trajano Filho (2011), fatores ambientais como as severas secas cíclicas, registradas desde 1508, gerando terríveis fases de fome, e todas as moléstias que as acompanham, exercem grande influência na saída de gente do país. Por conseguinte, entende-se que estes fatores econômicos, políticos e culturais, os quais servem como as causas da emigração, representam a expressão cabo-verdiana do ecúmeno cultural africano (p. 165).

A economista italiana Marzia Grassi (2006), durante uma pesquisa sobre o movimento migratório temporário, realizada no âmbito dos fluxos do comércio informal pelas *rabidantis* (mulheres comerciantes santiaguenses), constata uma necessidade de se movimentar para *escapá vida* (emigrar) expressa nas opiniões dos entrevistados. Segundo a autora, trata-se de um processo secular no qual a emigração é vivida como uma inevitabilidade, uma esperança e um sonho de realização. Um “espírito em movimento” que emerge na tomada de decisões sobre a vida, considerando opções de movimento em um espaço geográfico global, sem fronteiras físicas limitadas (p. 3).

No contexto atual do bairro Alto da Cova da Moura, como em muitos outros bairros de maioria cabo-verdiana na área metropolitana de Lisboa, não só a língua, mas igualmente outros processos socioculturais, exemplificados no texto de Trajano Filho, continuam operando em um ambiente heterogêneo, onde os imigrantes de diferentes origens, e seus descendentes, coexistem e convivem com a língua e as práticas culturais tradicionais crioulas em solo

⁶⁷ Vários autores abordam este tema nas suas pesquisas por ex. Antônio Carreira (1972; 1977; 1983; 1984), Juliana Braz Dias (2000), Cláudio Alves Furtado (1993), entre outros.

estrangeiro – como se tratasse de um dispositivo de afirmação identitária reativado através da performance. Seja através da performance linguística, do canto e de outros elementos vocais, ou através da performance musical, da polirritmia presente na emergência e manutenção dos ritmos percussivos do batuko e do kola San Jon. E mais importante, na expressão corporal através da dança, do caminhar pelos trajetos físicos e simbólicos, no arfar e no suor dos corpos, na expressão de prazer beirando a estafa nos rostos das coladeiras, das batucadeiras e na música dos tamboreiros.

4.4 Os estigmas da informalidade, ilegalidade, criminalidade e violência nos discursos, nas políticas e práticas da “integração” migrante em Portugal.

Em Portugal, as questões em torno da implementação de políticas públicas direcionadas às populações migrantes foram negligenciadas durante muito tempo. Nesta esteira, a supressão de direitos (e.g. direitos a habitação, mobilidade física e social, educação, representação política, etc.) ou o exacerbamento dos requisitos inerentes à concessão destes direitos ao nível local, estão relacionados com a herança deixada pelo sistema político do Estado Novo, a nomear: “a fraca penetração do aparato do estado em certas áreas da estrutura administrativa e a ubiquidade de relações informais na elaboração de políticas locais” (RUIVO, 1993 citado em HORTA, 2000, p. 103).

As atitudes racistas e as formas mascaradas de racismo, bem como as práticas e os discursos discriminatórios emanados pelas instituições estatais locais, os quais têm provocado uma condição de extrema exclusão social de populações migrantes em Portugal, faziam parte da pauta aberta na cobertura dos meios de comunicação de massa desde meados da década de 1990. Vários fatos e acontecimentos, abordados neste capítulo, estão na razão da deslocação dos debates públicos e políticos da histórica retórica da negação do racismo para um debate mais focado em questões chave concernentes à natureza das políticas e medidas necessárias para lidar com as comunidades migrantes (HORTA, 2000, p. 2).

Ana Paula Beja Horta, em uma abordagem na qual investiga a natureza das respostas institucionais local (cidade da Amadora) à migração, chama atenção para a natureza complexa e contraditória das práticas de produção e implementação das políticas. Menciona um processo no qual as políticas nacionais de integração foram apropriadas e reformuladas ao nível local em uma configuração, segundo a qual as estruturas de poder não só moldavam os padrões de integração dos imigrantes, mas também, impunham determinados perfis de subjetividade específicos, enquanto marginalizavam outros. Durante a pesquisa, a autora também focou na

emergência de processos de associação desterritorializados e nas formas como estes influenciaram na elaboração de políticas e dos padrões coletivos de organização dos imigrantes (2000, p. 97).

De acordo com a autora, a *super* centralização, a qual estrangulava a autonomia dos municípios nos níveis político econômico, e o desinvestimento eram as principais características das políticas de administração local durante o regime do Estado Novo. Esta condição gerou profundas contradições na estrutura governamental. Uma disjunção, entre as instâncias legais e as práticas locais, era um fator determinante na configuração das relações local/centro. Neste sentido a presença do governo central se manifestava através de uma pequena elite de “lealistas” locais, diretamente subordinada ao aparato político do estado central. Isto garantia o domínio do centro sobre o local através do incremento das políticas governamentais, ao mesmo tempo em que permitia a elite política intermediar as relações entre o governo central e as elites econômica e social locais (*ibid.*, p. 98).

De acordo com Gilmore (2018, p. 67), no intuito de intensificar a capacidade de extrair valor da mão-de-obra e da terra, as elites modelam as instituições políticas, econômicas e culturais usando ideologias e métodos adquiridos em territórios locais, nacionais e internacionais. Promovem e desencorajam discursos e/ou justificativas sobre o controle da vida socioeconômica. Contudo, segundo Santos (1991 citado em HORTA, 2000, p. 98), devido a incapacidade administrativa do estado implementar a legislação a nível capilar, os agentes do estado (as elites) tendem a operar como “microestados” quer contornando ou implementando as leis de acordo com as suas próprias concepções e interesses pessoais. Gilmore (*ibid.*) nos ensina que nesta dinâmica – a qual implica um estado de abandono periódico – as elites dependem das estruturas de ordem e controle que a anarquia do “capitalismo racial” é incapaz de proporcionar.

Nesta senda, Santos argumenta que, no seu caso, o estado português operava em um nível de privatização do poder político, encorajando a personalização do sistema de administração municipal. Neste caso, o desenvolvimento local e a locação de recursos se tornaram extremamente dependentes das relações informais dos funcionários municipais e da sua própria habilidade em mobilizar recursos para aceder os bens e os serviços públicos.

“Estado paralelo: o estado formal acontecendo em paralelo com um estado informal, um estado centralizado acobertando as ações contraditórias de microestados difusos; o estado oficialmente maximalista coexistindo lado a lado com o estado minimalista, não oficial” (1991, p. 19 citado em HORTA, 2000, p. 98).

Com o desmantelamento do regime do Estado Novo e a instauração do processo de democratização a partir de 1974, a sociedade portuguesa passou por uma experiência de profunda reestruturação do aparato administrativo. Assim, de acordo com Horta, embora a introdução de eleições municipais tenha representado uma etapa fundamental na luta em prol da conquista da responsabilidade democrática, bem como para a representatividade e legitimidade municipal, o nível mais alto do governo local, a administração regional, até a época da conclusão da pesquisa (2000), ainda permanecia uma questão pendente em contradições, como também, a descentralização no nível financeiro (p. 99 e 101).

Após a adesão de Portugal à União Europeia, a emergência de políticas europeias direcionadas ao desenvolvimento e a construção da “*L’Europe des Regions*” teve grande impacto nos debates nacionais em torno da regionalização. Os legisladores das políticas municipais interpretaram os programas europeus de desenvolvimento regional como uma oportunidade de levar vantagem sobre as novas alternativas econômicas transnacionais. Nesta senda, em meados dos anos 1990, a regionalização era percebida não somente como meio de aliviar a pressão do governo central nas finanças locais, mas também como, um novo modelo de desenvolvimento municipal e nacional. Nesta corrida, a esquerda se identificou com a regionalização, enquanto a direita, em oposição à reforma administrativa, ostentou o *slogan* “não à regionalização”. No dia 8 de outubro de 1998, uma maioria absoluta de 60% da população portuguesa votaria contra a constituição de regiões administrativas, refletindo assim a recusa da sociedade em aceitar as mudanças políticas em prol da descentralização. O resultado do referendo foi interpretado por críticos políticos e formadores de opinião como falta de confiança na capacidade das instituições de poder municipal em melhorar os padrões de vida ao nível local. Entrementes, outras razões plausíveis como abuso do poder nas instâncias municipais, injustiças e “sede de poder” por parte das autoridades governamentais teriam sido apontadas como fatores decisivos para o desfecho que levou a votação do povo no referendo (*Expresso*, 24 de novembro de 1998 citado em HORTA 2000, p. 100). De acordo com a autora, apesar do resultado do referendo, a descentralização e a criação de regiões administrativas ainda permanecem uma questão problemática longe de ser resolvida (HORTA, 2000, p. 101).

Durante a década de 1990, a injeção dos fundos estruturais europeus nos municípios provou ser uma via crucial em prol das mudanças sociais. Segundo Horta, o Fundo Europeu de Desenvolvimento Regional (FEDER), financiou 50% do total dos custos dos planos de desenvolvimento local. Contudo, ruídos como distorções na alocação dos fundos estruturais, ambiguidades na legislação, o não comprometimento das municipalidades com o Plano de

Desenvolvimento Municipal (PDM), resistência das autoridades municipais no comprometimento com os planos de desenvolvimento a longo prazo, a incapacidade do governo central em elaborar e implementar as respectivas políticas, bem como, uma variedade de vícios administrativos herdados do regime anterior têm sido fatores responsáveis na resiliência das estratégias políticas que favorecem a personalização e privatização da atual estrutura política local (*ibid.*, p. 103).

Perante estas contradições percebemos que as autoridades municipais, enquanto mediadoras entre o estado central e as populações locais, continuam agindo com o mesmo perfil das elites políticas do regime anterior, na medida em que capitalizam uma complexa rede de relações informais para ter acesso aos recursos de administração central. Adicionalmente, devido a ferrugem residual presente nas engrenagens da máquina burocrata, bem como as insuficiências legislativas, a confiança nas relações sociais informais e alianças de conveniência se tornou instrumental na superação das deficiências administrativas e estruturais. Assim, “o poder relacional informal” funciona como uma forma de regulação social que, por um lado, produz um certo grau de equilíbrio social e integração, e por outro lado, funciona como um elemento que provoca o desequilíbrio, a segregação e a exclusão social. Nesta esteira, a privatização do poder estatal assumiu uma forma politizada (uma estrutura de atores políticos locais) de modo que, as autoridades municipais são percebidas como empreendedores políticos. Na opinião de Ruivo (1993 citado em HORTA, 2000, p. 104), esta estrutura administrativa local tem três grandes problemas: primeiro, a ubiquidade das redes informais e patrocínios para aceder os recursos públicos provocam o enfraquecimento das formas coletivas de organização política; em segundo lugar, a força das relações informais na arena política também tem contribuído para o clientelismo partidário com ênfase excessivo nos direitos de voto como a única forma de participação democrática; e em terceiro lugar, o exercício sistemático das relações informais de poder tem legitimado um sistema administrativo arraigado nas relações desiguais e assimétricas de poder.

Ana Paula Beja Horta recorre ao trabalho do sociólogo Fernando Ruivo ⁶⁸ (cf. RUIVO, 1989; 1993) como referência para a análise da questão relacionada com as respostas institucionais municipais à emigração. Argumenta que a conceitualização do local como um

⁶⁸ Doutorado em Sociologia do Estado, do Direito e da Administração (1995, Universidade de Coimbra) e Professor da Faculdade de Economia na mesma Universidade. A sua tese intitula-se: *Um Estado labiríntico: o poder relacional nas relações entre poderes local e central em Portugal*. O sociólogo também é autor de vários livros.

espaço de mediação, no trabalho do autor, permite-nos uma análise dinâmica não essencialista das forças motrizes que caracterizam o poder do estado nas instâncias municipais. Neste sentido, a percepção do local, como um agente ativo de mudança social com as suas funções, estratégias, mecanismos e “micropoderes” localizados, nos possibilita a análise da produção das formas locais de conhecimento e subjetividades. Por conseguinte, torna-se urgente analisar a natureza das respostas, bem como da performance das instituições municipais em relação às comunidades de imigrantes (HORTA, 2000, p. 104), cuja maioria na época (até 2006) eram as africanas ⁶⁹.

No campo das ciências sociais dos anos noventa de 1900, houve um (re)questionamento das suposições espaciais implícitas nos conceitos mais fundamentais e aparentemente inofensivos, tais como: “cultura”, “sociedade” e “nação”. Até então havia-se argumentado a favor de certa unidade entre lugar e povo no conceito antropológico de cultura. Não obstante as representações antropológicas dominantes e as leis sobre migração, começou-se a perceber que o “nativo” estava parcialmente (e não totalmente) “encarcerado espacialmente”. Gupta e Ferguson (1992, p. 18) argumentam que a habilidade das pessoas em confundir as ordens espaciais estabelecidas, seja por deslocação física ou através dos seus próprios atos de re-imaginação conceituais e políticos, nos demonstra que o espaço e o lugar nunca podem ser “dados”, e que o processo da sua construção sociopolítica deve ser sempre levado em consideração.

Portanto, há trinta anos, a antropologia se encontrava às voltas com a construção de um “objeto” que não fosse naturalmente nem automaticamente ancorado no espaço. As preocupações giravam em torno das formas como os espaços são imaginados, contestados e impostos. No estágio incipiente daquela que se chamaria a era da desterritorialização, questões em torno do espaço e do lugar se tornariam cada vez mais centrais nas representações antropológicas. Os exemplos que hoje conhecemos são abundantes. Uma coorte de académicos envolvendo nomes como Homi Bhabha, Salman Rushdie, Glória Anzaldúa, Renato Rosaldo, Karen Leonard, Amitav Ghosh, entre outros, ainda nos finais da década de 1980, procuraram teorizar a partir das diversas situações (pós-colonial; fronteiras culturais e nacionais; refugiados e desabrigados; migração e emprego) reformulando conceitos como a intersticialidade e a hibridez. Contudo, enquanto a crítica questionava as noções, imperialista e colonialista, de pureza, também o fazia com relação às noções impregnadas de nacionalismo. Desde então, uma

⁶⁹ Para uma leitura mais profunda sobre a recente imigração em Portugal, vide Malheiros *et. al* (2013).

das principais preocupações nos debates antropológicos tem sido identificar que tipos de políticas são construídos a partir da teorização da hibridez (*theorization of hybridity*), e até que ponto ela pode lidar com (no sentido de se afastar/solucionar) todas as reivindicações de autenticidade, todas as formas de essencialismos estratégicos e/ou afins (*ibid.*).

O cenário dos anos 1990 é problemático. O conceito de globalização impõe desafios que vão além das questões sobre fronteiras e fluxos. Implica o pensamento pós-colonial e a sua relação com os processos imperiais. Combina influências do pós-estruturalismo, do pós-modernismo e dos estudos culturais em uma amálgama denominado por Almeida (2000, p. 20) de “perspectivismo radical focado no nexos cultura/poder”. Segundo este autor, o uso do “multiculturalismo” como chavão na transição do milênio acarreta problemas, sobretudo na apropriação da ideia de que os valores supostamente universais são ocidentais, bem como as contradições manifestas nos movimentos antirracistas.

Como vimos anteriormente, a partir de meados de 1990 a sociedade portuguesa assistia ao surgimento de uma nova classe média. Alimentava-se a expectativas sobre as mudanças que o acesso à União Europeia proporcionaria, inaugurava-se a era da internet, do liberalismo, do consumismo, do multiculturalismo etc.

Entretanto, a grande maioria da população imigrante vivia em bairros autoconstruídos espalhados pela área metropolitana de Lisboa. Amadora era, nessa época, a segunda cidade (perdendo para Lisboa) com a maior concentração de populações imigrantes. Os censos realizados pela Câmara Municipal de Amadora (*Minorias étnicas na Amadora*, 1994) demonstram que mais de cinquenta por cento dos imigrantes era de origem cabo-verdiana. Dos restantes países do PALOP, em torno de vinte por cento, e o restante, imigrantes internos, portugueses retornados das antigas colônias e membros de outras comunidades étnicas (HORTA, 2000, p. 110).

Esta situação foi provocada pela insuficiência de habitações disponíveis para receber imigrantes, mas também pela pobreza e discriminação. Os imigrantes foram excluídos e empurrados para condições degradantes de vida. Amadora contava com trinta e três bairros autoconstruídos (entre estes Alto da Cova da Moura). A sobrevivência dos imigrantes dependia totalmente dos laços familiares e das relações de vizinhança. Segundo a autora, não obstante a grande maioria destes imigrantes serem operários, semiqualeificados ou sem qualificação, empregados na indústria de construção, ou em empregos dos escalões mais baixos no setor de serviços, em 1994, as taxas de desemprego entre estas comunidades era de 3,2%. Uma média

consideravelmente inferior à taxa registrada no Concelho de Amadora. Com relação aos níveis de educação, somente 32% da população imigrante tinha cursado o segundo grau, havendo uma taxa de analfabetismo em torno de 8,5%. Contudo, apesar dos baixos níveis de educação, a escolaridade entre os imigrantes era mais alta do que aquela registrada na população de Amadora.

Neste contexto, o quadro pintado pela comunicação social carregava no tom do estranhamento semântico, do desvio e da exclusão (HORTA, 2000, p. 181). As notícias eram geralmente etnicamente marcadas, focadas na violência policial e no enfrentamento entre esta (a polícia) e grupos de jovens negros. Entretanto, havia um tom subentendido que sugeria que as gerações anteriores de imigrantes haviam sido mais dóceis e, que o problema, entretanto fosse as gerações mais jovens (“o problema da segunda geração”). Um morador afirmou em uma reunião, que toda a gente sabia que as pessoas tinham medo de afirmar que moravam em Cova da Moura. Que havia as divergências entre os moradores no local, mas o que assustava mesmo era a ação da polícia e a destruição causada pelos *bulldozers* (escavadeiras).

Nos jornais e nas televisões circulavam imagens relacionadas à diferença étnica, ilustrando as desvantagens e a ociosidade atribuídas às populações de imigrantes de origem africana. Discursos em torno da violência, da criminalidade, dos enfrentamentos raciais eram sobretudo relacionados aos “grupos étnicos”. Não obstante, o que se assistia muitas vezes – e até hoje isto acontece – eram casos de violência perpetradas pela polícia, carregadas de brutalidade, humilhação coletiva e atitudes racistas.

Durante o período em que realizei trabalho de campo, o tema da violência policial era recorrente nas conversas travadas entre os moradores do bairro. Vários jovens e adultos, os quais eram crianças e adolescentes nos anos 1990 e inícios de 2000 afirmam sem reservas que a violência policial era fato corriqueiro. Certa ocasião, em uma roda de conversa, ao comentar sobre o comportamento da polícia quando esta acede ao bairro, um dos adultos presentes afirmou veementemente: “entre nós, não existe uma pessoa que não tenha sido agredido verbal e/ou fisicamente pela polícia”.

Neste ambiente, os discursos midiáticos em torno da marginalização, da privação de direitos e da desordem social em potencial amalgamados em torno do tema do perigo, envolvendo as populações ciganas de imigrantes africanos, as quais residiam em bairros autoconstruídos foram responsáveis pelas representações estereotipadas destas populações, em especial a jovem. Contudo, a tendência de representação do negro nos textos portugueses como

um ser decadente e sem qualidades de espírito vem de longa data. Um trabalho relativamente recente no campo da história debruça sobre este tema em detalhe: *A imagem do cabo-verdiano nos textos portugueses 1784-1844* (SANTOS, 2017).

Em paralelo, o discurso construído nos trabalhos e relatórios de conclusão de estágios realizados no bairro Alto da Cova da Moura, ao longo das décadas de 1980 e 1990 foi bastante influenciado por esta forma de ver eivada de contradições e essencialismos. Como já vimos, uma equipe de profissionais: geógrafos engenheiros arquitetos; antropólogos, contratada em 1983 pela Câmara Municipal da Amadora para realizar um relatório sobre o bairro, chegou a conclusões disparatadas com relação à representação dos grupos vivendo no bairro e da sua cultura “eticamente marcada” (Cap. 2).

As representações da mídia construídas em torno dos bairros autoconstruídos (maioritariamente habitados por imigrantes de origem africana) como *guetos*, e dos grupos de jovens como gangues de criminosos que ameaçavam a segurança da sociedade portuguesa contribuíram significativamente para a naturalização da marginalização destas populações. Estas representações tendiam para o reforço de preconceitos enraizados, causando uma resposta negativa por parte da sociedade como um todo. O bairro Alto da Cova da Moura era retratado como um nicho negro, uma zona degradada com sérios problemas sociais e fortes ligações com o tráfico de entorpecentes e violência gratuita.

Nestas construções ideológicas, a imagem do bairro está reduzida a um lugar trágico e traiçoeiro, habitado por pessoas com características “animalescas”, algozes das “pessoas normais” e “cidadãos de bem”. Tais narrativas permeiam não só os discursos dominantes sobre o bairro, mas também, estão presentes nos relatos de vários agentes municipais, educadores e policiais. Horta (2000, p. 185) cita o depoimento de um agente da Polícia de Segurança Pública (PSP) sobre o bairro, que deixa transparecer os discursos que estereotipam e totalizam formas de representação em uma separação categórica entre “nós”, os representantes da normalidade (*law and order*) e “eles”, os criminosos que desafiam a “nossa” identidade e ameaçam a “nossa” existência:

Penso que não é seguro ires desacompanhada ao bairro. Deverias estar acompanhada de dois agentes disfarçados dia e noite... se fores realizar a pesquisa no outro lado da Av. da República, caso contrário é demasiadamente perigoso. Eles vão roubar o que tiveres, sua bolsa, seu relógio, seus brincos... e vão atirar pedras ao seu carro, com certeza. Nós não entramos lá porque as gangues do bairro atiram pedras constantemente. O problema não está nas pessoas mais velhas, que trabalham e são comportadas, mas sim na juventude, entre os 14 e 20 anos de idade... vá à estação da polícia em Reboleira. Lá vão disponibilizar dois agentes para a acompanhar. As associações do bairro têm pouco controle sobre eles. Dão alguns cursos para os manter ocupados..., mas é muito difícil. As vezes se comportam como selvagens. Quero dizer, eles não

roubam daqueles que moram no bairro porque não há nada para roubar, mas quando eles veem uma pessoa normal como você, esta é uma vítima com certeza (HORTA, 2000, p. 185).

A generalização destes discursos na sociedade portuguesa tem provocado reações extremamente desagradáveis e preocupantes. Segundo Horta, em 1998, a população de um bairro vizinho a Cova da Moura repudiou de forma violenta à potencial construção de habitações sociais no seu bairro para alojar famílias provenientes do bairro Alto de Cova da Moura. De acordo com os jornais, o medo da violência e da delinquência levou muitos moradores a vender as suas casas e sair do bairro. Este tipo de sentimento, ainda hoje é compartilhado por vários moradores de bairros próximos à Cova da Moura, e algumas vezes, os acusadores são também imigrantes ou descendentes que adotaram a perversidade de tal discurso. Durante o processo de trabalho de campo, pudemos perceber que existem alguns indivíduos moradores do bairro, envolvidos com associações que, na sua narrativa, deixam transparecer este sentimento, como que para justificar, o abandono do lugar pelo poder público municipal e/ou as incursões ostensivas e violentas da polícia no local.

4.5 A primeira experiência.

Entre 3 e 29 de junho de 2017 finalmente conseguimos realizar a primeira viagem a Portugal (acompanhado da minha esposa, a Constância Ayres, de nacionalidade brasileira, pesquisadora da FIOCRUZ, Ministério da Saúde no Brasil). Como mencionei anteriormente, eu havia tentado conseguir um visto no ano anterior, mas, o visto me foi negado pelo Consulado de Portugal em Salvador, Bahia-Brasil. No aeroporto de Lisboa, após passar pelo controle da migração, enfrentamos uma longa fila para pegar um táxi. O taxista era um indivíduo na faixa dos quarenta anos de idade. Não fiquei muito surpreso quando percebi que a música no *audio player* do veículo era Kuduro (gênero musical eletrônico e de dança originário de Angola, influenciado por outros estilos como Sungura e Rap), mas quando informei o endereço de destino da corrida, prontamente, contestou a ideia de entrar no bairro do Alto da Cova da Moura. Segundo ele: “aquilo lá é uma favela violenta”. Depois de alguma insistência de nossa parte, ele cedeu e aceitou nos deixar junto ao Polidesportivo de Damaia, que fica próximo a uma das ruas que dão acesso ao bairro, a Rua 7 de julho. Durante a viagem em direção ao município de Amadora, fomos apreciando a paisagem e o desenho do casario de Lisboa. Quando nos aproximamos do nosso destino, mas ainda no bairro 6 de Maio, avistamos os escombros do que teria sido uma demolição de habitações. Tratava-se de demolições a bairros ilegais, informou o taxista, pela Câmara Municipal de Amadora. Na opinião dele, Lisboa estava passando por uma reestruturação geral, acabando com os *bairros de lata* (em referência aos bairros autoconstruídos, equivalente a favelas no Brasil ou os *biddonville*, construídos por migrantes

portugueses nos arredores de Paris nos anos 1960) e as *comunidades ilegais*. Eu já me havia inteirado, através de textos acadêmicos, jornais, documentários, e outros meios de informação, sobre a situação da habitação precária por uma parte considerável das comunidades de imigrantes africanos em Portugal. Mas, ouvindo as opiniões do português ao volante do táxi, apercebi-me de certo estranhamento com relação à maneira como a imagem destas “comunidades” havia sido construída na imaginação das pessoas que, de forma receosa, se viam compelidas a lidar com esta situação (anotações no diário de campo, junho de 2017).

Naquela tarde de sábado tive a primeira experiência – como cabo-verdiano (embora eu tenha sido confundido com brasileiro, em várias situações), turista ou pesquisador – sobre uma das formas como os portugueses se expressam com relação aos imigrantes africanos naquele país. Poder-se-ia argumentar que este foi um caso isolado, mas a realidade é que as narrativas deste perfil são um lugar-comum nas conversas estabelecidas nas mais variadas situações. Se naquele momento fiquei chocado, em outros, tive a oportunidade de argumentar e/ou ignorar os comentários.

Arjun Appadurai, no texto “Global Ethnoscapes: Notes and Queries for a Transnational Anthropology” (1991), argumenta que a imaginação adquiriu uma força nova e peculiar na construção da vida social. O autor não se refere à imaginação expressa nos sonhos, canções, fantasias, mitos e histórias, a qual tem sido parte do repertório de qualquer sociedade. Se refere ao fato de que mais pessoas, em mais partes do mundo contemporâneo, cada vez mais, consideram uma amplitude maior de vidas possíveis em uma dimensão além do que se costumava imaginar. Uma força alimentada principalmente pela mídia de massas – e podemos acrescentar o extraordinário avanço no campo das tecnologias de comunicação, internet e entretenimento – a qual proporciona um mercado rico e em constante mutação de vidas possíveis. Contudo, segundo o autor, a importância da mídia não está na promoção de novas imagens e cenários para as possibilidades de vida, mas em uma semiótica diacrítica de grande poder, que estabelece o contato social com o mundo metropolitano através de outros canais (APPADURAI, 1991, p. 53).

Esta semiótica diacrítica de grande poder enunciada por Appadurai, nos parece ter implicações em um processo histórico de construção da identidade da nação através de uma instância geoestratégica englobante que marca a “cultura” do outro como condição necessária para a sua afirmação. Almeida (Cap. 3) defende que no processo histórico de construção da identidade da metrópole, a sociedade portuguesa lançou mãos às representações estereotipadas dos *outros* do império. No caso contemporâneo, no qual estes “outros” (os imigrantes africanos)

se encontram no seio da metrópole, a definição da sua autenticidade cultural (manifesta principalmente na língua e na música) coloca-os fora da “nacionalidade portuguesa”, embora podendo desfrutar da “multiculturalidade” do país, herança da suposta “abertura” dos “lusitanos” ao mundo (2000, p. 202).

Após a conversa com o mencionado taxista, durante a qual reafirmava a ideia do bairro como um *no go zone*, ilustrando cenas macabras, usando exemplos puramente imaginativos e negativos (reforçando: “exatamente como acontecem nas favelas do Brasil”), chegamos no local onde, segundo ele: “*daqui para a frente, não vou. É per'goso.*” Pagamos a corrida e descemos do táxi. Ele ajudou com a bagagem, despediu-se e partiu. Ficamos de pé em frente ao Polidesportivo Águas Livres, comumente chamado de Ringue pelos moradores, ao lado das malas, do violão e do tambor de Son Jon (instrumento usado na festividade estudada nesta tese). Era entre seis e meia e sete da tarde, o sol ainda brilhava no céu. Liguei meu celular e consultei o endereço, que tinha sido enviado poucos dias antes da viagem, pelo correio electrónico. Lia-se “Rua B, 16 F. Alto da Cova da Moura, 2610-199, Águas Livres-Amadora”. Olhei ao redor e vi um grupo de adolescentes, me aproximei, cumprimentei-os em crioulo e solicitei as informações sobre a casa de D. Lieve.

Godelieve Meersschaert, nascida em 1945 no seio de uma família numerosa, é natural da Bélgica. Formada em psicologia na Universidade de Lovaina. Emigrou-se para Portugal no final da década de 1970 e envolveu-se com movimentos sindicais em Portugal. Conheceu o açoriano Eduardo Pontes (1936-2015), bibliotecário e ativista ⁷⁰ dos direitos humanos. O casal veio morar em Alto da Cova da Moura em 1982. Primeiramente o casal morava na casa de uma amiga, a Rosa ⁷¹, um ano mais tarde conseguiram comprar uma casa ainda inacabada, na qual tiveram que realizar as devidas obras. Após o falecimento do marido em 2015, a Lieve continuou morando no mesmo endereço.

O contato foi estabelecido com a Lieve através de trocas por correio eletrônico. Havíamos tentado, sem sucesso, alugar um apartamento para aquele período em Lisboa, entretanto, como não tínhamos conseguido nada até as vésperas da viagem, a Lieve

⁷⁰ Na luta contra o fascismo, Eduardo Pontes participou ativamente nas diversas campanhas oposicionistas. Fez parte das campanhas de 1958 de Humberto Delgado e de 1969 e 1973 para as eleições da Assembleia Nacional. Foi um dos fundadores do Movimento de Esquerda Socialista (MES) criado após a Revolução dos Cravos (Jornal *Esquerda* de 22 de janeiro de 2015).

⁷¹ De acordo com a Lieve, a Rosa era casada com um camponês de nome Jacinto, tinham migrado do Ribatejo para os arredores de Lisboa ainda durante o regime de Salazar.

disponibilizou-se a nos receber durante os primeiros dez dias da estadia. Quando chegamos, ela nos aguardava na porta de entrada. Fomos bem recebidos e confortavelmente instalados no piso superior da pequena e modesta casa, em um cômodo onde havia estantes com muitos livros. “A casa é simples, mas aqui costuma-se receber gente importante e gente comum. É a casa minha e do Eduardo, mas é a casa de todos, para todos”, dizia-nos a Lieve enquanto jantávamos e agradecíamos o nobre gesto de nos receber, mesmo sem nos conhecer.

Nessa mesma noite, após o jantar, saímos para conhecer o bairro. Havia um movimento de pessoas jovens e carros na rua e ouvia-se música, geralmente o *Cotxi Pó* (um gênero musical híbrido que mescla instrumentos tradicionalmente tocados no funaná ⁷², como a gaita [sanfona de oito baixos], o ferrinho (uma espécie de reco-reco de metal) a um *beat* produzido através de programadores electrónicos) emanando de vários bares e cafés, na medida em que fazíamos nosso passeio. Na verdade, depois de um tempo, acaba-se percebendo que este clima de festa é comum nos finais de semana, quando são realizadas confraternizações como festas de aniversário, batizados etc.

Na medida em que caminhávamos pelas ruas, identificadas com placas inscritas os nomes das ilhas de Cabo Verde e de outros países africanos também ex-colônias, a Lieve ia nos apresentando às pessoas conhecidas, dizendo que se tratava de um antropólogo cabo-verdiano que viera estudar as festas de Kola San Jon e conhecer o bairro. A simpatia ou a gentileza das pessoas era altamente contrastante com a conversa mantida anteriormente com o taxista. Entramos em um café onde se encontrava uma senhora tocando a gaita e cantando funaná, um homem tocava baixo eléctrico, outro tocava o ferrinho e ao fundo escutava-se o *beat* do *drum machine*. As pessoas dançavam aos pares no ritmo firme e binário da música.

Existem locais como, o restaurante Coqueiro e o restaurante da Bibía onde quase sempre, aos finais de semana, acontecem *shows* com o repertório da música tradicional de Cabo Verde, a chamada noite cabo-verdiana: os ritmos mais frequentes são a coladeira, a morna e o funaná, mas também toca-se o cabo *zouk* (gênero dançante antilhano apropriado por artistas da diáspora cabo-verdiana a partir dos anos 90), estes músicos também costumam usar o *drum machine* nas suas apresentações.

⁷² Gênero musical cabo-verdiano, criado durante o século XX, pertencente à dimensão sonora do ritual da tabanca e caracterizado pela experiência das populações do interior da ilha de Santiago. Desde a Independência Nacional (1975), o funaná é uma fonte de inspiração para a criatividade dos músicos na diáspora com ligação biográfica ao seu contexto tradicional (CIDRA, 2011, p. 6).

Durante aquele final de semana, caminhei bastante pelas ruas e travessas do bairro, o qual hoje é bastante diferente das descrições realizadas por pesquisadores nas décadas de 1990 e 2000. Reencontrei amigos de infância e familiares, originários das ilhas de Santo Antão e de São Vicente. Torneiros mecânicos, operários e empreiteiros da construção civil, donos de bares e cafés no bairro e um engenheiro naval. Fui convidado à casa de alguns, conheci suas famílias. Comemos, bebemos e conversamos. Estava assim iniciado o processo de construção das redes de relacionamentos que configurariam parte importante do trabalho de campo de pesquisa.

4.6 A primeira reunião

Na terça-feira, dia 6 de junho de 2017 às onze da manhã realizou-se uma reunião no espaço Ninho dos Jovens (uma sala equipada com mesas, cadeiras, quadro branco e estantes de livros e manuais escolares, no segundo andar de um dos edifícios pertencentes à associação). A reunião foi realizada pela equipe do Centro Tomkiewics⁷³ – um *think tank*, ou uma *cisterna* de ideias com regas acopladas. A equipe é constituída por funcionários, voluntários e pesquisadores visitantes ou em trabalho de campo, o centro se encontra em funcionamento desde 2013.

Ao todo, um grupo de treze pessoas participou da reunião. Entre os presentes contava um membro da direção do Moinho, quatro pesquisadores em trabalho de campo (comigo incluso⁷⁴, uma brasileira, uma portuguesa e uma austríaca), funcionários da associação e moradores do bairro. Na reunião propôs-se a reflexão sobre a participação da Associação Cultural Moinho da Juventude (ACMJ) no Seminário de Diversidade, Educação e Cidadania realizado no Instituto de Educação da Universidade de Lisboa (IE-UL), cuja terceira edição teve lugar no dia 2 de junho de 2017. Também foi realizado o planejamento de uma formação agendada para o mês de julho de 2017, o qual envolveu colaboradores e trabalhadores da ACMJ e foram realizadas reflexões em torno da metodologia e participação da comunidade, como também se avaliou o ano letivo de 2016/2017, planejou-se o ajustamento das prioridades para o ano letivo de 2017/2018. Outra abordagem que ocorreu foi a reflexão em torno do projeto *Sabura*⁷⁵, discutiu-se principalmente sobre a realização do curso de guias e, o que se

⁷³ Stanislas Tomkiewicz (1925-2003) foi um pedo-psiquiatra e psicoterapeuta, reconhecido internacionalmente. Dedicou, toda a sua vida, às crianças e aos adolescentes em sofrimento psicológico e vítimas de injustiças e maus tratos.

⁷⁴ A minha participação na reunião havia sido acordada anteriormente através dos contatos estabelecidos, via correio electrónico compartilhado, antes da minha viagem a Portugal.

⁷⁵ O projeto *Sabura*, expressão crioula que significa "apreciar aquilo que é bom, saborear" visa a realização de visitas organizadas à semelhança de projetos desenvolvidos em outros bairros sociais (ex. Joanesburgo - África do

chamou na época de “peritos da experiência”. Na sequência discutiu-se a questão de requalificação do bairro e a resistência da comunidade com relação às várias problemáticas envolvendo a relação com a Câmara Municipal da Amadora, a Polícia de Segurança Pública (PSP). Entre outros temas também se discutiu sobre o alcoolismo e a questão da violência baseada no gênero.

Levando em consideração o impacto dos temas abordados na reunião, admito ter ficado impressionado com a mobilização e o tino da sóbria responsabilidade das discussões. Pude sentir de perto, ao vivo e em cores, aquilo que eu já havia lido sobre a instituição. Entretanto, houve dois aspectos na reunião que chamaram muita atenção. O primeiro é que enquanto se realizava a reunião, fomos convidados a manufaturar os Rosários de San Jon – colares feitos de pipoca, confeitos, biscoitos e massa tipo *penne*, um artefato patrimonializado no processo da inscrição do Kola San Jon de Cova da Moura no inventário do patrimônio imaterial em Portugal. Neste sentido, fiquei impressionado com a forma como a associação lidava com a conscientização da festividade.

O segundo aspecto foi durante uma discussão em torno da prática formativa e da metodologia de trabalho desempenhadas pela ACMJ e o Centro Tomkiewicz (CT). Flávio Almada – também conhecido por LBC SoulJah (*Luta bu Consigi* – Luta, você Consegue), rapper, ativista dos direitos humanos, educador, mestre em tradução e leitura criativa, membro do conselho diretivo da ACMJ (atualmente o Flávio é o coordenador do conselho diretivo da ACMJ) – propôs uma análise das metodologias empregues nas relações de trabalho face aos processos emancipatórios da comunidade. A Lieve ratificou a pertinência da questão levantada por Flávio e o exemplo apresentado pela Iolanda Évora, doutora em psicologia pela USP, investigadora auxiliar do Centro de Estudos sobre África, Ásia e América Latina (CEsA) no Instituto Superior de Economia e Gestão da Universidade de Lisboa (ISEG/UL). A Iolanda usou, como exemplo, o trabalho de Cris Fernández Andrada sobre a rede Justa Trama (vide ANDRADA, 2013), o qual lida com a problemática da autoria dos trabalhos que se edificam no seio da investigação de trabalhos cooperativos e autogeridos.

Sul). O objetivo é mostrar que a realidade é bem diferente daquela estigmatizada pela comunicação social que confunde acontecimentos pontuais e fraturantes com um quotidiano e vivências normais. Neste sentido, ACMJ procura apresentar o quotidiano e a dinâmica social do bairro, o seu património cultural e humano, a sua riqueza étnica e a integração na comunidade onde está inserida esta população. As visitas podem ser agendadas por *e-mail*. Durante a visita, um morador do bairro (o perito da experiência) conduz os visitantes e conta a história do local e das suas gentes. Tive ocasião de assistir a várias visitas realizadas neste âmbito, durante os dois períodos que passei em Cova da Moura.

Durante a discussão, da qual participaram várias vozes, o Flávio comentou sobre a necessidade de “agendas e metodologias endógenas da comunidade”, enfatizou a importância e a necessidade da comunidade editar a própria agenda e o *design* de metodologias pelas próprias pessoas e alertou sobre a cautela com as questões de pesquisa nas agendas de cada um (Memorando Reunião Centro Tomkiewicz, 6 de julho de 2017: Sótão do Espaço Ninho de Jovens. Vide em Anexo A). Após a reunião, alguns de nós foram almoçar na cantina do Moinho e, na parte da tarde, continuei a minha tarefa de “exploração” do terreno.

4.7 A Associação Cultural Moinho da Juventude e a trajetória das lutas culturais.

O volume de pesquisas e publicações em torno da história e trajetória da Associação Cultural Moinho da Juventude é vasto. Em uma ocasião, conversando com o Flávio Almada sobre a produção do discurso acadêmico concernente ao bairro e à associação, ele mencionou um número acima de uma centena de dissertações e teses, os quais estariam relacionados total ou parcialmente com o bairro Alto da Cova da Moura e a ACMJ.

De acordo com os documentos oficiais (BROCHURA DA ASSOCIAÇÃO MOINHO DA JUVENTUDE, 1995), a associação foi fundada em 1984 por um pequeno grupo de moradores e moradoras do bairro. Na esmagadora maioria das narrativas publicadas em pesquisas, nas conversas com antigos moradores ou em reuniões onde este assunto foi aferido, atribui-se o protagonismo desta iniciativa ao açoriano Eduardo Pontes e a sua esposa Lieve, psicóloga belga, o casal que viera morar no bairro em 1982.

Em um artigo recente publicado pelo jornal português, "Encontrei na Cova da Moura pessoas que tinham tempo para os outros", a Lieve comenta sobre a gênese da associação:

Com a crise do FMI [1981] era complicado conseguir trabalho e fui corrigir testes psicotécnicos. Estava muito tempo em casa e começaram a aparecer miúdos [crianças], um, depois dois, três, dez, até que tinha um grupo. Foi no nosso sótão que começou o Moinho. As crianças faziam desenhos, viam os livros, as figuras, inventávamos teatros e gostavam muito. Aos amigos que ficavam hospedadas em minha casa e queriam oferecer qualquer coisa, propus que comprassem livros infantis. Os miúdos batiam constantemente à porta a pedir livros, e assim começámos a ter uma biblioteca. Falámos com o presidente da Junta de Freguesia da Buraca, que nos cedeu uma casinha no bairro, na Rua de São Tomé, que era da comissão de moradores, e que estava vazia. Em pouco tempo estavam inscritos 700 *miúdos* (crianças e adolescentes). Havia três adolescentes do bairro, com 15/16 anos, que organizavam a biblioteca, que abria aos domingos das 10h00 às 13h00. Uma dessas moças é a Augusta, que trabalha agora numa casa da União de Mulheres Alternativa e Resposta (UMAR) para vítimas de violência, e outra é a Isabel, coordenadora do Moinho (DIÁRIO DE NOTÍCIAS, edição do dia 18 de janeiro de 2019, grifo meu).

Com efeito, ações em torno do trabalho comunitário informal com as crianças e as mulheres, bem como as lutas de mobilização reivindicando, junto ao poder municipal, as infraestruturas básicas no bairro, estão na origem da associação. Horta (2000, p. 2013)

argumenta que a trajetória (organização e o desenvolvimento) da associação pode ser separada em três etapas distintas. Sendo a primeira etapa correspondente ao período de gestação da organização com relação aos objetivos e atividades de intervenção. Uma etapa caracterizada ainda pelas ações de um grupo de pessoas motivadas a construir uma biblioteca e realizar atividades que pudessem ocupar as crianças e os adolescentes, enquanto os seus pais ou encarregados estivessem trabalhando.

A segunda etapa se refere à expansão no escopo de atividades do grupo inicial. Nesta etapa, começou-se a mobilizar a comunidade em torno dos principais interesses dos moradores. As exigências focavam na construção de infraestruturas básicas como rede de esgotos e sistema de água encanada. Foi nesta etapa que a associação foi formalizada oficialmente. Nesta senda, no dia 9 de junho de 1987, a ACMJ seria oficialmente registrada, adotando o estatuto de uma organização sem fins lucrativos e, posteriormente em 1989, a associação seria judicialmente reconhecida como uma Instituição Privada de Solidariedade Social (IPPS).

A terceira etapa, segundo a autora, está relacionada com o processo de profissionalização dos quadros de atividades múltiplas abrangendo os âmbitos cultural, social, educativo, bem como diversas atividades profissionais. Nesta etapa, o estabelecimento de uma rede de contatos nos níveis local, nacional e internacional provou-se de crucial importância para o desenvolvimento e financiamento das atividades da associação (*ibid.*).

Queiroz (2019, p. 134) argumenta sobre a constatação do quão indispensável é o estudo do fenômeno associativo por parte das populações migrantes na sociedade portuguesa. Aponta a omissão do estado português sobre a situação da imigração, cujo interesse somente veio a manifestar-se na última década do século XX, quando foram lançados os alicerces da política de imigração. A autora menciona a publicação de um número da *Revista Migrações* (2010) intitulado “Associativismo Migrante” sob a tutela do Observatório das Migrações (vide cap. 1). A então coordenadora científica do Centro de Estudos das Migrações e Relações Interculturais (CEMRI), Ana Paula Beja Horta recebeu a incumbência da organização do número temático da revista. Constata-se no discurso da antropóloga, o reconhecimento oficial do papel fundamental desempenhado pelas associações de imigrantes em várias instâncias. Ressalta a característica de uma multiplicidade de funcionalidades que reveste o papel das associações. Relegando a elas a importância de estruturas vitais nos processos de socialização, de reforço dos laços culturais comuns, de afirmação identitária, de solidariedades e práticas de entreatajuda com relevante importância para a vida dos imigrantes face às situações de isolamento e das frequentes adversidades decorrentes do processo migratório. Admite que as organizações de migrantes se

constituem como um espaço “privilegiado” de mobilização social e política visando a defesa dos interesses dos seus membros nas sociedades de acolhimento (HORTA, 2010, p. 11 citado em QUEIROZ, 2019, p. 135).

Ora, se em 2010 propagava-se esta visão positiva em torno das associações de imigrantes (perspectiva que se tem desenvolvido de forma salutar), nos finais da década de 1980 e inícios de 1990, a situação das associações era bastante conturbada. No caso da ACMJ, os estágios iniciais foram marcados por uma multiplicidade de tensões e conflitos entre esta, a Comissão de Moradores do Alto da Cova da Moura e as autoridades municipais. Vários episódios são contados pelos antigos moradores, outros estão narrados em trabalhos académicos concernentes àquele período.

Por exemplo, o episódio no qual a Câmara Municipal da Amadora exigiu aos membros da associação o recenseamento dos moradores da área ao sul do bairro, o recolhimento de contribuições e/ou força de trabalho por parte destes como requisito para instalar a rede de esgotos e água encanada naquela parte do bairro. Note-se que (como mencionamos no cap. 1) estas infraestruturas haviam sido instaladas somente nas áreas do bairro onde os moradores tinham “conhecimento”, ou mantinham relações de clientelismo com as autoridades locais. Não obstante as exigências de cariz arbitrárias, o recenseamento e a coleta das “taxas” foram realizados em uma semana. A Câmara da Amadora, por sua vez, ficou sem dar resposta aos moradores durante vários meses. A associação insistiu no contato até que percebeu que a Câmara não ia fazer nada. Posteriormente, a associação foi informada que não seria necessário nenhum incentivo financeiro nem de mão-de-obra para a realização das obras (HORTA, 2000, p. 204).

O dissenso e as contendas marcam as relações entre as associações do bairro e as autoridades municipais. Um morador contou-me que, se naquela época houvesse vontade, mesmo que fosse uma vontade mínima em minimizar aqueles constrangimentos, o bairro teria seguido outro trajeto. “Não tinha como adivinhar o que ia acontecer. Os membros da comissão de moradores conheciam as pessoas da câmara. Eles decidiam quem devia ter casa e quem não devia ter casa. Afinal estávamos todos aqui precisando de trabalho e de um teto para nos proteger do frio. Chegamos a ver famílias inteiras sendo retiradas das suas “casitas”. Eu vi gente sofrer de frio, um frio menos de dez graus centígrados. “Eu nunca vi estas pessoas da câmara se comoverem com a situação. Para eles éramos todos ‘uns pretos de merda’” (comunicação pessoal).

As acusações de desvio de caráter, as expulsões, as brigas, o desespero e o sofrimento eram aspectos comuns nas relações estabelecidas com as autoridades no intuito de garantir o mínimo de dignidade dos imigrantes que iam chegando, e o mercado de trabalho absorvia. Vale aqui lembrar que na época em questão o escudo português (moeda nacional) era 50% mais fraco que o escudo cabo-verdiano. Deduz-se que para além de enfrentar condições degradantes de moradia, situações de discriminação no local de trabalho (a própria legislação portuguesa do trabalho era discriminatória até a década de 1990), ordenados abaixo da média, os imigrantes que precisavam enviar remessas para Cabo Verde, faziam-no sabendo que a moeda portuguesa em Cabo Verde valeria somente a metade daquilo que conseguiam enviar. Por sua vez, em Cabo Verde, enquanto este dinheiro valeria literalmente a metade do que valia em Portugal, não obstante, os mesmos gêneros alimentícios ou de primeira necessidade tendiam a custar o dobro do preço ou mais do que custavam em Portugal

Depois de algumas disputas locais com a comissão de moradores, a ACMJ manifestou os planos de renovar e expandir as suas instalações. O projeto foi submetido e aprovado pelo Gabinete Municipal, que na época se encontrava em funcionamento no bairro. De acordo com Horta, a associação iniciou uma campanha de angariação de fundos com o objetivo de comprar um novo espaço no bairro. Membros da associação e moradores foram encorajados a apoiar a causa financeiramente e/ou com mão-de-obra. Os fundos também foram solicitados através de contatos com fontes internacionais, como também o apoio de grupos de solidariedade. Eventualmente, as autoridades municipais também foram incluídas nas solicitações. Assim, em 1989 as novas instalações da associação foram compradas e renovadas. Note-se que desde o início a ACMJ engajou-se deliberadamente em uma política de representação que procurava desenvolver uma base alternativa de poder político dentro da comunidade. Horta enfatiza que os membros do conselho diretivo da associação criticavam veementemente a cumplicidade entre a comissão de moradores e as autoridades municipais. Nas suas críticas reiteravam a incapacidade da associação de moradores em enfrentar as necessidades reais da população do bairro, em especial a camada mais jovem (*ibid.*, p. 205).

O distanciamento das estratégias políticas locais era percebido como um meio de incrementar a autonomia da ACMJ. Os contatos eram estabelecidos a nível nacional e internacional. A criação de sociedades e parcerias se constituíram em estratégias privilegiadas permitindo novas formas de ação coletiva e de intervenção social. Vale lembrar aqui que a mobilidade entre os imigrantes cabo-verdianos na Europa sempre foi um fato constatado. Muitos imigrantes viam Portugal simplesmente como uma etapa da trajetória. Os países do

norte europeu sempre proporcionaram melhores salários (sendo inclusive países de acolhimento de uma parte significativa dos emigrantes portugueses). Além do mais, as redes familiares e de compadrio auxiliam na mobilização entre os familiares que vivem em Cova da Moura com outros residindo em outras regiões do continente. Outro fator importante são as condições tecnológicas que vieram facilitar os contatos entre os imigrantes na diáspora a partir do início do milénio. Cova da Moura sempre dispôs de uma parcela flutuante da população, ou seja, de imigrantes documentados que podem circular em regime de trabalho dentro do espaço Schengen. Imigrando para determinados países para temporadas de trabalhos sazonais (agrícolas), nas indústrias da construção civil e da marinha mercante.

Horta atesta que ao longo da sua trajetória, a ACMJ publicou regularmente boletins informativos incluindo artigos sobre as atividades da associação, projetos, realizações, bem como testemunhos dos indivíduos que de diversas formas colaboram e participam da agenda de atividades da associação. A grande sensibilidade manifestada em torno dos discursos mediados pelos meios de comunicação proporcionou a conscientização sobre a imagem e do papel da associação. Estas perspectivas estão presentes nas publicações feitas pela ACMJ, bem como na abertura com relação à cobertura midiática das atividades realizadas e das lutas enfrentadas.

O “Moinho da Juventude”, como a associação é referenciada, local e nacionalmente pelos moradores e pela comunicação social, geralmente é retratado como uma agência eficiente, bem-organizada e com meios e recursos. Do mesmo modo procedem os discursos das autoridades locais e estatais – Uma organização “exemplar” que estabelece um modelo de organização coletiva de base e de mudança social (HORTA, 2000, p. 206). De fato, desde a década de 1990 que a associação estabeleceu dois grandes objetivos a serem alcançados: a valorização da diferença cultural e a integração social das comunidades de imigrantes no *mainstream* da sociedade portuguesa (RELATÓRIO ANUAL-ACMJ, 1994). O desenvolvimento da comunidade social, com vistas à integração social de crianças, jovens e adultos é uma área prioritária de intervenção da associação (ESTATUTO ACMJ, 1989 citado em HORTA, 2000).

Neste contexto, as atividades realizadas pela associação sempre tiveram em vista a promoção do desenvolvimento de três áreas como pilares: a social, cultural e econômica. Durante as três décadas e meia de existência, a associação desenvolveu múltiplas atividades relacionadas com as três dimensões mencionadas que não cabem no escopo desta tese. Contudo vale mencionar as ações realizadas pelos centros de informação para os moradores do bairro (serviços de aconselhamento em torno de questões relacionadas com a habitação, emprego,

segurança social, entre outros), centros de formação (cursos de alfabetização, cursos profissionalizantes etc.). Ao nível económico, a formação profissionalizante se tornou uma área chave e privilegiada de intervenção, sendo a maioria destes programas subsidiados pelo Fundo Social Europeu. Com relação à população infanto-juvenil foram lançados vários programas abrangendo creches, serviços de tutoria, atividades extracurriculares e acampamentos de verão. Um centro juvenil destinado à prática de várias modalidades de desporto tem atraído um crescente número de moradores jovens. Ao nível cultural, as atividades abrangem desde grupos que praticam as festividades tradicionais como grupo de batuko Finka Pé e o grupo de Kola San Jon, os grupos de rap *Kriól* e de dança popular (HORTA, 2000, p. 208).

No final dos anos 1990 a ACMJ empregava cerca de trinta pessoas, e oferecia serviços consolidados nas áreas: infantil e juvenil. Atualmente o quadro de funcionários da associação passa de cem pessoas. De acordo com as informações recolhidas durante a realização da última Assembleia Geral da ACMJ realizada no dia 24 de novembro de 2018, reunião na qual foram apresentadas as contas da associação para a apreciação de um conselho fiscal, os funcionários estão divididos nas seguintes categorias: educadores da infância; auxiliares de educação; agentes de educação familiar; agentes de ocupação; técnicos auxiliares de serviço social; professores; monitores; amas; técnicos superiores com diversas licenciaturas, mestrados e doutorados; operadores/peritos da experiência em pobreza e exclusão social; rececionista; cozinheiras; ajudantes de cozinha; trabalhadores auxiliares; técnico de construção civil e condução de obras. Para além destes funcionários, um número em torno de vinte e cinco voluntários e estagiários também prestam serviços e desenvolvem atividades de várias naturezas no âmbito das áreas de ação da associação.

Constata-se, em acordo com Horta (2000), Queiroz (2019), entre outros, que a grande maioria dos postos de trabalho é preenchida por pessoas que vivem ou já viveram no bairro. Vários jovens do bairro que também passaram pela ACMJ e depois fizeram um curso superior foram absorvidos pelas escolas vizinhas ao bairro, escritórios em Damaia ou Buraca, ou até por outras associações de outros bairros. Hoje a associação emprega jovens quadros superiores que cresceram com a ACMJ. Durante a sua infância e juventude frequentaram as atividades educativas, desportivas, culturais, bem como de outras naturezas, dinamizadas pela ACMJ. Estes são os casos da Bitas, Cisa, Tamirse, Mimi, Nhéla, Pêra, Hezbo'llah, do LBC, este último, atual coordenador do conselho diretivo.

Na associação as tarefas distribuem-se por uma rede alargada de valências denominadas de “serviços de proximidade” abrangendo três grandes áreas, a educativa, a profissional e a

cultural. No âmbito da educação a ACMJ administra um jardim-de-infância (o Ninho), uma creche (a Árvore), uma creche familiar (o Moinho – serviço de amas – as amas recolhem as crianças em domicílio, passam o dia com elas em casa e as devolvem no final do dia. As amas são moradoras do bairro). Esta prestação de serviço é contemplada no âmbito de um acordo com o Ministério de Solidariedade e Segurança Social. Na Assembleia Geral, discutiu-se em torno da situação das amas que, segundo o relator, está ficando grave e estagnada. Argumenta-se que com relação a promoção da infância entre os três meses e três anos, há ausência total do estado.

Ainda no âmbito educativo, existe um centro de atividades de tempos livres dividido em dois ciclos: ciclo I para as crianças entre os seis e os onze anos de idade; ciclo II para os adolescentes (CATL). Um centro de atendimento familiar e aconselhamento parental (PULO). Um laboratório de informática e um espaço de cidadania participativa operando no âmbito da prevenção da delinquência (alcoolismo e abuso de estupefacientes).

Com relação à profissionalização, a ACMJ dispõe de um gabinete de inserção profissional (GIP), dois polos de atendimento à documentação, um gabinete de apoio social (GAS) e um Balcão do Cidadão. O desporto é uma área valorizada no âmbito da ACMJ. A população infantil, jovem e adulta dispõe de um polidesportivo construído pela Câmara Municipal da Amadora e que atende a freguesia de Águas Livres. A prática de diversas modalidades como *basketball*, futebol de salão, atletismo, judô, e outros desportos de contato são largamente praticados principalmente pela população jovem do bairro. A questão da conscientização da prática do desporto exerce uma influência salutar na sociabilidade e na prevenção de comportamentos aditivos entre os jovens.

Ao longo da sua trajetória, a população do bairro sempre foi classificada como essencialmente jovem. Neste sentido, a grande parte das atividades realizadas pelo Moinho sempre tiveram atenção ao desenvolvimento salutar e integração social da população do bairro. No final da década de 1990, Horta (2000) já chama atenção para o número de pessoas idosas no bairro. A conscientização em torno da situação dos moradores idosos (*guentis garandi* – tradução literal: gente grande) resultou em atividades diversas programadas por uma equipe de voluntárias e voluntários e com a coordenação do gabinete da cidadania participativa. O Reginaldo (Pêra) confidenciou-me a problemática em uma conversa informal:

Você não imagina como existem pessoas isoladas no bairro. Estas pessoas vão ficando idosas e se isolam, isto porque, algumas delas estão sozinhas (os familiares estão em outros países trabalhando, e em alguns casos os filhos e/ou parentes contam com os vizinhos para olhar por elas). Algumas pessoas têm limitação de mobilidade e assim acabam se isolando. Eu as visito,

pergunto sobre a sua saúde, encorajo-as a sair de casa e vir para o espaço multiusos, aqui no Moinho, onde a Rosário, a Anne Marie, e outras pessoas realizam atividades, jogos, festas etc. para as entreter. Eu nasci aqui. Eu sou daqui. Sinto-me ligado ao bairro e às pessoas do bairro. Muitas coisas aconteceram aqui. As coisas boas ficam na memória, mas existem coisas más que persistem na nossa mente. Por exemplo nos anos 2000, quando a polícia chegou aqui a atirar e mataram um jovem. Atiraram pelas costas, o agente continuou trabalhando normalmente. Também existem coisas muito boas. De vez em quando levamos os mais velhos (*quentis garandi*) para passear. Vamos aos museus, vamos à praia, visitamos os jardins públicos etc., uma vez uma senhora falou-me durante a visita: “agora sim, agora estou a conhecer Lisboa”. Ela trabalhou de empregada doméstica por mais de quarenta anos ⁷⁶.

Para além destas atividades recreativas realizadas com os idosos em uma base diária no espaço multiusos, um casal cabo-verdiano de estagiários dos cursos de Fisioterapia e Enfermagem realizaram atividades com os idosos, inclusive realizando visitas em domicílio. Ivanildo e Carina cursaram parte da sua formação em universidades de Cabo Verde. Vieram por conta própria a Cova da Moura para realizar este serviço como parte do estágio obrigatório integrante da grade curricular. Atuaram como voluntários junto à ACMJ (fig. 16).



Figura 15: Realização de atividades com o grupo inter-geracional na sala multiusos da ACMJ. Na foto, um grupo de moradores do bairro (entre estes tamboreiros e batucadeiras) são recebidos por uma psicóloga, uma enfermeira e um fisioterapeuta que atuam como voluntários. Foto: álbum do autor.

Eu mesmo, na qualidade de músico, tive a oportunidade de participar de várias ocasiões com os *quentis garandi*. Normalmente eu atuava como artista, tocando música tradicional de Cabo Verde, trocando experiências com aquelas pessoas, algumas das quais, nunca mais voltaram a Cabo Verde desde que imigraram. Também exibi imagens capturadas em Cabo Verde durante o trabalho de campo realizado nos anos 2013, 2014 e 2015, realizei leitura de

⁷⁶ Reginaldo, coordenador do gabinete da cidadania participativa (o Pêra) em comunicação pessoal. Dezembro de 2018.

trechos do livro *Os tamboreiros da Ilha das Montanhas* (LOPES, 2017) e, nestas ocasiões, o Sr. Leandro (imigrante natural da ilha de Santo Antão e o Sr. João natural da ilha de São Nicolau) se manifestaram com grande interesse afirmando: “conheço aquele lugar, do qual você fala no seu livro. (...) Lembro-me como se fosse hoje, eu ainda era rapazinho”.

No âmbito cultural, a ACMJ acolhe uma diversidade de eventos e projetos de intercâmbio com outras entidades com o mesmo perfil juvenil. Presenciei em várias ocasiões os ensaios de vários grupos de dança femininos (os ritmos dançados vão desde ritmos tradicionais africanos, passando pelo Kuduru e Hip Hop). Estes grupos integram uma agenda cultural e atuam em atividades realizadas no âmbito das festas dos municípios e nas escolas da área metropolitana de Lisboa (fig. 17).



Figura 16: Apresentação de um grupo de dança durante a edição do Kova M Festival 2018. Foto: álbum do autor.

O “Estúdio Kova M: o céu é o limite” foi construído pelos jovens a partir de fundos conseguidos através do apoio financeiro do Programa Escolhas e de um patrocinador particular. O estúdio oferece oportunidades de gravação e edição aos jovens *rappers* do bairro. Ali, produzem a sua própria música, editam-na e divulgam-na nas redes sociais. Vários artistas como Djahmurai, Niko O G, Danny G, Puto G (estes dois últimos, falecido no ano passado) são muito conhecidos do público adepto do Rap Kriol. Os seus vídeos no *youtube.com* alcançam dezenas (outras vezes centenas) de milhares de visualizações em um curto período (por ex., em semanas) ⁷⁷.

⁷⁷ “Dany G ft Niko OG, Djahmurai - Dispidida (Video Oficial)”; “Dany G Kova M Dúvidas”; “NIKO OG - Onti & Hoji (Video Oficial)”, vídeos disponíveis no *youtube.com*



Figura 17: Apresentação de um grupo de Hip Hop formado por adolescentes moradores do bairro. Foto: álbum do autor.

O evento mais importante que reflete o papel da ACMJ na prática cultural dos jovens moradores acontece normalmente no mês de julho quando se realiza o Festival Da Juventude de Kova M (fig. 18). Uma semana recheada de eventos e intercâmbios, residências artísticas e *workshops* sobre os mais variados temas envolvendo música, cinema, poesia, pintura (*workshops* e exposições), grafitti, dança, entre outros. O evento culmina no final de semana seguinte com uma maratona de *shows* e atuações de diversos grupos, não só originários de Cova da Moura, mas também de outros bairros da área metropolitana de Lisboa (houve uma edição na qual um cantor cabo-verdiano famoso da atualidade Djodje ⁷⁸ atuou no evento). Durante a última edição do evento, eu tive o prazer de ser convidado a atuar como arte-educador. Acompanhei algumas sessões de estúdio de alguns artistas locais, toquei violão na produção de alguns *beats* e usei um dos *beats* produzidos pelo Ciças (atual técnico do estúdio), sobre o qual toquei violão eléctrico e cantei uma música autoral durante a minha atuação (com o nome artístico Tchida Afrikanu) no festival. A experiência foi, a meu ver, bastante enriquecedora, além de proporcionar excelentes relações no campo de pesquisas, através da observação participante e no exercício da antropologia colaborativa.

⁷⁸ <https://www.youtube.com/watch?v=JUr8t0T1Guk>



Figura 18: Realização de uma seção de debate após a exibição do filme-documentário *I am not your negro* (2016) de James Baldwin durante a Mostra de Cinema realizada pela Dra. Maíra Oliveira no âmbito da edição do evento *Kova M Festival 2018 – ACMJ*.

Não obstante esta gama de atividades realizadas no âmbito da ACMJ, é ainda através da dinamização dos dois grupos culturais, existentes no seu seio, que a ACMJ ganha maior protagonismo (QUEIROZ, 2019, p. 152). O grupo de batuko Finka Pé, fundado em 1988, o mais antigo grupo de batuko em Portugal, com o qual tive oportunidade de realizar alguns eventos, a partir do convite do próprio grupo. O grupo de Kola San Jon, cujas origens remontam desde o início dos anos 1990, detentor da prática performativa patrimonializada em 2013 no âmbito do PCI em Portugal. Acompanhei este grupo durante os dois períodos de trabalho de campo, prestei assessoria, participei em eventos de características variadas, toquei tambor nas apresentações e nos cortejos. Desenvolvi relações com as pessoas no campo de pesquisas que perdurarão pelo resto da minha vida, com muito respeito e carinho, construídas ao longo das experiências vividas. Estas relações são permeadas pelas lutas diárias, pelas festividades e pelos momentos que celebram o ciclo da vida junto aos integrantes do grupo de Kola San Jon, o grupo de batuko Finka Pé, outros músicos, funcionários e colaboradores da associação, alunos e educadores, moradores do bairro, pesquisadores de várias nacionalidades, durante o processo que embasa o trabalho apresentado nesta tese.

O bairro Alto da Cova da Moura tem sido marcado por uma trajetória de adversidades, de conquistas, de momentos de “altos e baixos” em uma dialética permeada por uma abordagem de abolição e reconstrução permanente. A identificação, a reflexão e as ações realizadas face as questões complexas em torno da habitação e urbanização, dos graves problemas sociais, do desemprego, da precariedade dos serviços e das relações com os órgãos e instituições do poder local não acontecem somente em encontros agendados e reuniões regulares realizados na

ACMJ, mas também fazem parte das conversas com os moradores, em uma variedade de situações no dia-a-dia do bairro.

A reflexão sobre os problemas causados pelas práticas segregativas por parte da sociedade de entorno, agravados pelos discursos que persistem em associar o lugar e os moradores com a criminalidade, bem como outros exemplos; como o recente caso de violência policial no bairro da Jamaica no Seixal e os acontecimentos decorrentes daquele episódio, faz parte das conversas e ações levadas a cabo em um contexto que transcende o ambiente das reuniões da ACMJ. Estas questões fazem parte das reflexões durante os encontros com os adolescentes, com os pais e/ou encarregados de educação, as pessoas que procuram os serviços oferecidos pela ACMJ, nas conversas informais entre os moradores nas ruas, nos cafés etc., nos filmes e documentários produzidos no e sobre o bairro. Estas questões estão fundamentalmente presentes nos temas das canções compostas por *rappers* e músicos do bairro.

De acordo com o relatório das Nações Unidas realizado em 2011 – Ano Internacional dos Afrodescendentes - nas agendas dos ativistas, dos intelectuais e pensadores críticos (alguns com fortes ligações ao bairro), que se preocupam com os desafios enfrentados pelos imigrantes africanos e afrodescendentes em Portugal, estão presentes os temas como

a falta de reconhecimento como grupo específico na política e no quadro legal nacional, a falta de reconhecimento da sua contribuição positiva ao longo da história para a construção e o desenvolvimento do país; a falta de dados qualitativos e quantitativos desagregados por origem racial ou étnica; a existência de um círculo de pobreza, o acesso desigual à educação, aos serviços públicos, ao emprego, bem como a discriminação na administração e funcionamento do sistema de justiça; a discriminação através do uso de perfis raciais [*racial profiling*] e a violência policial; a sub-representação na política e nos processos de tomada de decisão institucionais, bem como a falta de medidas especiais ou políticas de ação afirmativa em Portugal para pessoas de ascendência africana ou de outras minorias (ASSEMBLÉIA GERAL DAS NAÇÕES UNIDAS, 2012, p. 2, citado em ARAÚJO & MATOS, 2016 p. 14-15).

Com relação ao número de pesquisadores, cada vez mais crescente e regular, que se engajam nas atividades da associação, ou fazem pesquisa no bairro, nota-se uma postura crítica por parte dos moradores e funcionários, bem como dos integrantes dos grupos do Kola San Jon e Batuko. As questões são levantadas em várias ocasiões. Os comentários são frequentes, estes abordam os incômodos causados pelas interpretações despropositais deste ou daquele pesquisador. As abordagens variam de acordo com a ocasião. Pode acontecer em reuniões, nos encontros informais entre os funcionários, estagiários e voluntários que acontecem no horário do almoço na Cantina Social, nas visitas às casas dos moradores, durante a realização de entrevistas etc. É notável o fato de que esta não é uma discussão nova, mas sim de uma prática das pessoas ligadas à própria associação. Além do mais, é salutar quando as pessoas se

demonstram curiosas e querem opinar sobre aquilo que outros escrevem sobre elas, como é o caso dos habitantes do bairro do Alto da Cova da Moura.

Na biblioteca Antônio Ramos Rosa (inaugurado em janeiro de 2016), a qual fica sediada no mesmo edifício que o Centro de Documentação Tomkiewicz, existe um acervo de mais de oito dezenas de relatórios de estágio, monografias, dissertações, teses e livros, para além de uma grande quantidade de artigos académicos, panfletos, entrevistas e outros tipos de material áudio visual (fotografias, CDs, DVDs) em forma de documentários, depoimentos, filmes, gravação de espetáculos e eventos, todos relativos à história da trajetória do bairro e suas gentes⁷⁹.

Refira-se que uma parcela dos trabalhos produzidos, em várias áreas disciplinares, sobre o bairro e o fenómeno ACMJ não se encontram na língua portuguesa. Contudo, alguns destes trabalhos são lidos pelas pessoas da ACMJ que conhecem outras línguas, pelos pesquisadores externos que ali realizam projetos, por intelectuais parceiros e que prestam trabalho voluntário, entre outros, resultando assim em um público crítico de leitores interessados nos temas abordados em trabalhos académicos produzidos sobre vários aspectos que permeiam a vida dos habitantes do bairro.

Enfrentar estes questionamentos e condições no campo de pesquisa confirma um desafio que, de certa forma, tinha sido considerado à partida do projeto da tese. Refiro-me às questões em torno dos objetivos geral e específicos estipulados na seção da Introdução desta tese. É evidente que me apercebi, há já algum tempo, de que as forças motrizes envolvidas na prática das festividades de Kola San Jon em Cova da Moura diferem daquelas que impulsionam as festividades no arquipélago.

Contudo, nota-se a influência de certos aspectos que vão além do malfadado argumento: *tradison di nós téra, tradison di nós pôve* (tradição da nossa terra, tradição do nosso povo), como prática cultural na diáspora. Entre estes aspectos, destacamos a importância que a luta de resistência, pelo direito à moradia, da emancipação cidadã e cultural travada pelos moradores do bairro (cabo-verdianos, portugueses, são-tomenses, angolanos e guineenses) – através de uma rede de mobilizações envolvendo a ACMJ e as outras associações⁸⁰, bem como, o apoio das instituições como INET-md (Universidade de Aveiro), o GESTUAL (Universidade de

⁷⁹ Em outro momento desta tese retifico que, segundo Flávio Almada (coordenador do Conselho Diretivo da ACMJ), a quantidade de trabalhos académicos, que se referem ao bairro e à ACMJ, passa de uma centena.

⁸⁰ A Comissão de Moradores e o Centro de Solidariedade, ambos do Alto da Cova da Moura.

Lisboa), e outras parcerias de alcance nacional e internacional – desempenha na história recente sobre a projeção tardia de políticas públicas relativas aos imigrantes e grupos minorizados da sociedade portuguesa.

Devemos levar em consideração o fato de que a origem do bairro e a sua consequente trajetória, pelo menos até finais da década de 1970, está diretamente relacionada com as consequências nefastas das políticas colonialistas referentes aos fluxos migratórios da força de trabalho operária, empreendidas primeiramente pela República e posteriormente pelo regime do Estado Novo durante o século XX. Como elucida José Pedro Monteiro (2018, p. 13) na introdução do livro *Portugal e a questão do trabalho forçado: um império sob escrutínio (1944-1962)*, a formação histórico-política do chamado “terceiro império” português ao longo da sua existência, desde o século XIX até a sua desintegração em meados de 1970, englobava o dito “trabalho indígena” com maior ou menor precisão jurídica e sociológica (normas, legislação e práticas), através de variados sistemas de recrutamento, administração, organização e emprego da mão-de-obra “indígena”, em uma conjuntura onde um número desproporcional de indivíduos africanos se encontrava em situações jurídicas, políticas e sociais diminuídas face àquelas dos “cidadãos de pleno direito”⁸¹.

Neste contexto, as mencionadas convenções e práticas contribuíram para a sedimentação de uma ideologia laboral que retratava, os “súditos coloniais” como *naturalmente* “preguiçosos”, “infantis” e “indisciplinados”. Tal ideologia persiste e atua em torno de dissociações que procuram normalizar situações em torno da escravatura e das modernas formas de trabalho coercitivo, bem como, da prática do colonialismo através de uma lógica que reforça insistentemente a distinção entre europeus e “indígenas” (MONTEIRO, 2018, p. 15).

Nesta esteira, apesar da ordem internacional estabelecida no período após 1945 favorecer o aparecimento de formas renovadas de contestação do colonialismo europeu, as quais intensificaram a resistência à sua aceitação como solução de governo legítima, as políticas que autorizavam as práticas de trabalho forçado continuaram a ser uma das características

⁸¹ Não podemos perder de vista que o obsoleto estado-império português, por um lado, caracterizava-se pelo exercício coercitivo da autoridade, sendo quase nula a disponibilidade de canais institucionais de contestação política e social (MONTEIRO, 2018, p.22). Por outro lado, na historiografia do colonialismo português convencionou-se tratar a problemática do trabalho como uma questão incontornável no intuito de justificar uma empreitada lucrativa e produtiva em prol de atores privados e/ou agentes estatais. Esta abordagem funcionou como elemento legitimador da missão de “civilizar” os povos “atrasados”. Ou seja, um “veículo privilegiado” para a transformação do “africano”: a sua remodelação à semelhança do seu congênere europeu dito “disciplinado”, “organizado” manifestando-se e regendo-se por hábitos de consumo e “detentor” de uma suposta “racionalidade econômica” (MONTEIRO, 2018, p. 14).

distintivas do colonialismo português. Por conseguinte, as mudanças operadas no seio da administração em resposta à transformação das realidades imperiais e coloniais, nomeadamente: as tentativas de racionalização administrativa; a crescente migração da metrópole para as colônias, e mais tarde, a “modernização” econômica e social não previam alterações na legislação e políticas laborais imperiais (*ibid.*, p. 17).

Por sua vez, o fenómeno de imigração laboral, que se acentua a partir da década de 1960, cuja moldura humana era constituída principalmente por indivíduos do sexo masculino originários das ilhas de Cabo Verde apresenta continuidades na forma do tratamento racializado despendido aos imigrantes africanos em território português ⁸². Esta constatação é possível a partir do primeiro momento, no qual eram “aquartelados” em casernas (construções precárias nos canteiros de obras). Posteriormente, estas “comunidades” seriam “empurradas” para os limites da cidade de Lisboa, formando assim “os bairros marginalizados na cintura externa da cidade” (BATALHA, 2004; 2008), ou seja, pertencendo a municípios adjacentes. Estavam sujeitos a vários tipos de segregação (econômica, social, educacional, jurídica, trabalhista, da vida afetiva [i.e. suas esposas e filhos puderam se juntar a eles somente uma década mais tarde]) com o agravante de a grande maioria dos imigrantes africanos não ter o domínio da língua portuguesa (FIKES, 2009; CIDRA, 2011).

Desde a década de sessenta até finais da década de noventa de 1900 parece haver uma lacuna significativa, que se reflete nas frequentes contradições profundas em torno da percepção da real situação vivida pelas populações de imigrantes laborais em Portugal. Como atesta Horta (2000, p. 1), o acesso aos benefícios sociais, igualdade perante a lei, a criminalização do comportamento racista e o direito de votar em eleições locais são “grandes conquistas legais” das políticas portuguesas sobre imigração, somente a partir dos últimos anos do século XX. Em outras palavras, podemos argumentar que as populações de imigrantes não tinham voz no seio da sociedade portuguesa até então. Contudo, como constatamos ao longo dos dois capítulos anteriores, a trajetória do bairro Alto da Cova da Moura é permeada por episódios de mobilização e resistência, de adaptação aos novos desafios e oportunidades enfrentados, e da

⁸² Kesha Fikes nos informa que os emigrantes voluntários cabo-verdianos em Portugal, antes de 1960 pertenciam às elites educadas. Estes imigrantes eram autorizados a participar de migrações voluntárias fora do espaço português. Embora todos os cabo-verdianos fossem teoricamente considerados cidadãos, na prática tal não se aplicava. Em Portugal, os imigrantes estavam sujeitos aos salários baixos e não negociáveis em detrimento dos seus pares portugueses. O tratamento discriminatório era indiscriminadamente deferido a todos os imigrantes africanos e seus descendentes, cidadãos nacionais ou não (2009, p. 20-26).

superação criativa proporcionada através da mobilização de uma força coletiva: a instituição do *junta mõi*.

Horta chama atenção para o papel importante desempenhado pelas associações de imigrantes em toda a região metropolitana de Lisboa durante a década de 1990. De acordo com depoimentos de antigos moradores de Cova da Moura, a comissão de moradores fundada em 1978 não existia antes porque não era permitido. A situação ter-se-ia tornado insustentável quando “intrusos”, segundo Sr. Teodoro Ribeiro, “deitaram dezesseis casas abaixo de uma só vez, a mando da câmara municipal”. Com efeito, a Câmara Municipal da Amadora, fundada em 1979, publicaria, a partir de 1983, uma série de relatórios; contributos aos planos de recuperação; acordos gerais de adesão visando a erradicação de habitações; e recomendações para a demolição de mais de 80% do bairro. Este processo, que persiste na exploração de uma tensão que visa a destruição do tecido construído, vem acontecendo ao longo dos anos e enseja uma luta de resistência e criativa por parte dos moradores, dos grupos culturais e desportivos, das associações do bairro e das instituições parceiras.

Se por um lado, grande parte da comunicação social (jornais, periódicos e canais de televisão), do comportamento explícito da Polícia de Segurança Pública (PSP) – permeada por diversos tipos de violência, das instituições municipais, e boa parte da sociedade de Amadora participaram na construção de um discurso de sentido pejorativo, baseado nas várias noções que designam territórios de ocupação e construção não reconhecidas legalmente, sobre o bairro, a sua população racializada e a sua juventude hostilizada durante as décadas de 1990 e 2000. Falamos de um fenómeno de discriminação explícita que associou o bairro de Cova da Moura a uma noção de criminalidade, marginalidade e ilegalidade – *a no go zone*.

Por outro lado, a ACMJ surge ainda na década de 1980 em um ambiente extremamente adverso e dedica-se primeiramente as atividades focadas na melhoria das condições vulneráveis que envolviam principalmente as populações infantil e juvenil do bairro. Portanto, em uma época na qual a referência aos “espaços autoproduzidos” (JORGE e CAROLINO, 2019, p. 20) focava essencialmente nas faltas e carências através de uma abordagem higienista, a ACMJ já atuava no intuito de abrir o diálogo sobre estas dimensões de análise. Para isso, como demonstra a sua trajetória, foi necessário adotar novas perspectivas e metodologias que fossem contestadoras, na sua essência, dos discursos e práticas hegemônicas impostas aos imigrantes africanos e seus descendentes em Portugal por parte de uma classe política comprometida com uma tradição corroída pelo clientelismo e favoritismo, mesmo durante o governo comunista da década de 1980.

Entre a pluralidade de abordagens que se transformaram em práticas sociais, e das parcerias cultivadas pela ACMJ durante a sua história, chamamos atenção para um caso, o qual está diretamente relacionado com o recorte da pesquisa nesta tese. Referimo-nos às pesquisas realizadas em torno das práticas culturais cabo-verdianas enquanto estratégias de integração e desenvolvimento no seio da sociedade portuguesa. Neste contexto, fazemos referência aos grupos de batuko Finka Pé e de Kola San Jon de Cova da Moura, na ativa desde 1989 e 1991, respetivamente. Argumentamos que as pesquisas realizadas, mais recentemente, por etnomusicólogos em torno destes grupos ajudou a construir um discurso mais próximo da realidade vivida por estas pessoas.

Como aprendemos nesta tese, lançar mão das atividades culturais no intuito de construir oportunidades, dar representatividade e conquistar visibilidade são estratégias adotadas pela ACMJ, desde a sua fase de incubação. Esta postura advém da mobilização que ocorre entre os moradores e a associação em reação às condições de precarização em que se encontrava o bairro; às ações coercitivas praticadas pela câmara e pela polícia; bem como, ao discurso negativo protagonizado principalmente através dos meios de comunicação social e por uma grande parcela da sociedade envolvente.

4.8 Etnomusicologia e música migrante em Portugal

Nesta seção argumentamos que o surgimento dos estudos das Ciências Musicais em Portugal, a partir da década de 1980⁸³, e a sua subsequente consolidação no âmbito da criação de dois centros de investigação sediados na FCSH, o Instituto de Etnomusicologia – Centro de Estudos em Música e Dança (INET-md), fundado por Salwa Castelo-Branco, em 1995, e o Centro de Estudos de Sociologia e Estética da Música (CESEM), fundado por Mário Vieira de Carvalho, em 1997, contribuíram para a realização de estudos de investigação em etnomusicologia, considerando um espectro maior de possibilidades de pesquisa (CASTELO BRANCO, 2012).

Como é assente na literatura etnomusicológica produzida em Portugal, até meados dos anos 1980, mantinha-se uma tradição de coleta de música de matriz rural por parte de etnógrafos

⁸³ O curso de Licenciatura em Ciências Musicais (LCM) na Faculdade de Ciências Sociais e Humanas (FCSH) da Universidade Nova de Lisboa (UNL) foi fundado pela professora Maria Augusta Barbosa em 1980, a qual dirigiu o Departamento de Ciências Musicais até 1983, quando se aposentou. De 1983 até 1988 e novamente entre 1995 e 1997, a coordenação do departamento seria atribuído à etnomusicóloga, de origem egípcia, Salwa El-Shawan Castelo-Branco.

e folcloristas em uma perspectiva que desconhecia a moderna etnomusicologia, ou seja, sem o alargamento do objeto de estudo ao contexto urbano, ao estudo das mídias e das músicas populares, nem à adoção de uma perspectiva antropológica baseada no trabalho etnográfico (REYES-SCHRAM, 1979; MALM & WALLIS, 1984; FELD & FOX, 1994 citados em CASTELO-BRANCO, 2012, p. 275).

As primeiras propostas de integração das discussões em torno de culturas musicais extra europeias, da abordagem teórica e metodológica da etnomusicologia moderna foram realizadas ainda no início dos anos 1980 pela etnomusicóloga Salma Castelo-Branco. Este fato acontece em uma época na qual mais de metade das cadeiras estava sem cobertura docente devido à carência de professores qualificados ⁸⁴. Assim, no ano letivo 1982-83 a disciplina de etnomusicologia passou a integrar o programa de Licenciatura com os objetivos de realizar investigação etnomusicológica em Portugal, bem como no espaço lusófono em torno das problemáticas de então. Nesta esteira, procurava-se estabelecer um diálogo científico através de uma rede alargada de instituições e investigadores em Portugal e no estrangeiro a fim de proporcionar ao país uma colocação no “circuito internacional de produção científica no domínio da etnomusicologia” (*ibid.*, p. 277).

Eventualmente, vários alunos, entre os que optaram por cursar as cadeiras de etnomusicologia, acabariam por concluir o doutoramento na mesma universidade, se profissionalizar no exercício da docência, bem como da pesquisa e desenvolvendo as respectivas carreiras académicas no país. Como é o caso da etnomusicóloga Susana Sardo, cujo doutoramento foi concluído em 2004 na Universidade Nova de Lisboa, Portugal. A investigadora atualmente é coordenadora do polo do Instituto de Etnomusicologia (INET-md) na Universidade de Aveiro. Foi orientadora da etnomusicóloga Ana Flávia Lopes Miguel, cuja tese de mestrado: *Kola San Jon, Música, Dança e Identidades Cabo-Verdianas*; concluída em 2010, inicialmente propunha “o estudo dos processos de ensino aprendizagem na música cabo-verdiana em um dos bairros da área metropolitana de Lisboa mais povoados por cabo-verdianos: Alto da Cova da Moura, concelho da Amadora” (MIGUEL, 2010, p. 9), mas acabou se transformando em uma pesquisa permeada por

“trabalho de campo multi-situado em torno da prática performativa do Kola San Jon... em uma ponte entre Amadora e Cabo Verde, [sic.] entre o próximo e o distante, entre o presente e uma

⁸⁴ Na ocasião, de acordo com Castelo-Branco, o corpo docente era constituído por personalidades destacadas no meio musical e cultural português (2012, p. 275).

forma de *encontro com o passado*” (*ibid.*, p. 3, grifo meu. Voltaremos a este assunto neste capítulo).

De acordo com Castelo-Branco (2012), gerações seguintes de licenciados no Departamento de Ciências Musicais também prosseguiram com doutoramentos em etnomusicologia. Entre estes, destacamos o etnomusicólogo Rui Cidra, cuja tese de doutoramento (orientado pela Dra. Salwa El-Shawan Castelo-Branco) *Música, Poder e Diáspora: uma etnografia e história entre Santiago, Cabo Verde, e Portugal*⁸⁵ foi concluída em 2011, na Universidade Nova de Lisboa. Bem como, o etnomusicólogo Jorge Manuel de Mansilha Castro Ribeiro que, por sua vez, orientado pela Dra. Susana Sardo da Universidade de Aveiro e com a coorientação de Salwa Castelo Branco, defendeu em 2012, a tese intitulada: *Inquietação, memória e afirmação no batuque: música e dança cabo-verdiana em Portugal*⁸⁶, na Universidade de Aveiro. Ambos os autores, contrariamente ao trabalho de Miguel (2010)⁸⁷ constroem os seus trabalhos de campo multi-situado e embasados nas relações históricas entre a ilha de Santiago (onde se situa a capital do País, cidade da Praia) e Portugal, nomeadamente a área metropolitana de Lisboa.

Para além das pesquisas mencionadas acima, vale citar um trabalho realizado em meados da década de 1990, quando o antropólogo José da Silva Ribeiro, então doutorando em Antropologia Visual pela Universidade Aberta em Lisboa, fez pesquisa de campo junto ao grupo de Kola San Jon de Cova da Moura. O antropólogo defendeu a tese *Colá S. Jon, Oh que sabe! As imagens as palavras ditas e a escrita de uma experiência ritual e social* em 1997, da qual resultou uma obra editada pelo Ministério da Informação e Cultura de Cabo Verde, em 2000. No seu argumento, o autor remete-nos a um contexto ambíguo de construções culturais simultaneamente reflexivas e experienciais. Este contexto – espaço-tempo da pesquisa – resulta de uma construção dialógica, através de um processo dialético e dinâmico, com os atores

⁸⁵ Nesta tese o autor aborda o gênero musical cabo-verdiano Funaná e as suas implicações nos conceitos de nação, diáspora, transnacionalismo, raça e gênero, masculinidade e subjetividade em Cabo Verde e na diáspora cabo-verdiana na área metropolitana de Lisboa (CIDRA, 2011, p. iii).

⁸⁶ Por sua vez, Jorge Castro Ribeiro propõe decodificar o papel da performance do Batuko enquanto elemento central e identificador de aspectos sociais, políticos e culturais no contexto pós-colonial da relação entre Cabo Verde e Portugal (2012, p xi).

⁸⁷ Vale fazer referência aqui que o arquipélago de Cabo Verde é composto por nove ilhas habitadas e uma inabitada. O país possui 22 concelhos, entre estes, vários possuem mais de uma freguesia. Destaque para a ilha de Santiago com 9 concelhos e 12 freguesias, e a ilha de Santo Antão, a qual, embora somente possua três concelhos, possui sete freguesias (<https://pt.wikipedia.org>). Miguel realizou parte do seu trabalho de campo nas ilhas de Santo Antão e São Vicente entre junho e julho de 2008.

sociais, processo de mediação, de comunicação, e a consequente dimensão epistemológica, ética e política da antropologia.

Não obstante este discurso, a realidade é que após a defesa da referida tese a Associação Cultural Moinho da Juventude pronunciou-se publicamente em contestação às declarações resultantes da pesquisa do antropólogo. Assim, em carta, datada no dia 1 de abril de 1998, dirigida a Prof. Dra. Maria Beatriz Rocha Trindade (orientadora), bem como aos demais membros da banca de defesa da respectiva tese, os corpos gerentes da associação manifestaram-se contrários a várias questões listadas na carta (vide em Anexo B). O documento também foi assinado por dezesseis pessoas pertencentes ao grupo de Kola, entre estes, podemos identificar os nomes de vários elementos fundadores.

Em seu teor, o documento expressa a perplexidade do corpo gerente da associação em reação ao modo como a imagem da mesma foi apresentada durante a defesa da mencionada tese. Na sequência, reitera que dos 19 membros que compunham o corpo gerente da mesma, 14 eram cabo-verdianos. Prossegue apontando falhas técnicas com relação à identificação das atividades supostamente desempenhadas por um informante e integrante do grupo, bem como, contesta a veracidade das informações narradas ao investigador por ele.

No documento, o corpo gerente da associação contesta a acusação de utilizar a festa do Kola San Jon com vista a obter fundos para os seus projetos. Enquanto isso, justifica o escopo contemplado pelas suas atividades – da infância e maternidade à formação profissional, prática de esportes e lazer – como sendo uma resposta construída através da conjugação de iniciativas de voluntariado e apoio de fundos comunitários. Neste caso, esta resposta é dirigida tanto aos discursos impostos de fora, carregados de interpretações errôneas e de estereótipos com relação à população residente no bairro, como às carências estruturais impostas à comunidade devido à ausência de políticas públicas direcionadas às comunidades de imigrantes.

Ao encerrar a carta, os corpos gerentes da associação lamentam o sucedido, embora reconheçam o mesmo como uma experiência da qual tiraram ensinamentos. Não obstante, celebram as diversas colaborações, muito positivas, estabelecidas com investigadores de várias áreas, e se comprometem a manter as portas abertas para o trabalho científico honesto. Reafirmam a sua consciência em torno das responsabilidades assumidas pela associação e o seu compromisso com o apoio ao grupo de Kola San Jon.

Note-se que este episódio ocorre nos finais da década de 1990, mais precisamente entre os meses de abril e maio de 1998. No mesmo ano em que o grupo de Kola foi convidado para

participar da edição da Expo' 98 em Lisboa. Eventualmente, a Universidade Aberta, na pessoa da Dra. Beatriz Trindade, respondeu à carta-protesto da associação. Na sua resposta, a investigadora afirma ter-se sentido penalizada com o conteúdo da carta, mas agradece os esclarecimentos nela prestados. Confessa que a sua própria experiência profissional a ensinou sobre as possíveis omissões, erros de seleção de pontos de vista ou má-interpretação de fatos ou depoimentos, que podem ocorrer quando o meio estudado não é familiar ao do investigador. Finaliza, reiterando que o investigador escrupuloso deve ter a “modéstia” de reconhecer os seus erros e se compromete, na qualidade de orientadora, a aconselhar o autor da referida tese.

Certamente, um episódio desta natureza tende a trazer constrangimentos e desconforto para todos os lados envolvidos no processo. Contudo, a relevância deste fato para o presente estudo está menos relacionada com eventuais atritos em níveis pessoal, profissional e institucional que podem ter acontecido entre os envolvidos, do que a mobilização e a consequente agência da comunidade estudada, em resposta a uma narrativa derivada do argumento científico de um acadêmico. Portanto, estamos perante uma situação, na qual, uma associação local – a ACMJ, com um quadro de funcionários e orçamento financiado por instituições nacionais e projetos apoiados pela Comunidade Europeia, reconhecida legalmente como IPSS atuando em três áreas de atividade: social; cultural; e econômica, portadora de um histórico, quantitativa e qualitativamente, positivo – reage em contrariedade a certos argumentos apresentados como resultados de pesquisa em tese ⁸⁸.

Como aprendemos em Horta (2000, p. 203), a ACMJ surgiu a partir de um pequeno grupo de moradores orientados por um casal de europeus, em um contexto marcado por tensões múltiplas e conflitos envolvendo ambos a comissão de moradores e as autoridades municipais. Desde a sua origem, a associação engajou-se deliberadamente em uma política de representação de base alternativa de poder político na comunidade (*ibid.*, p. 205). A atitude e postura críticas adotadas pelos membros diretivos da ACMJ, com relação à cumplicidade existente entre autoridades locais e a comissão de moradores advogavam contra a falta de estruturas básicas e a favor de programas que atendessem a população do bairro, especialmente a jovem. O próprio José Ribeiro assume que na época da sua pesquisa a associação prestava serviços de apoio à

⁸⁸ Como mencionamos no texto, não estabelecemos uma discussão frontal com a análise de José Silva Ribeiro (2000). A menção feita ao seu trabalho, nesta instância, consiste em um mero exemplo para demonstrar o nível de mobilização possível entre o grupo de Kola San Jon e a ACMJ, e não para avaliar a interpretação das cerimônias feitas pelo autor. Casos parecidos com este não são raros. Contudo, a existência da carta comprova a adoção de uma atitude crítica e instrumental por parte dos sujeitos estudados e da sua determinação em cobrar explicações sobre o que se afirmou sobre eles.

educação infantil e juvenil, organizava a formação profissional, procurava estender a sua ação a outros bairros. Contudo, ao se distanciar do modo “tradicional de fazer política”, desenvolveu uma complexa rede de relações com instituições nacionais e internacionais dos países da União Europeia. Adicionalmente mantinha também alguma relação com os países de origem da população do bairro, sobretudo Cabo Verde (2000, p. 92 citado em MIGUEL, 2010, p. 55).

Nesta esteira, por um lado falamos de um ambiente carregado pela tensão decorrente do posicionamento da ACMJ (em prol da qualificação do bairro), e da administração local - Câmara Municipal da Amadora e Junta de Freguesia de Águas-Livres que classificam o bairro como “área urbana de gênese ilegal”, por outro lado. Em 2002, mediante ameaça real de demolição as três associações do bairro fundaram a “Comissão de Bairro”. Em 2005, quando Lieve foi contemplada com o prémio “Mulher Activa”, ela doou o prémio para facilitar a realização de mais um sonho da comunidade: a Biblioteca Antônio Ramos Rosa e o Centro Tomkiewicz, inaugurados em janeiro de 2006 (QUEIROZ, 2019, p. 121).

Com efeito, a trajetória da associação tem sido permeada por situações de grande tensão (por ex. violência policial), de enfrentamento aos comportamentos considerados inadequados ou injustificados a partir do exterior. A ACMJ tem estado engajada – através dos seus membros – na defesa do bairro e dos moradores, ao mesmo tempo em que, como também constata Queiroz, desenvolve sentimentos de proteção e segurança, bem como a prática de uma vida social sustentável, individual e coletivamente (*ibid.*, p. 131). Portanto, credita-se a ACMJ a procura de diálogo e convivência constante com outras instituições.

A promoção cultural dos grupos de Kola San Jon e do batuko Finka Pé (entre outros projetos de hip hop, grafitti, dança popular, etc.) é vista como uma via salutar para a questão do combate ao preconceito social. É neste sentido que em 1999, construiu-se uma ponte com a Universidade de Aveiro, a qual foi renovada em 2006 com o etnomusicólogo Jorge Castro Ribeiro (ACMJ, 2017, p. 20). De acordo com muitos moradores, ligados ou não a associação, encontra-se em Cova da Moura, os mesmos problemas que em muitos outros bairros. Entretanto, muitos reconhecem que devido a imagem que a associação ajudou a criar do bairro, a partir do reconhecimento das qualidades internas, através das atividades dos mais variados tipos, algumas ideias de estigmatização e segregação encontram aí forte resistência e contrastam com forte sentimento de proximidade e comunidade cultivados no âmbito da associação (cf. QUEIROZ, 2019).

Com o passar dos anos, no que tange ao grupo de Kola San Jon, as festividades foram se intensificando e ganhando visibilidade, de forma que o município não mais poderia se comportar como se ela não existisse. De acordo com a Niche Delgado (uma das coordenadoras do grupo), os anos que inauguram o novo milênio foram bastante reveladores para o atual sucesso do grupo. Por exemplo, no mesmo ano em que a associação seria contemplada com o Prémio Direitos Humanos pela Assembleia da República de Portugal, em 2007 (QUEIROZ, 2019, p. 147), o grupo de Kola San Jon de Cova da Moura recebeu um convite do cineasta Carlos Saura para participar de um filme: *Fados* (2007).

Um fato interessante é que durante a viagem que iniciou-se no domingo 21 de janeiro de 2007, o cineasta português Rui Simões e a sua produtora “Real Ficção” (MIGUEL, 2010, p. 179) acompanharam o grupo a Madrid, quando foi realizado um documentário, *Viagem a Madrid* (2007), editado como extra do filme de Saura (QUEIROZ, 2019, p. 158). Em 2008, durante a viagem do grupo de Kola San Jon a Cabo Verde, este foi acompanhado pelo mesmo cineasta e a sua produtora, como também Lieve, seu falecido marido Eduardo e a etnomusicóloga Ana Flávia Lopes Miguel. Em 2010, Ana Flávia defendeu a sua dissertação de mestrado em etnomusicologia, naquele mesmo ano Rui Simões lançaria mais um documentário sobre o bairro: *Ilha da Cova da Moura* (2010). No ano seguinte, seria vez do documentário: *Kola San Jon é Festa di Kau Berdi* (2011). Esta sequência de eventos envolvendo o grupo de Kola San Jon e os outros atores mencionados, de certa forma, acaba resultando em uma candidatura surpreendentemente pioneira e inesperada apresentada pela Associação Cultural Moinho da Juventude, a qual trataremos na seção seguinte.

4.9 Uma candidatura inusitada

Curiosamente, no final de 2011, a Associação Cultural Moinho da Juventude tomou a decisão de avançar com o processo de candidatura de Kola San Jon a Patrimônio Cultural Imaterial Português. De acordo com Miguel (2016, p. 147), a iniciativa para a proteção legal da prática performativa do Kola San Jon é da responsabilidade da Associação Cultural Moinho da Juventude e a iniciativa de concretizar a candidatura surgiu de forma casual entre alguns membros do grupo, os quais tinham tomado conhecimento da criação do INPCI.

Entretanto, em pesquisa mais recente, a antropóloga Carla Queiroz faz uma ressalva interessante relacionada com este fato. Queiroz afirma que foi durante a sessão de antestreia do filme *Kolá San Jon é Festa di Kau Berdi* do cineasta português Rui Simões, com a coprodução de Bia Borges, ocorrido no dia 26 de outubro de 2011, no Cinema Londres em Lisboa, onde

também se encontravam as antropólogas Júlia Carolino (da Faculdade de Arquitetura da Universidade Técnica de Lisboa) e Cláudia Freire, (técnica da Rede Portuguesa de Museus/Instituto dos Museus e da Conservação), as quais, inspiradas pelo filme, “acabariam por propor ao Moinho da Juventude o desafio de candidatar o Kola San Jon ao Inventário Nacional do PCI” (2019, p. 160).

Por sua vez, Júlia Carolino, a antropóloga se encontrava realizando trabalho de campo no bairro, no âmbito do Programa Nacional *Iniciativa Bairros Críticos* (ver cap. I) em 2011, vinculada à Faculdade de Arquitetura da Universidade Técnica de Lisboa, retifica:

“Nós não propusemos ao Moinho! Eu contei à Lieve que havia o inventário, que era recente, e sugeri: porque não candidatar o Kola? A Cláudia Freire não estava presente. A Lieve ficou entusiasmada e sabes como ela é quando uma coisa a interessa, já não esqueceu o assunto e passamos a fazer tudo juntas. Acho que deve ter sido a Cláudia que durante o café que tomamos a seguir ao filme, quem me lançou a ideia, dizendo que era possível e porque não o fazer. E o fiz com a Lieve. Não foi exatamente uma proposta. Estava também o Jorge Murteira (também cineasta), conosco, ele participou na conversa, mas acho que eu me refiro mais à Cláudia por isto. Foi uma ideia lançada, que o Moinho tomou a iniciativa de agarrar. Não podia ser uma proposta, porque nenhuma de nós queria ou se via a fazer a candidatura. Eu fiz, depois, porque não havia outro antropólogo disponível, a Ana Flávia Lopes Miguel estava a viajar etc. Por isso fui ao seu encontro mais tarde, porque património não era muito a minha praia. (...) Acho que é um detalhe, mas para mim tem importância porque nós não propusemos, foi o Moinho - a Lieve - que quis. Mas é uma imprecisão menor e cada um vê à sua maneira”⁸⁹.

Ora, pelo melhor. Sendo a ideia prontamente aceita pelo grupo e por membros responsáveis da associação, deu-se início ao processo e foi então constituído um grupo de trabalho. No dia 13 de janeiro de 2012 aconteceu uma reunião com o antropólogo Paulo Costa (Chefe da Divisão do Património Imóvel, Móvel e Imaterial da Direção-Geral do Património Cultural em Portugal), depois da qual o grupo de Kola San Jon e a Direção da ACMJ decidiram, em conjunto, avançar com o pedido de inscrição no inventário do PCI em Portugal. Nesta esteira, os interessados na candidatura recorreram a dois centros de investigação como entidades parceiras durante o processo: o Instituto de Etnomusicologia, Centro de Estudos em Música e Dança (INET-md), da Universidade de Aveiro; e o Grupo de Estudos Sócio-Territoriais Urbanos e de Ação Local do Centro de Investigação em Arquitetura, Urbanismo e Design (GESTUAL/CIAUD), da Universidade de Lisboa (MIGUEL, 2016, p.147).

Aproximadamente um ano e nove meses depois, teria sido realizado uma reunião em uma das salas da Biblioteca Antônio Ramos Rosa (4 de outubro de 2013), entre um representante da Direção Geral do Património Cultural e duas representantes da ACMJ. Segundo Queiroz, Paulo Ferreira da Costa, na qualidade de Chefe da Divisão do Património Imóvel, Móvel e Imaterial do DGPC deslocou-se ao bairro Alto da Cova da Moura para

⁸⁹ Júlia Carolino, antropóloga e ex-funcionária do Moinho, em comunicação pessoal.

depositar pessoalmente junto à coordenação do Moinho o ofício, datado de 30 setembro, comunicando a decisão favorável sobre a inscrição da prática performativa do Kola San Jon no Inventário Nacional do Patrimônio Imaterial ⁹⁰. Finalmente, no dia 16 de outubro, o Kola San Jon do bairro Alto da Cova da Moura foi formalmente reconhecido como Patrimônio Cultural Imaterial em Portugal, de acordo com a publicação da decisão no Diário da República:

Nos termos do n.º 2 do Artigo 15.º do Decreto -Lei n.º 139/2009, de 15 de junho, conjugado com o disposto pela alínea d) do Artigo 13.º do Decreto-Lei n.º 115/2012, de 25 de maio, faço público que, por decisão de 30 de setembro de 2013, a Diretora-Geral do Património Cultural decidiu favoravelmente sobre o pedido de inscrição do “Kola San Jon” (Bairro do Alto da Cova da Moura, Amadora) no Inventário Nacional do Património Cultural Imaterial, apresentado pela Associação Cultural Moinho da Juventude. (...) (excerto do Anúncio n.º 323/2013, Diário da República, 2.ª série — N.º 200 — 16 de outubro de 2013 citado em Queiroz, 2019, p. 157).

Naquele mesmo ano, a revista da Associação Brasileira de Etnomusicologia (*Música e Cultura* – ABET) publicaria um artigo da autoria de Susana Sardo intitulado “Etnomusicologia, música e ecologia dos saberes” (2013). No mencionado artigo, a etnomusicóloga parte do conceito da “ecologia dos saberes” do sociólogo português Boaventura de Sousa Santos e propõe uma reflexão em torno da etnomusicologia, bem como os universos de conhecimento que estuda, a partir de uma abordagem crítica.

Ora, além da proposta de inversão da hierarquia dos saberes, a qual seria proporcionada pela música – supostamente imaterial e perecível – para legitimar nos indivíduos o direito de existir e o “privilégio” de estar de forma diferente, e não circunscritos ou limitados por uma geografia histórica e patriarcalizada (SARDO, 2013, p. 75), a autora também se refere ao bairro Alto da Cova da Moura, como “um dos bairros mais emblemáticos da região da grande Lisboa” (p. 71). Pode parecer uma afirmação inocente, mas na realidade chama atenção, pois até então, dos discursos acadêmicos, políticos e midiáticos construídos em torno do bairro, como também de vários outros bairros cuja maioria da população é constituída de imigrantes de origem africana e afrodescendentes, as caracterizações tinham, quase sempre, conotações pejorativas, negativas, recheadas de alocronismos (cf. FABIAN, 1983).

Ao considerar as reflexões conclusivas em torno deste capítulo que também encerra a primeira parte da tese, começamos por argumentar sobre os conceitos de fronteira e de diferença enquanto categorias de hierarquia e de delimitação espacial (imobilidade involuntária). Nos referimos as convenções que vigoram durante os processos de migração africana no continente

⁹⁰ “No [passado] dia 30 de setembro de 2013, a Direção Geral do Património Cultural, decidiu favoravelmente sobre o pedido de inscrição do “Kola San Jon” (Amadora) no Inventário Nacional do Património Cultural Imaterial, apresentado pela Associação Cultural Moinho da Juventude a 29.04.2013, conforme Anúncio em anexo a publicar oportunamente em Diário da República” (Ofício DGPC_30.09.2013 citado em Queiroz, 2019, p. 157).

Europeu, e neste caso mais específico, em Portugal, após a década de 1960. Aprendemos, ao longo do capítulo, que até finais dos anos 1990, os imigrantes africanos e seus descendentes em Portugal careciam de políticas públicas que garantissem os direitos básicos à educação, moradia e emprego, bem como a representatividade política (direitos trabalhistas, direito ao voto nas eleições municipais etc.).

As transformações sociais profundas que acontecem em Portugal, durante a década de 1990 causaram pressões que exigiram, do governo e da sociedade, uma mudança de atitude com respeito ao patrimônio cultural imigrante, bem como, pela luta por igualdade social e pelos direitos da cidadania para todos os imigrantes e grupos étnicos residentes no país. Estas transformações resultaram do ciclo do euro, dos fundos europeus, da construção de infraestruturas urbanas, dos avanços das tecnologias do consumo e da internet, do aumento da imigração e da relativa estabilidade econômica e política.

Contudo, se por um lado estas questões integraram os objetivos centrais da política de imigração nacional a partir de então, por outro lado, o contexto demográfico que se segue durante os primeiros anos da década de 2000 acusa um crescimento significativo de imigrantes provenientes de vários continentes procurando Portugal como país de acolhimento: europeus; centro e sul-americanos e asiáticos. Entre os anos 2000 e 2004 o número de estrangeiros em situação regular no país saltou de 200.000 aproximadamente, para uma média flutuante entre 420.000 e 450.000 imigrantes (cf. MALHEIROS *et al.* 2013, p. 31).

Este aumento da imigração em Portugal deve-se principalmente ao próprio continente europeu (ucranianos, moldavos, romenos), cuja presença saltou de 60.000 para 160.000 no mesmo período mencionado acima, superando a percentagem de imigrantes africanos no ano de 2002. Os sul-americanos, especialmente os brasileiros, também começaram a procurar o país como destino de imigração a partir de 2000. A população imigrante centro e sul-americana ultrapassou a africana desde 2006. Por sua vez, a população de imigrantes africanos residentes em Portugal, em crescimento gradual desde meados de 1970, com uma acentuação animada na década de 1990, e um posterior crescimento nos anos 2000, a sua taxa de imigração entrou em linha decrescente desde 2008 (*ibid.*).

Todavia, perante este cenário complexo, em cujo horizonte se afiguram o colonialismo em África, o fascismo em território nacional – todos fenômenos tardios que perduram até 1975, as políticas portuguesas sobre a imigração, também tardias, somente podem ser compreendidas se levarmos em consideração o período de imigração africana (de maioria cabo-verdiana,

especialmente na fase inicial) que ocorre nos últimos sessenta anos, com especial atenção à complexa relação entre o nacionalismo, a etnicidade e os processos de construção da identidade nacional.

Para todos os efeitos, o bairro Alto da Cova da Moura, bem como todos os outros bairros semelhantes, alguns hoje inexistentes, através do associativismo imigrante, dos coletivos ativistas antirracistas e da celebração da identidade cultural são os protagonistas para contar esta história. Para ajudar a compreender os processos de luta e qual a qualidade dos terrenos explorados durante os processos que antecederam a inauguração das políticas nacionais de imigração, o acesso a seguridade social, a “igualdade” perante a lei, a criminalização do comportamento racista e o direito ao voto nas eleições locais.

5 CULTURA PROIBIDA, PATRIMÔNIO ESTIMADO:

O trabalho de campo de pesquisa realizado no bairro Alto da Cova da Moura, município da Amadora – área metropolitana de Lisboa, no âmbito das festividades de Kola San Jon, compreendeu duas viagens distintas. A primeira viagem, realizada entre 3 a 29 de junho de 2017 (como mencionado no capítulo anterior). A segunda viagem realizada ao terreno de pesquisa aconteceu no dia 11 de abril de 2018 e compreendeu um período mais longo. O segundo período teve a duração de onze meses e nove dias ininterruptos, sendo a viagem concluída no dia 20 de março de 2019.

Os planos iniciais para a concretização do então Projeto de Doutorado: “Os tamboreiros na diáspora – Aspectos etnomusicológicos nos interstícios da construção de identidades” , no início de 2015, propunham investigar a prática do Colá Son Jon ⁹¹ em duas regiões, nomeadamente na cidade do Porto Novo, Ilha de Santo Antão, Cabo Verde e no bairro Alto da Cova da Moura na região metropolitana de Lisboa, onde existe um grupo desde 1991: O Kola San Jon de Cova da Moura; Patrimônio Cultural Imaterial em Portugal desde 2013.

O interesse para este campo, como sabemos, despertou-se a partir da leitura de uma dissertação de mestrado defendida em 2010 em Aveiro Portugal pela atual antropóloga e professora no INET-md na Universidade de Aveiro, Ana Flávia Lopes Miguel. Na ocasião, em meados de 2011, eu estava exercendo a função de professor de algumas disciplinas – relacionadas com percepções rítmica, melódica e harmônica, bem como a iniciação de prática instrumental, no Curso de Estudos Profissionalizantes em Performance Musical (CESP), da Universidade de Cabo Verde (Uni-CV), cidade da Praia. Tive conhecimento da dissertação através de um e-mail enviado por um pró-reitor da Uni-CV, Djinho Barbosa, como é conhecido por todos. Desde então, minha atenção dispensada a esta pesquisa no campo da etnomusicologia, proporcionou um mestrado em antropologia, concluído em 2015, através do apoio da bolsa de mestrado CNPq atribuída no âmbito do Programa Estudantes Convênio/Pós-Graduação (PEC/PG). Desta pesquisa sobre as festividades e especialmente as atividades musicais dos tamboreiros resultou um livro publicado em setembro de 2017, depois do início de trabalho de campo em Cova da Moura (junho de 2017).

⁹¹ Esta é a forma como identifico a festividade praticada na cidade do Porto Novo, ilha de Santo Antão em Cabo Verde.

Na primeira viagem (junho de 2017), durante a qual estabeleci o primeiro contato com os sujeitos de estudo ⁹², pude acompanhar e participar de três ocasiões festivas. A primeira – A *toca* de tambores durante o trajeto pelas ruas do centro de Lisboa, saindo do Palácio da Comunidade de Países de Língua Portuguesa (CPLP), a partir das quatro da tarde do dia 12 de junho, passando por várias praças e marcos (incluindo a igreja de Santo Antônio) e finalizando à meia-noite com uma ceia na Cozinha Popular, da Associação Maense em Portugal (em alusão à ilha do Maio, uma das ilhas constituintes do arquipélago de Cabo Verde).

A segunda ocasião refere-se a uma viagem realizada ao sul de Portugal, à pequena cidade de Castro Verde, na tarde de 19 de junho organizada pelo município da cidade, tendo como convidados o grupo de batuko Finka Pé, Lieve (na época ainda estava coordenando as atividades do centro Tomkiewicz) e um músico tocador de violão para cantar uma morna (na ocasião eu fui convidado pela Sandra, a coordenadora do Finka Pé). A atração principal do evento foi a realização do desfile anual das crianças da cidade, com as peças de vestuário criadas coletivamente pela Oficina de Costura Solidária da Universidade Sénior de Castro Verde.

A terceira ocasião – a festa de Kola San Jon no bairro de Cova da Moura, que em uma coincidência feliz foi realizada no sábado 24 de junho de 2017, precisamente no dia de São João, tendo início a partir das dez da manhã e com uma programação recheada, incluindo: o lançamento do livro *Colóquio Cultura Proibida, Património Estimado* (2017), uma publicação resultante do colóquio organizado pelo ACMJ e realizado no auditório do Museu Nacional de Etnologia em Lisboa, no dia 19 de junho de 2015; o festival da cachupa (servida em todas os bares e restaurantes cadastrados do bairro, a cachupa é um prato típico de Cabo Verde à base do milho, feijão, verduras, carne de porco e/ou peixe (ex.atum; albacora. O prato lembra o mugunzá salgado típico de algumas regiões do sertão nordestino brasileiro); o cortejo pelas ruas, travessas e becos do bairro; e finalizando a noite, a cachupa solidária ⁹³ e uma vibrante atuação do grupo de batuko Finka Pé no pequeno pátio da Travessa do Moinho.

A festa de Kola San Jon, realizada desde 1991, no bairro Alto da Cova da Moura, em Amadora está associada a um momento fundador específico, o qual foi evocado pelos diferentes

⁹² Em Cova da Moura conheci o grupo de Kola San Jon; o grupo de batuko Finka Pé; *rappers* que usam o estúdio de gravação nas premissas da ACMJ; músicos do bairro ou de bairros vizinhos que tocam música tradicional, funcionário e voluntários da ACMJ etc.

⁹³ No final da festa acontece a partilha solidária da cachupa entre os moradores do bairro e os visitantes participantes. Niche (Eunice Delgado) disse-me que começaram com três panelas, hoje fazem entre sete e oito panelas na Cozinha do Moinho.

atores envolvidos, a partir de um contexto histórico recente e igualmente específico (RIBEIRO, 2000; HORTA, 2000; MIGUEL, 2010; 2016; RIBEIRO, 2012; QUEIROZ, 2019).

Nos referimos ao contexto histórico no qual estão implicados, tanto o processo colonial tardio empreendido nas colônias africanas sob o jugo português – trabalho forçado; programas de migração internacional voluntária e involuntária, etc. (cf. MONTEIRO, 2018), como os acontecimentos que se sucedem em Portugal, desde a eclosão das guerras de libertação em África – a crise dos retornados; a intensificação gradual da imigração proveniente dos “novos” países ex-colônias; o aumento da pressão demográfica e a crise em torno da propriedade no período da democratização após 1974; e as consequências deste fenómeno que sobrevivem até os problemas enfrentados pela sociedade portuguesa na atualidade (cf. ANTUNES *et al.* 2016; ANTUNES, 2017).

Como vimos nos capítulos 1 e 2, a proliferação de bairros autoconstruídos pela área metropolitana de Lisboa foi um fenómeno que alcançou relativa visibilidade ainda na década de 1980. Embora vários autores tendam a tratar este fenómeno como novo, a realidade é que Lisboa, como metrópole, sempre esteve sujeita a pressões demográficas, as quais começam a preocupar as autoridades civis desde o final do séc. XIX. Contudo, de acordo com vários estudos, as autoridades sempre trataram este problema de forma ineficaz, preferencialmente através de medidas segregativas, levadas a cabo na base da proibição, interdição, da coerção [violência] policial, com convivência dos meios de comunicação social, especialmente após o processo de adesão à União Europeia, 1986 (cf. HORTA, 2000; ALVES, 2013; ANTUNES, 2017).

A apropriação do tema do colóquio *Cultura Proibida, Patrimônio Estimado*, realizado pela ACMJ em parceria com o Museu Nacional de Etnologia em Lisboa e com o Centro Tomkiewicz (2015), para a designação do título do presente capítulo tem as suas razões bem fundamentadas. A primeira provocação tem a ver com a crítica às abordagens que interpretam instituições coloniais e seus ritos como eventos de resistência à dominação colonial, a partir de uma relação binária simplificada como resistência/colaboração (cf. TRAJANO FILHO, 2006).

No seu estudo sobre as *tabancas* de Cabo Verde, Trajano Filho critica a postura de intelectuais cabo-verdianos que tratam a instituição como um caso exemplar de resistência africana à violência da dominação colonial. Neste equívoco, segundo o autor, o corolário mais óbvio é o notável enfraquecimento da tabanca subsequentemente à derrota do regime colonial, ou seja, após a independência, a tabanca não teria mais a necessidade imperiosa de resistir. Em

outros momentos, notam-se as acusações de que o crescimento urbano acelerado teria influído negativamente no vigor da instituição crioula (p. 8-9).

Na sua avaliação sobre as tabancas, Trajano Filho finaliza chamando atenção para dois pontos importantes. O primeiro é que o poder colonial em Cabo Verde estava longe de ser absoluto. De acordo com o perfil da documentação histórica sobre estas instituições, existem altos indícios que o tema das proibições geralmente atendia caprichos dos administradores portugueses, sacerdotes da Igreja Católica, membros da elite crioula e até mesmo das pequenas autoridades locais. Resultando em um processo cíclico no qual as tabancas ora eram rejeitadas e proibidas, ora resgatadas e permitidas. O segundo ponto ou questão interliga-se com o primeiro e previne aos acadêmicos que o recurso à noção de resistência não esgota a sua dinâmica nem explica a sua vitalidade e sua capacidade de reprodução ao longo dos anos (*ibid.* p. 30).

A segunda provocação busca justificar o título do capítulo nos remetendo aos usos arbitrários e abusos das categorias “proibição” e “punição” por parte dos órgãos do poder público e privados contra os moradores do bairro Alto da Cova da Moura, no município da Amadora, Portugal, ao longo da sua história. No Capítulo III abordamos as questões sobre os estigmas da ilegalidade, criminalidade e violência nos discursos, nas políticas e práticas da “integração” migrante em Portugal. Mencionamos a negligência estrutural, a supressão de direitos e o exacerbamento dos requisitos inerentes à concessão dos direitos civis ao nível local.

Um fato curioso é que existem muitos relatos de moradores mais antigos, de adultos que hoje contam casos que aconteceram na sua infância ou adolescência, quase todos denunciando os maus tratos, as agressões verbais e físicas em vias públicas, a atitude coletiva de desrespeitar, ridicularizar e segregar qualquer iniciativa linguística ou criativa por parte dos indivíduos migrantes, e seus descendentes. Vale notar aqui, que apesar dos registros oficiais sobre a população do bairro datarem desde os finais da década de 1970, a primeira iniciativa que veio encorajar a representatividade cultural e tradicional surge somente uma década depois. O grupo de batuko Finka Pé foi criado no seio da ACMJ em 1989, a partir de uma solicitação para uma apresentação em um centro cultural (ACMJ, 2017).

Com relação ao bairro Alto da Cova da Moura, segundo Jorge Castro Ribeiro citado em Miguel (2010, p. 48), apesar da proibição, a população foi-se instalando ao longo de décadas, primeiramente em barracos, e posteriormente em casas autoconstruídas. De acordo com este autor, bem como é largamente corroborado no campo de pesquisas, as casas foram edificadas

com grande empenho pelos próprios moradores – realizando assim o “sonho de vida” de muitos, e conferindo ao bairro uma geografia própria.

Esta configuração rizomática tecida em várias artérias entrecruzadas, com o tempo possibilitou que lugares, antes meramente estratégicos ⁹⁴, se transformassem em locais de encontro, pontos de sociabilidade, por ex.: cafés, associações, largos. Estes pontos têm uma história própria, são espaços significativos na organização social de quem habita o bairro (*ibid.*). Neste contexto, argumentamos que estas foram as condições semelhantes sobre as quais se fundamentaram as escolhas e o mapeamento simbólico do trajeto realizado anualmente pelo grupo de Kola San Jon de Cova da Moura, pelas ruas e vielas do bairro. O que nos remete ao “momento fundador específico” mencionado anteriormente.

A pertinência do argumento em torno do “momento fundador específico” do grupo e da festa de Kola San Jon do bairro Alto da Cova da Moura tem menos a ver com a essência de um momento “autêntico”, do que com a identificação das redes de relações estabelecidas entre diferentes atores individuais que agiram, consciente e coletivamente, no seio da comunidade. Esta iniciativa contou com o apoio de um ator social – a ACMJ, no intuito de incentivar uma festividade, através da qual pudessem celebrar a sua identidade cultural: a festa de Kola San Jon. Neste ponto, admitimos a sensatez de questionar: quais as verdadeiras razões envolvidas nesta mobilização?

Ora, mas questionar as razões envolvidas nas escolhas que fazemos com relação a nós mesmos e aos outros parece-nos bastante pertinente para argumentar em prol da comunidade, da humanidade e da racionalidade. Defendemos, nesta instância, a possibilidade provocativa de definir a razão menos pela sua essência transcendente, do que pelo seu uso prático no dia-a-dia (identificar, refletir e agir). De acordo com Lakoff e Johnson (1980), citados em Chukwudi Eze (2008, p. 81):

“[Não] nos cabe a afirmação inócua e óbvia de que precisamos de um corpo para racionalizar; antes, cabe-nos a afirmação desconcertante que a própria estrutura da razão em si vem dos detalhes da nossa personificação (os modos da razão)” ⁹⁵.

⁹⁴ Note-se que o processo de ocupação e construção do bairro foi permeado por tensões/negociações permanentes entre os moradores que construíam as suas casas sem permissão do poder municipal que, por sua vez, se concretizava ostensivamente nos casos de demolição. Como afirma Horta (2000), na época, a persistência dos imigrantes na construção superou as condições de intervenção do Município da Amadora.

⁹⁵ “[Ours] is not the innocuous and obvious claim that we need a body to reason; rather, it is the striking claim that the very structure of reason itself comes from the details of our embodiment”. O conceito de racionalidade defendido pelos autores da obra *Philosophy in the Flesh: The Embodied Mind and its Challenge to Western Thought* (1980) fundamenta-se no uso *de facto* que fazemos da nossa natureza animal, ao invés de procurar

Eze invoca a discussão sobre a Razão – a racionalidade em um mundo de conflitos culturais e racismo. A sua principal abordagem busca problematizar as bases gerais, mas implícitas, sobre as quais a totalidade das disputas sociais e políticas em torno da ideia da diversidade são negociadas. Para isso, oferece uma perspectiva alternativa que resiste à tentação de escolher lados a favor ou contra, em situações dicotômicas. Ou seja, oferece a possibilidade de superar as aporias que surgem necessariamente das concepções sobre a “essência” da racionalidade puramente materialistas ou idealistas. Esta resistência, segundo o filósofo, está baseada na ideia fundamental de que existem domínios mais importantes abertos a pesquisa sobre a razão e a racionalidade básica e vernacular: a teoria da natureza *comum* da razão, em oposição a *transcendental* (CHUKWUDI EZE, 2008, p. 82).

No intuito de compreender a natureza da qualidade mais comum sobre a razão, o filósofo considera a ideia de autonomia – o livre arbítrio. A tomada de uma decisão seja individual ou coletiva. Exatamente como foi o caso do “momento fundador” do grupo e da festa de Kola San Jon por um grupo de moradores do bairro, quando levaram a proposta para o conhecimento da ACMJ. Essa tomada de decisão, a qual também poderíamos classificar como “uma definição antropológica da liberdade intelectual” (*ibid.*, p. 83), na realidade é consciente e coletivamente percebida/construída como a constatação de que é necessário caracterizar outras dimensões da mesma questão. Estas outras dimensões, neste caso, referem-se às razões, ou os modos de razão implicados na caracterização do cultural, social e historicamente comum sobre a festa de Kola San Jon no seio da associação.

A reputação da ACMJ como uma instituição eficiente tem sido construída desde os finais dos anos 1980. Horta atesta que os esforços despendidos proporcionaram novas fontes de financiamento por parte de uma variedade de instituições estatais portuguesas, tais como: o Centro Regional de Segurança Social; o Ministério do Trabalho e Solidariedade; o Ministério da Educação; o Instituto Português da Juventude; o Instituto do Emprego e Treinamento Profissional; a Câmara Municipal da Amadora; a Junta de Freguesia da Buraca, e o Serviço de Estrangeiros e Fronteiras, etc. De acordo com a autora, na década de 1990, algumas destas instituições subsidiavam a associação anualmente. Entretanto, os projetos de integração geralmente são financiados a curto prazo (de um a dois anos). Em alguns casos, os projetos são refinanciados mediante a apresentação de uma nova candidatura. No geral, a participação nas

“transcendê-la”. Segundo eles, os mesmos mecanismos neurais e cognitivos que nos facultam a percepção e o movimento também criam os nossos sistemas conceituais e os modos da razão. Emmanuel Chukwudi Eze alerta-nos que a concepção de “razão” enunciada acima é robustamente antropológica. Igualmente afirma que esta é uma perspectiva do naturalismo filosófico que se alinha com pensadores como Nietzsche, Freud, Marx e Foucault (2008, p. 82).

redes internacionais e as parcerias transnacionais através de um número considerável de projetos mostrou-se crucial não somente na expansão do alcance e escopo da associação, mas também proporcionou novas abordagens nas ações sociais. A importação de metodologias específicas de outros projetos comunitários realizados em outros países da Europa, a apropriação e a reformulação destas metodologias pela associação possibilitaram novas maneiras de ver as práticas do dia-a-dia dos moradores, bem como proporcionaram novas formas de organização coletiva e intervenção comunitária. Horta sugere uma reformulação das identidades coletivas locais levando em consideração a noção de translocalidade com relação às questões de identidade e pertencimento (2000, p. 209).

Desde a sua gênese, a partir das conversas em torno do problema de água e esgotos que aconteciam regularmente no fontanário. Quando toda a gente, a caminho das aulas, usava duas bolsas de plástico enfiadas nos pés para evitar que os sapatos se borrassem de lama. Pois, eram impedidos de assistir as aulas se estivessem com os sapatos sujos. A ACMJ se posicionou abertamente contra duas visões dominantes que alimentavam os discursos sobre o bairro na época. A primeira tem a ver com forma como a outra associação, a Comissão de Moradores de Cova da Moura se relacionava com as autoridades e instituições locais. Os membros do conselho diretivo da ACMJ criticavam veementemente a cumplicidade entre a comissão de moradores e as autoridades municipais, argumentando que a comissão havia falhado em garantir os interesses dos moradores, especialmente a população jovem. Neste contexto, a ACMJ manteve distância da vigilância e do clientelismo praticado no âmbito das políticas municipais e deu prioridade aos contatos nacionais e internacionais, parcerias e alianças se revelaram estratégias privilegiadas para a construção de novas formas de ação coletiva e intervenção social (HORTA, 2000, p. 205). A segunda visão contra a qual a ACMJ se posiciona tem a ver com os discursos construídos no âmbito acadêmico e das políticas locais para a imigração, emprego, integração, mobilidade etc. Ora, na última década do séc. XX, o bairro era representado legalmente como um problema administrativo e judicial, enquadrado em uma estrutura de “ilegalidade”. A percepção do bairro em termos de segregação espacial e pobreza estava assente nos relatórios elaborados no âmbito das políticas municipais. Relatórios elaborados em 1987 e 1988 reforçavam a visão da marginalização e defendiam uma renovação urbana, bem como um projeto de reabilitação para o bairro. Com efeito, segundo Horta, o relatório de 1988 apelava para a inscrição de uma “consciência da ilegalidade” nos moradores do bairro, caracterizando a produção dos moradores de Cova da Moura como “sujeitos ilegais”. Os esforços municipais para que os moradores internalizassem um sentimento de ilegalidade, encorajaram-nos a “assimilar a transgressão das leis”. Em uma perspectiva foucaultiana,

sugerindo a redução de suas subjetividades a um problema judicial, os discursos são determinantes na estruturação das identidades coletivas e as experiências de vida daqueles que são moradores do bairro (2000, p. 211-212).

No ano de 1989 realizou-se a inauguração do Centro 5 de Julho da Damaia. De acordo com Lieve (ACMJ, 2017, p. 12), alguns colegas de trabalho ⁹⁶ de Eduardo Pontes o desafiaram para que um grupo de batuko fizesse parte do programa cultural no dia da inauguração do centro. A formalização do grupo Finka Pé teve a participação das batucadeiras Mingas, Virgínia, Filó, entre outras e a própria Lieve. A realização do batuko nas ocasiões festivas (nascimento, primeira comunhão, crisma, aniversários, casamento, funeral) entre os imigrantes provenientes da ilha de Santiago é um traço cultural característico e já vinha acontecendo anteriormente. Contudo a formalização de um grupo de batuko no âmbito da ACMJ foi uma decisão corajosa e lúdica pedagógica desde seu cerne. Pois este trazia no seu discurso, nas letras das canções cantadas em crioulo, e na dinâmica da sua dança e musicalidade polirrítmica, um contra argumento que se distanciava das categorizações impostas às comunidades de africanos que viviam nas mais de duas dezenas de bairros autoconstruídos, somente no Município da Amadora.

O grupo Finka Pé de Cova da Moura é o mais antigo grupo de batuko registrado em Portugal. Durante a sua trajetória no seio do Moinho, a qual completou três décadas neste ano ⁹⁷, o batuko tem reagido contra os discursos de ilegalidade configurados a partir da identidade dos moradores, os quais moldam as percepções da exclusão social e da marginalização perante a sociedade de acolhimento (HORTA, 2000, p. 212). A proposta do grupo é, inicialmente, inclusiva. Desde a realização dos ensaios na sede do Moinho, uma construção que segundo a Lieve ainda se encontrava sem portas e janelas, mas fornecia um teto. Um grupo crescente de mulheres jovens e adultas, algumas delas com seus filhos pequenos, prolongava o ensaio até a meia-noite, horário em que, muitas vezes, algumas das batucadeiras se dirigiam ao cais do Sodré para trabalhar como carregadoras de peixe congelado (cf. FIKES, 2009; ACMJ, 2017, p. 12).

⁹⁶ CI-DAC – Centro de Informação e Documentação Amílcar Cabral.

⁹⁷ “Grupo de Batuque ‘Finka Pé’ comemora 30 anos com digressão a Cabo Verde. A viagem aconteceu entre 14 e 23 do mês de julho de 2019. O motivo da viagem foi a comemoração dos 30 anos de carreira com um leque de atividades culturais na ilha de Santiago (www.musika.sapo.cv).

Aqueles eram tempos em que se contestava uma política de identidade que reduzia os moradores do bairro a representações hegemônicas da ilegalidade. O discurso oficial era incapaz de conceber o bairro em termos de um “problema administrativo e judicial”, antes pelo contrário, o surgimento e desenvolvimento de Cova da Moura era visto como um “problema social”, o qual exigia a intervenção do estado.



Figura 19: Apresentação do grupo de batuko Finka Pé em Castro Verde, junho de 2018. Foto: álbum do autor.

De acordo com Horta, no ambiente interno do bairro, levantavam-se vozes reivindicando o estatuto de “retornados”, referindo-se como vítimas da descolonização e dos deslocamentos. Neste protesto este grupo se afastava categoricamente dos moradores imigrantes africanos. Estas ideias ou imagens eram apropriadas pelos discursos oficiais e pela comunicação social, os quais reduziam todos os moradores do bairro a um grupo de indivíduos sem leis, ilegais e marginais. Os documentos oficiais, os artigos publicados no âmbito acadêmico pareciam concordar com a definição de Cova da Moura como “um bairro ilegal modelo”, o qual “havia assumido as suas origens ilegais” e as lutas para a “legalização” (HORTA, 2000, p. 213).

É evidente que nem os moradores nem as associações do bairro estavam de acordo com esta versão oficial do discurso. A disposição de contradizer os discursos oficiais sobre o bairro, de combater a imagem de estigma ilegal, movia várias forças e interesses que refletiam sobre as tensões e os conflitos que envolviam os diferentes atores sociais atuantes no bairro. A ACMJ apostou na celebração do batuko a partir de 1989 e do Kola San Jon a partir de 1991. Hoje,

ambos os grupos mantêm a sua agenda bastante ativa e participam de eventos das mais variadas características, ao longo do ano ⁹⁸.

A Associação Cultural Moinho da Juventude, ou simplesmente Moinho, como é chamada na localidade se assume como um Projeto Comunitário (QUEIROZ, 2019, p. 146). Em muitas narrativas sobre as experiências dos imigrantes africanos em Portugal, a ACMJ e o bairro se confundem em uma única história. Este fenômeno, como sabemos, é comum a outras comunidades de imigrantes que fazem parte deste período subsidiário da história de Portugal do século XX. Entretanto, um dos aspectos que a ACMJ se tem destacado com relação a outras associações de imigrantes da área metropolitana de Lisboa é a promoção cultural e a celebração das festas tradicionais dos moradores do bairro. O caso da festa de Kola San Jon praticada através de uma dinâmica associativa local levanta diversas questões e coloca diversos desafios para os investigadores que se têm debruçado sobre o fenômeno.

5.1 O grupo de Kola San Jon de Cova da Moura

No mês de dezembro de 2018 realizou-se na sala do Moinho, conhecida como o polivalente, a festa de natal do grupo de Kola San Jon de Cova da Moura. Durante a confraternização foi realizada uma sessão de “amigo secreto”, como se diz no Brasil. Havia em torno de duas dezenas de pessoas integrantes do grupo, crianças, tamboreiros, coladeiras, organizadoras e organizadores, participantes regulares das reuniões do grupo. Naquele dia, a Bibía (Maria do Livramento Rodrigues), integrante do grupo Kola San Jon, natural de Lombo das Figueiras em Santo Antão contou sobre o tambor que o pai havia trazido de uma viagem a Cabo Verde, nos anos 1980. Bibía confessa que a pele do instrumento fedia bastante, e incomodava quem se aproximasse. Também mencionou outro tamboreiro e seu irmão que eram amigos do pai: o Antônio (Lella) do Rosário e o seu irmão Domingos do Rosário, como tamboreiros que tocaram nas primeiras realizações da festa de Kola San Jon em Amadora, na grande Lisboa. O Lella também havia adquirido um tambor no arquipélago e levado para Lisboa. Segundo relatos dos moradores, bem como de pesquisas publicadas, a festa já tinha sido organizada antes de 1991, inclusive com a participação de um grupo de pessoas da mesma família, o qual posteriormente imigrou para Luxemburgo.

⁹⁸ Embora tenhamos o conhecimento de um único grupo de Kola San Jon em Portugal, o de Cova da Moura, em 2010, Ribeiro (2012, p. 143) ratifica treze grupos de batuko na área metropolitana de Lisboa, institucionalmente representados e com atividade regular reconhecida. Para além destes, havia mais sete grupos sem atividade regular reconhecida e sem representantes institucionais. No Porto, havia somente um grupo de batuko formalizado desde 2008.

As fontes oficiais sobre a festa localizam as datas de 27 e 29 de junho de 1991, como a primeira vez que a festa de Kola San Jon aconteceu no âmbito da ACMJ. No dia 27, segundo Miguel (2016, p. 149), aconteceu o “arrasto do barco do estaleiro para porto da juventude”, o batismo do navio “Moinho de São João”, tendo o casal Lieve e Eduardo Pontes como padrinhos. O “desfile pelo bairro” ou o cortejo aconteceu no dia 29 de junho de 1991 e contou com um navio (e sua tripulação), um grupo de seis tamboreiros, três bandeiras, vários pares de coladeiras, ramos, apitos etc. Um personagem a destacar seria o Sr. Martinho (o comandante do navio), aquele que, segundo Lieve, “desenhou” o trajeto do cortejo, com seus significados e referências.

O Kola San Jon de Cova da Moura é uma prática performativa construída de acordo com símbolos e trajetos específicos da história dos moradores do bairro, no contexto sócio-histórico no qual estão inseridos. A trajetória da festa, em um período de vinte e oito anos, revela um histórico de vitórias e conquistas, expressas em eventos acadêmicos, viagens, prêmios, participação em uma variedade de filmes e documentários, eventos como a Expo’ 98. Na manutenção de uma agenda festiva no calendário de atividades do ACMJ que preenche o período entre o dia de Santa Cruz (3 de maio), e o dia de São Pedro (29 de junho). No arquipélago de Cabo Verde, este ciclo envolve três ilhas do Barlavento (ilhas de Santo Antão; São Vicente e São Nicolau) e a ilha da Brava no Sotavento. Nota-se que em cada ilha, as festividades assumem características específicas, na língua, na música, na culinária etc.

Durante as entrevistas, as reuniões, e nas conversas informais mantidas com os integrantes do grupo, o discurso é bastante claro. O Kola San Jon de Cova da Moura recebe influências das festividades realizadas nas três ilhas do Barlavento: Santo Antão, São Vicente e São Nicolau. Porém, a festa realizada no bairro não é um mero recorte das festividades destes diferentes lugares ou memórias, mas sim a reconstrução da festividade por uma comunidade de imigrantes e descendentes. Uma festividade com características inclusivas. Uma festa planejada para dar as boas-vindas às pessoas fazendo-as se sentirem livres para festejar e interagir. De acordo com a Niche Delgado, antes das pessoas virem para o bairro morar, os homens viviam nas casernas (construções temporárias e precárias, nos canteiros de obra ou nas proximidades das obras, fábricas etc.) “oferecidas” pelas empresas contratantes, e as mulheres trabalhavam como empregadas domésticas nas casas das famílias portuguesas onde também dormiam.

Posteriormente no bairro, Niche conta que morava com a mãe, a qual continua a viver lá. Atualmente, Niche mora em Rio de Mouro, durante a entrevista falou-me que nunca tinha sido assaltada em Cova da Moura, mas que em Rio de Mouro, a sua residência já foi arrombada

duas vezes. Niche é a cozinheira chefe da Cantina Social da ACMJ, e uma das pessoas mais engajadas na manutenção do grupo de Kola San Jon. Ela é natural de Fonte de Inês, bairro situado nos arredores da cidade do Mindelo, ilha de São Vicente. Niche recorda de ter “fugido” para ir ver as festas de Kola San Jon e de São Pedro na Ribeira de Julião, quando criança, e confessa que veio para Lisboa muito jovem ainda.

Segundo ela, em Cova da Moura, todas as crianças e adolescentes da sua época usaram os sacos, de plástico, enfiados nos pés. Pois os professores das escolas em Damaia e Buraca eram muito rigorosos e não os deixavam entrar na sala de aula, se os pés estivessem sujos de lama:

As ruas do bairro eram todas de terra (sem asfalto) e quando chovia era um lamaçal. Não havia água encanada, não havia energia elétrica, nem saneamento. As pessoas tinham um candeeiro de petróleo (querosene), outras conseguiam adquirir um *petromax* (lâmpião de pressão também a querosene), havia um senhor que veio retornado de Angola, que tinha um televisor a bateria. Ele ia no posto de combustível carregar a bateria, e a noite várias pessoas iam lá assistir televisão (Eunice Delgado em entrevista, março de 2019).

Sobre as conversas que aconteciam no chafariz (o fontanário), Niche afirma que era ali que se informava sobre o que acontecia no bairro. Conversava-se sobre muitas coisas corriqueiras e importantes, era um ponto de encontro e de mobilização da informação. As pessoas trocavam informação sobre vagas de empregos, falavam das características dos patrões, comentavam sobre um certo episódio que um agente da PSP entrou atirando no bairro e alvejou mortalmente um jovem pelas costas. Comentavam sobre as abordagens da polícia promovendo a humilhação coletiva na população jovem afrodescendente, proferindo afirmações e insultos racistas. Da carceragem em massa que acontece em Portugal (no Brasil, nos EUA) das populações de origem africana.

De acordo com Horta, a própria relação dos membros da comissão de moradores com o estado era ambivalente. No seu discurso, separavam a população do bairro entre “europeus” – retratados como cumpridores da lei, trabalhadores, e o restante da população, “africanos” – desordeiros, “transgressores” sem respeito às leis. Nesta situação, os funcionários públicos e as instituições municipais eram ineficientes com relação aos esforços da comissão em legalizar o bairro e controlar a invasão de modo a prevenir o caos urbano. A “legitimidade” da comissão de moradores não era explicitamente reconhecida em acordos escritos, antes fazia parte de um acordo tácito envolvendo a cumplicidade dos funcionários municipais e necessitava de uma estrutura de clientelismo partidário na organização das relações do poder local (2000, p. 214).

Neste contexto, como já aferimos, a ACMJ surge com uma agenda voltada para a educação e atividades extracurriculares. A associação também se envolveu na luta para conseguir um espaço físico organizacional e funcional, como também lutou, junto com os moradores, por melhorias nas infraestruturas do bairro. Para além de uma grande variedade de questões-problema, com a qual a associação se vê lidando no dia-a-dia, a partir dos finais de 1980 e inícios de 1990 lançou mão das manifestações culturais. A valorização e o apoio que a associação disponibiliza ao Finka Pé, ao Kola San Jon, aos músicos que usam o estúdio de gravação do Moinho, dos grupos de dança que ensaiam no espaço, etc. são salutares e devem ser reinventados de acordo com as necessidades e disponibilidades das relações estabelecidas entre estes atores, e da associação com as instituições da sociedade portuguesa.

Outra perspectiva válida concerne os benefícios que tanto a associação, quanto a população do bairro usufruem através da manutenção dos grupos de cultura tradicional. No caso do Kola San Jon, a sua trajetória e a tradição estabelecida através das festividades anuais testemunham um fenómeno que vai além do ciclo das festividades (como em Cabo Verde), ou no nordeste brasileiro. A conscientização e o diálogo com as várias investigadoras e investigadores que passam pelo bairro, que frequentam a associação e desenvolvem trabalhos voluntários é uma prática corrente, bem como a posição crítica perante as pesquisas realizadas e agora publicadas, os eventos académicos, os simpósios e congressos realizados no âmbito da ACMJ, ou em parcerias com outras instituições e universidades em Lisboa e Aveiro.

O grupo de Kola San Jon realiza reuniões regulares durante o ano todo (fig. 21-22), e no período que antecede o ciclo das festividades, a primavera e o verão, as reuniões tendem a ser mais frequentes. Antes de viajar a Portugal em junho de 2017, eu já recebia relatórios referentes às reuniões realizadas pelo grupo. O motivo de solicitar aquelas informações tem a ver com o processo de construção do campo de pesquisa. Conhecer, dentro dos limites daquilo que era possível naquele momento, a dinâmica das reuniões, coletar informações que eventualmente seriam importantes nas reuniões futuras e para as análises posteriores.

Nesta esteira, o relatório da reunião do Kola San Jon do dia 9 de abril de 2017 confirma um grupo equilibrado de dezanove pessoas presentes, incluindo Niche e Lieve. Depois de uma nota de pesar pelo falecimento de uma antiga participante das atividades do grupo, falou-se da proposta da investigadora brasileira Dra. Marianna Monteiro, a qual estava interessada na dança do Kola San Jon para o projeto de Pós-Doutorado. Na sequência, o relatório listava as participações do grupo de Kola em eventos fora do calendário das festividades. Nota-se que a agenda de eventos (em alguns dos quais paga-se um cachê simbólico ao grupo) é programada

para quase todo o ano. E finalmente, o relatório apresentava um calendário com hora, data e local sobre os acontecimentos da festa de Kola San Jon a acontecer no bairro, naquele ano o dia 24 de junho coincidiu com o sábado em Cova da Moura. Eu interpretei como um sinal. Para terminar, fazia-se menção a um convite feito pela Associação Veteranos do Norte em Luxemburgo (uma associação da comunidade imigrante cabo-verdiana naquele país) ao grupo do Kola, contando com a sua presença nas festividades do *Weekend Capverdien*, a realizar em Ettelbruck no verão de 2018.



Figura 20: Momento de descontração durante a realização de uma reunião entre os membros do grupo. Na foto podemos identificar os três coordenadores do grupo. Sr. Teodoro no canto esquerdo, a Lieve e a Niche sentadas à mesa do lado oposto. Foto: álbum do autor.

Outro relatório referente a mais uma reunião do grupo de Kola San Jon de Cova da Moura está datado em sete de maio de 2017. Neste relatório, alguns nomes das pessoas presentes mudaram, mas a quantidade total de indivíduos na reunião manteve-se. O relatório faz um balanço da festa que havia ocorrido no dia anterior, a festa de Santa Cruz, a qual inicia o ciclo que deve ter seu clímax no solstício de verão e com a festa de Kola San Jon eventualmente. O relatório especifica o trajeto do cortejo, aspecto muito importante e carregado de significados. Avalia a *toca* de tambores e a interação das crianças com o cortejo etc. também menciona a presença de duas batucadeiras, a Benvinda e a Dunda, as quais participaram do percurso da festa. Na sequência, o relatório nomeia os integrantes e estipula uma divisão de tarefas, todas referentes à festa do dia 24 de junho de 2017.



Figura 21: Apresentação do novo navio de Son Jon, projetado e executado por Tito Duarte, artesão (irmão da Bibia) cuja proposta é a de um navio desmontável. O grupo pensou nisto durante a viagem a Luxemburgo devido aos constrangimentos enfrentados no transporte do antigo navio.

O relatório ainda avalia positivamente a participação do grupo nos festejos de 25 de abril na Junta da Freguesia de Falagueira e chama atenção para o lançamento do livro *Cultura Proibida, Patrimônio Estimado*, o qual aconteceu no Auditório da Comunidade de Países de Língua Portuguesa (CPLP) na tarde do dia de Santo Antônio (12 de junho, feriado em Lisboa). Adicionalmente, o relatório trazia informações sobre os procedimentos e os locais de passagem e/ou repouso durante a participação do Kola no dia de Santo Antônio em Lisboa, fazendo um trajeto que geralmente sai do Rossio, passa pela Baixa, pelos bairros de Alfama e a Mouraria e alcança a igreja de Santo Antônio, onde os fiéis acendem velas, e deixam flores, atiram arroz na estátua do santo que segura uma criança. Os tamboreiros fazem várias voltas reverberando os tambores, soam os apitos, as coladeiras dançam e chamam a atenção de turistas curiosos. Aqui, o Kola San Jon se funde na cidade, como parte dela, a parte cosmopolita e aventureira. Este também é um raríssimo momento da dimensão religiosa da festa dentro do contexto do grupo de Kola San Jon de Cova da Moura. Por último, o relatório reiterava o calendário, as tarefas, e várias outras questões relativas à festa do dia 24 de junho, bem como definia os indivíduos ou os tandens (uma dupla de indivíduos) que, em conjunto com a Cidadania Participativa, dinamizaram pontos de encontro em diferentes áreas do bairro.

Por conseguinte, quando cheguei pela primeira vez em Cova da Moura, em junho de 2017, já me encontrava minimamente informado sobre como as coisas funcionam no âmbito do grupo, e em que termos a mobilização para as festividades é vivida pelo bairro. É evidente que há uma grande diferença sobre como imaginamos o lugar através das interpretações dos textos publicados sobre o bairro, e a realidade deste em si. Todavia, não foi preciso aguardar até o dia 11 de junho, data da próxima reunião do grupo de Kola, para conhecer as pessoas envolvidas

nas atividades que então ocorriam nas premissas do Moinho. Assim, uma das primeiras pessoas que (re)conheci foi a Eunice Delgado (Niche), cozinheira e responsável pela Cantina Social da ACMJ. A Niche, como as pessoas a conhecem, veio para Cova da Moura em 1974, mas trabalha com a associação desde 2003. Ela já foi identificada em outras pesquisas como um dos elementos chave na manutenção do grupo (MIGUEL, 2010; 2016; QUEIROZ, 2019).

No dia da primeira reunião com o Centro Tomkiewicz, depois do almoço fiquei na sala onde funciona o refeitório para os funcionários, estagiários, voluntários e para os moradores que usam os serviços da cantina social. A sala é equipada com várias mesas e cadeiras, espelhos na parede, tem um aquecedor a lenha em um canto e um piano de armário desafinado (assinado pelo Conrad Kraus, Berlin) em outro canto da ampla sala. Em outro extremo, existem dois sofás, uma televisão, estantes com livros e fotografias de moradores do bairro, e três navios de Kola San Jon e um *set* de djembês. Sobre um armário de madeira, onde se guardam utensílios e ferramentas do grupo, jaz a imagem de São João, adquirido pelo Sr. Pontes em 2009, em uma loja da grande Lisboa, cujas flores ressecadas aguardam para ser renovadas desde o ano anterior.

Neste dia de tarde várias mulheres, entre elas: a Ana Gomes; a Rosa; a Marlene; a Filó e crianças (me lembro de Garcia, filho da Marlene, neto do Sr. Lella) trabalhavam na confecção dos rosários, enquanto dois jovens adultos, Galo (Carlos Santos) e Faive (Manuel Paiva), mexiam os navios: retirando os enfeites antigos, fazendo reparações na estrutura, trocando as velas e depois pintando e enfeitando (fig. 22). Me ofereci para ajudar, enquanto colávamos as bandeirinhas coloridas nos cabos dos mastros, Galo falou como era bonito bordejar – navegar em ziguezague para se velejar de contravento – o navio de San Jon. Falei para ele que precisávamos de adriças para sustentar e manobrar as velas, tanto no ato do içamento como no amainamento destas. Galo e Faive me escutaram com atenção, curiosos porque eu estava a utilizar os termos náuticos. Falei que os cabo-verdianos, desde a sua origem, já nasceram na maréação. Começaram a soltar piadas sobre o grogue (aguardente de cana de açúcar) e como as pessoas alcoolizadas às vezes parecem barcos.

Encontros deste tipo ficaram cada vez mais frequentes até a realização das festas agendadas durante o ciclo. Vários integrantes do grupo acabam por participar dos preparativos, de acordo com a sua disponibilidade de tempo. Durante estas iniciativas, a Niche sempre acaba preparando um pequeno lanche, com sumos, café, chá, bolo e salgadinhos. À medida que se aproximam os dias de festa o polivalente fica aberto até mais tarde. Segundo ela, na véspera da festa tem tanta coisa para fazer que ela dorme no local.



Figura 22: Membros do grupo na preparação de rosários. Foto: álbum do autor

Quando viajei à Cova da Moura em 2017, para além de um violão de seis cordas, também levei um tambor de Colá Son Jon que havia comprado ao mestre construtor Bétchinha, durante a pesquisa de mestrado em antropologia na ilha da Santo Antão em Cabo Verde em 2013 e 2014 (vide LOPES, 2017). Durante as sessões que mantivemos durante três viagens de campo (cada uma durando aproximadamente um mês), eu pude aprender os fundamentos do tambor com Bétchinha e seus filhos tamboreiros. Contudo, durante o período de trabalho de campo em Porto Novo correspondente as festas de 2014, frequentei algumas “aulas” sobre as *tocas* (os toques) de tambor com o mestre ⁹⁹.

Neste sentido, tocar tambor com os tamboreiros do grupo de Kola de Kola San Jon de Cova da Moura, era um *must* durante a realização de trabalho de campo de pesquisa. Com este objetivo comecei a levar o tambor comigo para a ACMJ, rapidamente também tive acesso a outros instrumentos: violão para crianças e adolescentes; um ou dois cavaquinhos; baixos eléctricos; guitarras; vários tambores do grupo de Kola San Jon, entre outros. Entretanto, de repente algo chamou a minha atenção. Era algo inteiramente diferente de como a festa acontece em Cabo Verde.

Embora eu “tivesse” notado que o ritmo da festa era muito diferente da mobilização que acontece em torno da Freguesia de São João Baptista e da Câmara Municipal de Porto Novo, na ilha de Santo Antão, percebia que não havia sinal de divulgação das festas de Kola San Jon no âmbito da Câmara Municipal de Amadora, nem na Freguesia de Águas Livres. Não se ouvia

⁹⁹ Imagens com relação a estas atividades estão presentes no documentário etnográfico produzido pelo autor: “Os Tambores de Colá Son Jon (mestre-construtor Bétchinha” (2015). Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=V0LXoq3Nqyo&t=93s>.

o tambor em canto nenhum. Todo o trabalho de divulgação havia partido da ACMJ. Ermelindo Quaresma (Mimi), natural de São Tomé e Príncipe, morou em Cova da Moura nos anos 1990. É rapper (EQ Lord Strike), compositor e autor, trabalha no setor de documentação da ACMJ, bem como, na produção cultural do Festival da Juventude de Kova M, integra vários projetos de fusão entre arte e música no âmbito das atividades do Estúdio Kova M em cooperação com outras associações do mesmo perfil que a ACMJ, quer no eixo sul quanto através dos programas do Fundo Europeu. Mimi ficou responsável para a produção da arte da festa, bem como dos cartazes e panfletos, anúncios no *site* da associação etc.

A direção da ACMJ através do seu secretário envia *e-mails* para várias instituições municipais, pesquisadores filiados em várias instituições de ensino, para as outras associações de imigrantes na área metropolitana de Lisboa, para as instituições relacionadas com a implantação de programas de integração da população migrante em Portugal, comunicação social, polícia, bombeiros etc. No geral, a primeira impressão que eu tive com relação à intensidade da vivência da festa foi que era tudo muito planejado (principalmente a *toca* de tambores), havia uma mobilização notável em volta da festa, mas a festa ainda não havia começado. Ao contrário do Colá Son Jon de Porto Novo, que quando arranca no início de junho, somente vai parar no final do mês.

Em Cova da Moura, embora notasse que algumas ruas iam ficando gradualmente mais coloridas, na medida em que as bandeirinhas eram penduradas nos postos de iluminação pública, ainda não se percebia a agitação que toma as pessoas de Porto Novo, nesta mesma época do ano. Percebia-se que havia gente de passagem pelo bairro, que vinham da Holanda, de Luxemburgo, Alemanha etc. seguindo para o Son Jon de Porto Novo, em Cabo Verde.

Comecei a procurar os tamboreiros, já que ainda não tinha tido a sorte de ver ninguém tocando tambor pelas ruas. Nétcha, um conhecido desde Cabo Verde, de quando éramos adolescentes estudantes do Liceu Ludgero Lima (1987-1993), me preveniu que em Cova da Moura não se viam os tamboreiros pelas ruas como em São Vicente e Santo Antão. Que a *toca* de tambores acontecia somente algumas vezes (nos sábados mais próximos ao dia de Santa Cruz, 3 de maio, e de São João, dia 24 de junho). Em resumo, a questão da música dos tamboreiros é muito diferente nos dois lugares estudados.

Naqueles dias conheci um tamboreiro, nas premissas da ACMJ. O Sr. Damásio, natural do Vale da Garça em Santo Antão, Cabo Verde. A localidade onde tradicionalmente se festeja o dia de São Pedro, que fecha o ciclo junino naquela ilha. Damásio nasceu em 1945, este ano

de 2019, ele completou 74 anos de idade o dia 11 de março. O grupo de Kola San Jon se reuniu e fizeram um lindo bolo com a fotografia do grupo. Não me foi possível estar neste aniversário, queria muito estar presente. Encontrei-o dias antes de viajar de volta ao Brasil. Ele estava a dançar no Restaurante Coqueiro com uma senhora portuguesa.

Damásio foi o primeiro tamboreiro a conceder entrevistas formais para a pesquisa desta tese. Nos encontramos regularmente nas premissas do Moinho durante o mês de junho de 2017. Geralmente no horário da manhã, a partir das dez horas. Nas entrevistas realizadas ele contou-me bastante sobre a sua vida antes da emigração, também falou das memórias de infância sobre as festas de *Son Pédre* (São Pedro). Ele mora em um pequeno apartamento na Travessa de Santa Luzia, que dá para a Rua Principal. Damásio disse-me que sempre gostou de festas, mas que agora não podia beber, por conta da saúde, contudo ele fuma. É um velho elegante, fala pouco. Quando está de boa disposição, adora contar piadas.

Quando perguntei se ele se lembrava quando veio a Portugal, ele virou-se e disse-me: “Não lembraria por quê? Foi dia 11 de maio de 1971. Eu vim com o bilhete de identidade direto, eu havia metido [solicitado às autoridades] o passaporte, mas atrasou-se, então eu vim diretamente no BI [Bilhete de Identidade é o que no Brasil chamamos Carteira de Identidade]”. Contou-me que ao chegar, foi morar em Barreiro-Setúbal, com o irmão mais velho que o aguardava e tratou de o encaminhar para o emprego na construção civil. Lembra da primeira quinzena que recebeu, a empresa fazia pagamentos aos pedreiros e outros funcionários de quinze em quinze dias. Segundo ele, era tanto dinheiro que nem sabia o que fazer com aquilo¹⁰⁰. Precisava enviar alguma quantia para Cabo Verde, pois deveria ajudar a família e garantir o enxoval da primeira filha que ia nascer naquele mesmo ano no Vale da Garça, e que tinha sido o principal motivo dele ter emigrado para Portugal a fim de trabalhar em obras.

Durante aquele período conheci vários tamboreiros, como Alexandre Martins, Pedro Simão, Lourenço Delgado, Antônio do Rosário (Ti Lella), Pedro Oliveira (Pimpim), Gilson do Rosário, Joaquim Valério (falecido pouco depois em 18/09/2017), João Monteiro, bem como duas tamboreiras, a Ana Gomes, a qual pratica tambor com o Sr. Alexandre desde 2016, e a Piedade Rodrigues, que reside em Almada, na margem sul, mas frequenta as reuniões, os ensaios (com o Sr. Alexandre e a Ana Gomes) e participa dos eventos e dos cortejos como tamboreira e coladeira.

¹⁰⁰ Note-se que o jovem Damásio em 1974 experimentou a profunda transformação que acontece quando alguém que cresceu em uma aldeia remota sem os confortos da vida urbana, de repente se vê em uma vida metropolitana.

A manutenção das relações baseadas na amizade, no compadrio, no respeito, na boa educação entre os tamboreiros continua um traço importante na construção deste etos. Durante as reuniões, os tamboreiros sentam-se próximos uns aos outros, mantêm-se em silêncio e, sempre com a expressão firme, levantam as mãos quando querem fazer uma intervenção. Durante as reuniões que frequentei, quando as propostas são apresentadas para discussão, as mulheres do grupo demonstram um protagonismo natural e se posicionam livremente. Em nenhuma ocasião eu presenciei um dos tamboreiros levantar a voz acima das demais presentes na mesa da reunião, e se acaso o fizesse, certamente seria contestado pelas mulheres do grupo.

A presença das mulheres nos grupos de tamboreiros tem sido um fato cada vez mais notável na trajetória das festividades. Existem relatos de pessoas que confirmam que antigamente algumas mulheres tocavam de acordo com contextos específicos. Alguns autores mencionam este fato, mas geralmente os tamboreiros são descritos como homens adultos. Durante a pesquisa de mestrado em Porto Novo, esta questão foi abordada. Na realidade, todos os grupos que participaram do desfile na noite de romaria do dia 22 de junho de 2014 traziam pelo menos uma mulher integrada ao grupo de tamboreiros (LOPES, 2017). Em Cova da Moura, este fenômeno aparece um pouco tardio, desde 2015 quando a Ana Gomes, uma das coladeiras do grupo de Kola resolveu aprender a tocar tambor e teve o Sr. Alexandre como mestre. Questionei se outros tamboreiros participavam dos ensaios, ela disse-me que não. No ano de 2018, os ensaios aconteceram aos domingos, a partir das onze da manhã e a Piedade Rodrigues tem também acompanhado as sessões praticando a *toca* de tambor desde 2016.

Em entrevista, Ana Gomes fala que a paixão pelo tambor vem desde a infância. De acordo com ela, a mãe não as deixava ir para Ribeira de Julião quando crianças (falando dela e da irmã). Contudo, na adolescência podiam ir ver as festas de São Pedro. Ana menciona os concursos de tamboreiros e como aquilo a fascinava. Assim, prometeu a si mesma que um dia iria tocar. E afirma com orgulho: “eu fui a primeira tamboreira do Kola San Jon”.

Fomos participar de um evento em Barreiro em 2015, e infelizmente, o grupo de tamboreiros estava desfalcado. Então eu propus ao Djack (Joaquim Valério) que me ensinasse a tocar, o básico pelo menos. E fomos lá por detrás de uma escola, onde não se ouvia muito o som da festa, onde já havia grupos se apresentando, e ensaiamos umas esporadas nos tambores. Quando voltamos para junto do grupo, ele mesmo me apresentou dizendo que havia mais um “tamboreiro”. Estava presente também o Damásio. O Sr. Teodoro, que coordena o grupo durante a performance, deu-me os parabéns e disse brincando, estás a tocar melhor que eles (risos). Desde então me animei e estou tocando até hoje (ANA GOMES, comunicação pessoal, 11 de fevereiro de 2019).

Ana defende de forma contundente que o fato de uma mulher tocar tambor, sempre foi e ainda é um tabu, entre muitos, na mente dos cabo-verdianos. Percebe que infelizmente ainda

hoje não é aceite, mas espera de coração que seja. Ela admite que não se aplica a todos os tamboreiros, mas que ainda existem tamboreiros que tem preconceito, e o problema é que, eles não assumem, e não têm argumento. Estas atitudes, segundo a Ana estão visíveis no comportamento daqueles. Segundo ela, alguns tamboreiros tentam “*estragá toca*” (tocar de forma errada propositalmente) para ver se a acovardam. No seu ponto de vista, a Ana percebe que existe uma rejeição de alguns, mas ao mesmo tempo é algo que não está no seu controle, ou seja, não depende de eles decidirem sobre o seu direito de ser tamboreira, e ela não se deixa intimidar, muito pelo contrário.



Figura 23: As tamboreiras Ana Gomes e Piedade Rodrigues posam para a foto. Entre elas, podemos ver Tóttá, batucadeira. Foto: álbum do autor.

5.2 Um tambor “português” tocado à moda africana

Durante o trabalho de campo, a observação participante foi um aspecto essencial, ou diria, uma questão chave no tratamento etnográfico das práticas musicais. Neste sentido, durante as festividades e os eventos fora do calendário festivo que tive a oportunidade de participar, eu sempre estive como tamboreiro. Posicionado junto ao grupo dos tamboreiros, integrado na *toca*. Ganhei esta posição, graças às aulas do Bétchinha, entretanto acho que a sua contribuição maior foi na qualidade do tambor que ele produz em Porto Novo, o qual comprei, e das relações estabelecidas com os membros do Kola San Jon e da ACMJ.

O tambor usado nas festas de São João (*Son Jon*) em Porto Novo é inesperadamente português, afirma Margarida Brito (1998, p 45). Tendo em vista que, apesar de ser encontrado em todos os continentes e em quase todas as culturas conhecidas, na África, o tambor goza de uma multiplicidade tipológica extraordinária e ocupa um lugar preeminente no fenômeno musical.

O tambor cabo-verdiano de origem portuguesa ¹⁰¹, usado nas festas juninas, é construído em várias dimensões. A sua fonte sonora consiste em uma pele esticada em cima de uma caixa-de-ressonância. Este corpo, ou casco pode variar de diâmetro e profundidade. Antigamente, os tipos da madeira mais usados era casquinha ou nêspira. Atualmente, as técnicas são outras. Na Europa, o tambor é moldado por uma máquina, geralmente se usa o contraplacado ou a madeira compensada, e as peles sintéticas também têm preferência entre alguns tamboreiros. O arco do tambor geralmente é feito de carvalho. O tambor é forrado com pele de cabrito de até três meses de idade, não mais do que isso. O casco recebe dois arcos de metal em cada extremidade, chamados de cinge, sobre os quais a pele tratada será enrolada e presa. Posteriormente, mais dois arcos de madeira são colocados em cima de cada pele de modo a sustentar integralmente os elementos. Os arcos de madeira possuem furos por onde passam cordas de *nylon* desenhando diagonalmente a malha que garante a junção de todos os componentes do instrumento. Os tambores são tocados com baquetas feitas de pau de vassoura, chamadas de esporas (fig. 24). O som produzido pelo reverberar do tambor é possante e vibrante (BRITO, 1998, p. 45-46; LOPES, 2017, p. 103-104).

Na segunda-feira dia 12 de junho de 2017 compareci, pela primeira vez, à *toca* de tambores com o grupo de tamboreiros do Kola San Jon ¹⁰². O início do trajeto do Kola San Jon nas festas de Santo Antônio em Lisboa foi o Pátio do Palácio Conde de Penafiel, Rua de S. Mamede, nº 21, em Lisboa (Sede da CPLP).

¹⁰¹ A pertinência desta afirmação tem a ver com o episódio narrado tanto por Miguel (2010; 2016) quanto por Queiroz (2019) sobre o desmanche dos tambores comprados pelo grupo de Kola San Jon e adaptação subsequente que o mestre-construtor na época e outros tamboreiros operaram nos instrumentos.

¹⁰² Eu já havia feito algumas demonstrações de tipos de *tocas* para alguns tamboreiros em ocasiões oportunas, feito perguntas para ver se eles identificavam, inclusive ao Damásio, a quem eu andava entrevistando sistematicamente. Tivemos a ocasião de tocar para as crianças do Jardim de Infância durante vinte minutos em uma manhã de junho de 2017. As crianças gostaram bastante e se recusavam aceitar o fim da nossa demonstração.



Figura 24: Tambores de Colá Son Jon/Kola San Jon. Foto: álbum do autor

Durante a *toca*, menos o tocador e mais a qualidade do tambor feito pelo Betchinha chamou bastante atenção de vários tamboreiros. Usar aquele instrumento em particular fazia parte de uma estratégia de aproximação dos tamboreiros para a conversa e, conseqüentemente, a interação nos termos da pesquisa etnográfica. Naquele mesmo dia fui abordado pelo Sr. Lourenço Delgado, quem, por uma feliz coincidência, descobri ser primo da mulher do meu tio. Mana Zinha, casada com Tintóne (tio Antônio) – a família que me acolheu na minha adolescência para que eu pudesse continuar os meus estudos no liceu Ludgero Lima em Mindelo. O Sr. Lourenço me fez uma proposta de compra do tambor. Conversamos e prometi a ele que quando retornasse a Lisboa em 2018, a gente faria negócio.

Com relação à manutenção do grupo em número de integrantes fixos que assistem as reuniões, entrevistei o Sr. Teodoro Ribeiro, coordenador do grupo e atual membro do Concelho Fiscal da ACMJ. Teodoro Ribeiro entrou para o grupo em 2007, na ocasião fizeram uma viagem a Madrid, na Espanha, para participar do filme *Fados* de Carlos Saura. De acordo com ele a viagem ocorreu entre os dias 18 e 21 de janeiro daquele ano. O grupo era imenso, havia sessenta pessoas viajando em dois ônibus. A Niche me falou que algumas mulheres do grupo de batuko foram convidadas para a viagem.

Teodoro afirma que hoje eles não têm um número específico dos integrantes do grupo. Pois a seu ver, trata-se de uma prática que não estabelece esta fronteira à partida. Quem pode ir ao cortejo, vai ao cortejo, ou a algum evento na grande Lisboa, por ex. Mas a pessoa não vai

faltar um dia de trabalho, colocar em risco o seu emprego ou perder o sustento da casa devido a obrigações com o Kola. Isso não. Então, neste caso admite-se uma rotatividade, ou mesmo uma inconstância na determinação de um número definido de integrantes. Todavia, o grupo está estruturado de tal forma que permite estas ausências, mesmo assim é um grupo “um *bocadinho* bastante difícil de lidar” (TEODORO RIBEIRO, março de 2019).

Durante o período no qual frequentei as reuniões do grupo do Kola San Jon constatei uma grande rotatividade de pessoas presentes nas reuniões. Geralmente, as reuniões eram frequentadas por um grupo entre 15 a 20 pessoas, mas já houve vários casos em que o número passava de 25 pessoas. Ainda assim, é possível determinar o número de tamboreiros e coladeiras que marcam presença nas reuniões e nas apresentações com mais regularidade. A família Rosário, com uma maioria das filhas dos irmãos Lella e Domingos (já falecido), é presença constante alegre nas reuniões e eventos. As coladeiras Rosa (esposa de Lella), Dina, Filó, Marlene, Bela, Anilda, Cheila são todas da família Rosário. Elas estão sempre ajudar Niche na arrumação da sala e da cozinha, no final das reuniões. Dançam bastante nos eventos (incluindo Garcia, um dos netos de Lella, que dança Kola San Jon feito gente grande). Outras crianças e adolescentes participam também do grupo, algumas comparecem nas reuniões com os pais ou avós, e as vezes estão também nos eventos. De acordo com Teodoro, elas são livres para participar e bastante incentivadas. Contudo sabemos que nesta idade as opiniões mudam com facilidade e os compromissos as vezes ficam irresolvidos.

Além dos tamboreiros e das coladeiras, outros elementos são relevantes durante o cortejo de Kola San Jon de Cova da Moura. Por exemplo, a figura do coordenador desempenhado pelo Teodoro Ribeiro. De acordo com o próprio, quem liderava os tamboreiros era o Lella do Rosário. Acontece que nos últimos anos ele foi perdendo a audição gradualmente, e isto começou a interferir no seu comando. Lella comprou um apito e ofereceu a Teodoro. Disse-lhe que tinha observado como ele dançava o Kola, que tinha apreciado bastante o seu ritmo e que a partir daquele momento em diante, ele ia participar do grupo dançando, e usando o apito, perto dele (o Lella). O motivo disto, segundo Teodoro, é que enquanto tocava e liderava o grupo, o Lella ao reparar nos gestos da dança do Teodoro e no som intermitente do apito, encontrava um ciclo temporal (*time cycle* vide ANKU, 1997; LOPES, 2017) sobre o qual agia. “De onde ele tirava a energia para tocar, pois sabia assim que estava no rumo certo, enquanto eu estivesse aí a dançar o Kola”. Teodoro confessa ter ficado fascinado com a experiência daquele tamboreiro de comandar o seu próprio toque a partir dos movimentos executados na sua dança (ibid.).

Ainda em 2017, Lella do Rosário tocou o tambor tanto em Lisboa, na noite de Santo Antônio, quanto na festa de Kola San Jon dia 24 de junho em Cova da Moura. Em 2018, por motivo de saúde, o Lella não participou dos cortejos como tamboreiro. Contudo, ele compareceu a reuniões, confraternizações, e esteve presente nos cortejos. Durante as *tocas*, Teodoro realmente fica dançando de forma peculiar e coordena o grupo de tamboreiros. Segundo ele, está sempre atento e quando algum de nós sai do ritmo, por alguma razão, e não está percebendo, ele se aproxima discretamente e através do apito, gestos e olhares avisa o músico e traz ele de volta para o andamento certo da *toca*.

Os navios, enfeitados com bandeirinhas nos cabos dos mastros, suas velas brancas e limpas, seus comandantes, ou almirantes certamente chamam bastante atenção durante o cortejo. O comandante geralmente é uma pessoa adulta vestida de branco com insígnias e armas da marinha, condecorações e um bonito quepe de almirante. Em Cabo Verde, alguns deles usam a espada do almirante e seguem na frente do navio (o qual, nestes casos, é “navegado” por um imediato). Em Cova da Moura, a comandante que cheguei a conhecer é a moradora Maria Filomena, natural de Porto novo. Miguel (2010, p. 34) cita um comandante de nome Eugénio. Eu não cheguei a conhecer este indivíduo.

Estes mesmos navios são construídos em madeira e representam veleiros. A embarcação é construída sem fundo, em miniatura, de modo que uma pessoa adulta caiba dentro dela de pé e o comanda, enquanto acompanha o cortejo. Quem navega, executa movimentos ondulantes e navega contra tempestades e ondas gigantes, bordejando o mar ao som da tempestade dos tambores. Segundo Queiroz (2019, p. 172), no Pedido de Inventariação (2013) consta “considera-se que o navio poderá aludir às caravelas portuguesas (trazendo nas suas velas a insígnia da Ordem de Cristo) mas, também, aos navios de pirataria que assolavam, no passado, as costas de Cabo Verde”. Temos nossas reservas com relação a tais especulações, além de que tal narrativa vai de encontro a uma reafirmação de uma suposta “grandeza dos descobrimentos”, assunto amplamente tratado na contemporaneidade (RODNEY, 1970; GILROY, 1993; TROUILLOT, 1995; 2002; MIGNOLO, 2000; 2002; 2009).

Os navios são construídos em madeira e representam veleiros. A embarcação é construída sem fundo, em miniatura, de modo que uma pessoa adulta caiba dentro dela de pé e o comanda, enquanto acompanha o cortejo. Quem navega, executa movimentos ondulantes e navega contra tempestades e ondas gigantes, bordejando o mar ao som da tempestade dos tambores. Segundo Queiroz (2019, p. 172), no Pedido de Inventariação (2013) consta “considera-se que o navio poderá aludir às caravelas portuguesas (trazendo nas suas velas a

insígnia da Ordem de Cristo) mas, também, aos navios de pirataria que assolavam, no passado, as costas de Cabo Verde”. Temos nossas reservas com relação a tais especulações, além de que tal narrativa vai de encontro a uma reafirmação de uma suposta “grandeza dos descobrimentos”, assunto amplamente tratado na contemporaneidade (RODNEY, 1970; GILROY, 1993; TROUILLOT, 1995; 2002; MIGNOLO, 2000; 2002; 2009).



Figura 25: o Tamboreiro Lella do Rosário

5.3 Alternativas possíveis à “alegoria” do navio

O destino do Ocidente foi traçado através das adriças, vergas e velas de genoa. Estes foram os compassos das novas rotas marítimas estabelecidas pelos navegadores a bordo das suas naus, a serviço das Coroas ibéricas e abençoados pelos monarcas católicos ávidos por uma rota alternativa para as Índias via mares ocidentais. As narrativas dos Descobrimentos, embora tenham resultado de uma complexa relação de outros eventos – a demorada queda da Granada islâmica; o interminável processo de expulsão dos judeus da península ibérica; ou a tortuosa consolidação do poder real no início da Renascença – representam uma Europa essencialmente atemporal e neutra, capaz de funcionar, por sua vez, como o cenário para as “preparações”, como o *background* para “a viagem”, e como o elenco de apoio em um épico histórico (TROUILLOT, 1995, p. 113-114).

Neste tópico abordaremos aspectos interessantes da história das ilhas de Cabo Verde e da Costa da Guiné, tendo como pano de fundo o cenário inicial das viagens europeias (portugueses e genoveses) durante um período que antecede em quarenta anos a descoberta do Brasil. E, posteriormente, a partir do século XVIII, quando os cabo-verdianos se aventuraram na emigração a bordo de baleeiras norte-americanas. O objetivo deste argumento, portanto, é contribuir com explicações que, por um lado, rebatem a ideia do momento histórico único do Descobrimento, e por outro lado, reforcem o caráter processual e diversificado deste evento histórico. E, neste contexto, considerar alternativas que podem ser legítimas para a representação da “alegoria” do navio de Son Jon.

Desde a sua gênese, os cabo-verdianos estão envolvidos com o mar. Rodney (1970) nos informa que desde 1466 os colonos das ilhas de Cabo Verde já desfrutavam de uma carta concedida pela coroa que permitia a criação de departamentos da fazenda e do judiciário. A carta concedia direitos absolutos sobre os africanos e garantia licença exclusiva para comercializar na costa adjacente. Nesta esteira, enquanto a coroa incentivava o povoamento das ilhas e arquipélagos, mas proibia terminantemente a presença dos comerciantes europeus na costa do continente, as ilhas de Cabo Verde forneciam a maioria dos colonos de descendência europeia que poderiam ser encontrados na costa da Guiné, embora a sua presença fosse ilegal. Durante a primeira metade do séc. XVI, as políticas vacilavam entre as alternativas da ação direta da Coroa e das receitas agrícolas. A partir de 1550, um Feitor Real era residente permanente em Santiago, enquanto o comércio entre Cabo Verde-Guiné era arrendado. Nas questões religiosas, a Costa da Guiné também pertencia à jurisdição de Santiago, desde a

criação em 1533, a Diocese de Cabo Verde-Guiné se estendia entre Gâmbia e Cabo das Palmas (p. 78) na atual Libéria.

A presença de comerciantes privados na costa do continente era malvista pelas autoridades portuguesas. Contudo, categorias como “lançados” e *tangomaos* surgem na bibliografia para indicar a presença de contraventores nos “domínios da Coroa”. Rodney confirma que o *tangomao* era definido como um comerciante branco que foi ao extremo de adotar a religião e os costumes locais, e teve seu corpo coberto por tatuagens tribais. Enquanto “lançado”, podemos facilmente fazer a conexão com o verbo lançar (no crioulo de Cabo Verde, *lansadu*, ou *lansóde* significa aquele que é destemido). As autoridades portuguesas consideravam-nos comerciantes particulares que residiam na Guiné. Os quais, a despeito de repetidas proibições, forjaram um meio favorável para evadir às tentativas de monopólio do comércio por parte dos Portugueses.

Trajano Filho (1998) argumenta que o crescimento do comércio com a Costa africana intermediado a partir de Cabo Verde gerou conflitos de interesse com a Coroa portuguesa, a qual preferiu dar o monopólio do comércio com a Costa da Guiné ao Fernão Gomes, um abastado comerciante lisboeta em 1466. Esta manobra da Coroa permitia-lhe desvencilhar-se dos pequenos comerciantes (nomeadamente os cabo-verdianos). A legislação que resultou deste acordo tendia a limitar a participação dos comerciantes cabo-verdianos no comércio legal da Guiné Bissau. O estabelecimento de uma lista de bens e produtos a serem explorados exclusivamente pela Coroa ou seus arrendatários foi uma das formas que os reis de Portugal empregaram para restringir a sua participação no comércio africano:

As a rule, these goods comprised the items most demanded by the Africans: iron bars and tolls, tin bracelets, beads, cotton, and other types of cloth. Therefore, Cape Verdean traders were allowed to carry to the Guinea coast only goods produced in the islands – horses, cotton thread and cloth, and amber – and in vessels equipped and commanded by the islanders (TRAJANO FILHO, 1998, p. 102).

Um decreto de 1517 continuava proibindo os cabo-verdianos de comercializar nos portos de Serra Leoa, e não podiam comprar escravos, além das exigências de mão-de-obra. Eles também tinham permissão somente de comercializar os bens produzidos nas ilhas. Um pouco mais tarde a presença cabo-verdiana nas relações de comércio entre os portugueses e a Costa era totalmente ilegal. As acusações falavam dos “males que os moradores cabo-verdianos infligiam sobre os negócios na Costa da Guiné” (*ibid.*, p.75).

Contudo, seja pela falta de ostensividade na fiscalização por parte das autoridades portuguesas, ou pela ineficácia das legislações promulgadas se referindo às ilhas de Cabo Verde

como um nicho de recrutamento de lançados, estes continuaram livremente comercializando e se aventurando pela costa do continente e, na realidade, o número aumentou. Ao mesmo tempo naquela época, os portugueses começavam a considerar a opção de assentar permanentemente na Costa com mais plausibilidade. Com efeito, segundo Rodney (1970, p. 77), devido inclusive a considerações religiosas ¹⁰³, durante a segunda metade do séc. XVI não havia nenhuma legislação hostil direcionada aos lançados. Com efeito Rodney atesta que na Costa da Malagueta (atual Libéria), por contraste não havia moradores europeus, enquanto na Costa do Ouro (atual Gana), os europeus raramente se aventuravam para além dos muros das fortalezas. A Alta Costa da Guiné e a Senegâmbia (atual Guiné Bissau, Gâmbia e a região de Casamansa em Senegal), por sua vez, eram únicas no aspecto em que os africanos estavam vivendo, nas suas aldeias, tolerantes à presença de forasteiros europeus, com os quais interagiam diariamente – tratava-se dos “lançados” e *tangomaos*, o fenômeno que poderia somente ter surgido após um contato minimamente pacífico entre os africanos e os portugueses (*ibid.*, p. 78).

Outra categoria que aparece aliada ao lançado é o grumete (uma ampla categoria de africanos ajudantes dos comerciantes europeus). A principal atividade de ambos era a escravidão. A escravidão, com toda a sua brutalidade e, acima de tudo, um negócio. Totalmente despido na sua crueldade e ponderado na ótica de Basil Davidson, o qual escreve:

The general run of the Atlantic trade can be said to fall into three stages, of which the third was the most important. These were slaving by piracy, by warlike alliances, and by more or less peaceful partnership (DAVIDSON, 1961, citado em RODNEY, 1970, p. 77).

Walter Rodney argumenta que, a exemplo dos outros grupos africanos, os lançados também perceberam a importância do conhecimento dos rios nas operações de transporte. Entre os africanos foi a canoa, especialmente as *almadias* mandingas, as quais têm a capacidade acima de uma dezena de toneladas, que desempenharam um papel importante dentro da estrutura comercial gerada pelos europeus. Contudo, os lançados preferiam outro tipo de embarcação, estavam sempre prontos para comprar lanchas europeias ¹⁰⁴. Mas no geral, o que conferia a eles a estratégia de mobilidade pelos canais e estuários dos rios da costa ocidental africana era a sua capacidade de construir as próprias embarcações:

All the building materials were at hand. A certain plant yielded an excellent fibre for caulking, and ropes were also made from it. The Cabopa tree yielded planks which were worm-resistant; and only the masts of the ships were said to have presented difficulty. When Cacheu was at the

¹⁰³ A diocese de Santiago enviava regularmente um “visitante” para conferir a saúde espiritual dos portugueses (RODNEY, 1970).

¹⁰⁴ Em 1622, segundo Rodney, o governador de Cabo Verde relatou que os portugueses residentes na Costa estavam bastante interessados em comprar lanchas dos franceses (1970, p. 79).

high of its prosperity in the early part of the seventeenth century, a sizeable proportion of its inhabitants seem to have been boatbuilders. At Cacheu and elsewhere, these boatbuilders were usually grumetes who had been trained to do such jobs (RODNEY, 1970, p. 79).

Enquanto constatamos que os cabo-verdianos estavam envolvidos com os portugueses e outras nacionalidades na incrementação do comércio particular na costa africana, percebemos que os lançados e *tangamaos* estão envolvidos com a navegação costeira, nos braços dos rios Gâmbia, Casamansa, Cacheu, Geba, Grande de Buba etc. Entretanto, como atesta Cabral (2015, p. 25), a sociedade cabo-verdiana foi fundada por decisão política e constituída sob diversas administrativas. Estas, fundamentadas em cartas régias, as quais configuraram o processo de povoamento do arquipélago. O regime de sesmarias, anteriormente implantado na Madeira e nos Açores e posteriormente na América portuguesa, não deu certo nas ilhas de Cabo Verde. O comércio com a Costa da Guiné, por sua vez, estava atribuído a um grupo “privilegiado” da Coroa, como atesta a documentação apelidada “homens honrados” e “homens poderosos”. Esta elite, segundo Iva Cabral, era representada por um grupo que usufruiu inteiramente das vantagens que o estatuto de vizinho concedia – os armadores/moradores de Santiago (2015, p. 35). Por sua vez, Rodney (1970, p. 74) nos informa que a área na qual os comerciantes cabo-verdianos atuavam durante a segunda metade do século XVI, compreendia o Rio Gâmbia e o *Grand Cape Mount*, hoje na atual Libéria. Os portugueses denominaram a área de “Guiné de Cabo Verde”, a ilha de Santiago deteve as rédeas da administração do arquipélago de Cabo Verde, como também a Alta Costa da Guiné, pelo menos a partir de 1550.

Com relação à outra margem do Atlântico, mais especificamente da América do Norte, os cabo-verdianos (especialmente os bravenses, naturais da ilha da Brava) se envolveram com a indústria baleeira pelo menos desde 1770, como atesta a antropóloga americana Memory Holloway em seu artigo “Making Waves: Cape Verdeans, Whaling and the Uses of Photography” (2008, p. 114). Segundo a autora, ser recrutado para a tripulação de baleeiro, era um meio de emprego para os ilhéus, e o motivo muitas vezes era para *escapá vida* (escapar à vida). Note-se que o arquipélago sofreu ciclos de seca e fome regularmente desde o início do processo de povoamento até meados do séc. XX. Nos últimos tempos da indústria da baleia, as ilhas de Cabo Verde se tornaram uma das fontes mais rentáveis de mão-de-obra para os baleeiros americanos. O trabalho era imundo, as viagens maçantes, a caçada perigosa, e o pior: o salário era baixo. Os cabo-verdianos viram a oportunidade de emigrar para New Bedford, escapar da seca, da falta de trabalho, da pobreza etc.

Marilyn Halter (2008), por sua vez argumenta que os Estados Unidos acolhem a maior proporção da diáspora cabo-verdiana globalizada residindo em uma única nação. De fato,

Sieber (2005) chega a sugerir um número em torno de 470.000 cabo-verdianos e descendentes residindo no nordeste estadunidense. Halter corrobora Holloway e admite as causas da má gestão colonial do território, bem como as secas que no final do séc. XVIII eram mais severas e recorrentes. Causando grandes períodos de inanição e altas taxas de mortalidade. O recrutamento de jovens cabo-verdianos a bordo de baleeiros tornou-se uma prática também recorrente. Em 1816 os Estados Unidos abrem consulados nas ilhas de Santiago e São Vicente. Mais tarde, durante as décadas de 1840-50, os Estados Unidos formaram o *African squadron* (esquadrão africano), uma frota de veleiros de cruzeiro usada nas missões antiescravistas na abordagem de navios suspeitos e apreensão de carga humana. Alguns destes navios ficavam baseados em portos cabo-verdianos (HALTER, 2008, p. 35).

Na medida em que os marinheiros *yankees* perdiam interesse na pesca da baleia, os capitães norte americanos se interessavam mais pelos ilhéus de Cabo Verde, chamados de “Bravas”, independentemente de qual ilha fossem originários. Em contrapartida, as condições climáticas do arquipélago e das condições precárias de vida, os homens do arquipélago estavam ansiosos por obter uma vaga em um baleeiro. Os marinheiros cabo-verdianos conseguiram construir a sua reputação como tripulações disciplinadas e hábeis (*ibid.*).

Nos finais do séc. XIX, com o advento do motor-à-vapor, e o declínio irreversível da indústria da pesca da baleia e das indústrias de vedação, as velhas embarcações a vela se tornaram obsoletas. Neste processo, o valor de compra caiu drasticamente. Um grupo mais antigo de imigrantes cabo-verdianos aproveitou esta oportunidade e comprou estes navios *Essex-built 'Gloucester Fishermen'*. Estes imigrantes investiram e converteram as embarcações em navios de carga e de passageiros, que tocavam regularmente os portos de New Bedford, Providence, Rhode Island e as ilhas de Cabo Verde. Logo, aquele grupo de cabo-verdianos veio a possuir uma frota destes navios e, em uma situação improvável entre a maioria dos grupos de migrantes, os cabo-verdianos passaram a controlar os seus próprios meios de passagem pelo Atlântico. Durante o período que se estende do final do séc. XIX até 1924, ano da promulgação do *National Quota Act* ¹⁰⁵, o qual regulamentou e/ou estancou o influxo de imigrantes, havia empregos nas fábricas de têxteis em expansão, nos pântanos de oxococo (*cranberry fields*) e nas

¹⁰⁵ O *Immigration Act* foi promulgado em 1921 e almejava o controle da imigração originária da Europa. Esta lei também conhecida como *Johnson Act* e *Emergency Quota Act of 1921*. Em 1924 o *Immigration Act of 1924 (The Johnson-Reed Act)* limitava o número de imigrantes com a permissão de entrada nos Estados Unidos da América através de uma quota de origem nacional. A quota concedia vistos de imigração para dois por cento do número total de pessoas de cada nacionalidade nos EUA como no Censo de 1890. A lei excluía completamente os asiáticos (<https://history.state.gov>; <http://immigrationtounitedstates.org>).

profissões relacionadas com a marinha na costa sul da Nova Inglaterra. A população de imigrantes que ia chegando era absorvida nestes empregos, inclusive mulheres e crianças, as quais tinham literalmente escapado da fome em Cabo Verde, situação que se agravou drasticamente no início do séc. XX (HALTER, 2008, p. 360).

Portanto, quando questionamos os aspectos e fatores que desempenham papéis estruturais na formação identitária, social e cultural do povo cabo-verdiano, somos forçados a considerar vários elementos, cada um com a sua devida importância. O primeiro elemento de importância estrutural na formação da sociedade cabo-verdiana é a dinâmica imigração/emigração. Ou seja, para que o indivíduo saia da ilha, e assim poder ver a ilha, precisa de uma embarcação. Neste sentido, os cabo-verdianos também eram os próprios construtores e navegadores das embarcações que compunham a pequena frota mercante, de navios a vela, que “faziam carreira” entre as ilhas. O segundo elemento de igual importância é a situação climática extrema das ilhas, as chuvas extremamente irregulares, enquanto a sua ausência é sentida quase como uma certeza. Portanto, a fome, como um desastre humano e as estratégias de sobrevivência à sua devastação desempenham um papel estrutural na formação da sociedade cabo-verdiana. E, terceiro, porém não menos importante e, curiosamente, um *taboo* conhecido e praticado por todos, porém não comentado: a priorização das relações racializadas sob uma capa de tolerância cultural. Ou como sugere Almeida (2003), um processo de criouliização que se transformou em um projeto de identidade nacional – a caboverdianidade.

Tal como sugerimos outras opções, exemplos inspiradores, para a “alegoria” do navio, as bandeiras também se constituem em um elemento usado tradicionalmente nos eventos que compreendem o ciclo nas ilhas de Cabo Verde. Como se sabe, a instituição da *tabanca* presente na ilha de Santiago, para além dos seus traços festivos, coordena e controla a reciprocidade e a solidariedade no interior das povoações e com as localidades próximas. No contexto fora do tempo dos festejos, a sua existência efetiva se expressa através de várias atividades coletivas, fomentadas e organizadas através do auxílio mútuo entre os associados, coordenando a complexa rede de ajuda mútua categorizada como *djunta mōn* (TRAJANO FILHO, 2012, p. 341).

Entretanto, no ciclo das festividades da *tabanca*, para além do cuidado e das reivindicações em torno da autoimagem, da performance caricaturizada dos castigos físicos, dos valores da ordem e disciplina, durante os cortejos que acontecem entre entidades, localidades rurais, ou bairros urbanos, a singeleza imaculada da bandeira do santo deve ser acompanhada e complementada pela fartura de cores e de formas das bandeiras trazidas como

prendas pelos cabo-verdianos que emigram. Contudo, é importante ter em mente que a incorporação antropofágica de símbolos oriundos do exterior e a ressignificação destes como seus é um traço próprio das sociedades crioulas (*ibid.* 360).

Na ilha de Santo Antão, por sua vez, durante o ciclo das festas de Colá, o casamento à moda antiga (cf. LOPES, 2017, p. 41), um dos eventos caros principalmente aos emigrantes que retornam ao país na ocasião das festas, exige no seu processo de preparação o içamento de uma bandeira branca na casa da noiva. Depois deste episódio, as bandeiras também se fazem presentes nas casas onde residem pessoas próximas aos noivos, ou mesmo padrinhos de casamento. Geralmente, as bandeiras fazem alusão aos países onde os membros daquela família estão emigrados.

As bandeiras usadas durante os cortejos de Kola San Jon em Portugal, bem como em outros países nos quais o grupo se apresenta, diferem de acordo com a ocasião. Mesmo no bairro de Cova da Moura, durante o cortejo de S^{ta}. Cruz, o número e o tipo de bandeiras usadas são mais discretos do que no dia da festa de Kola San Jon. Na próxima seção nos debruçamos sobre as eventuais mensagens transmitidas pela performance das bandeiras de diversas nacionalidades presentes no cortejo do dia da festa de Kola San Jon.

5.4 As mensagens das bandeiras

A capacidade de comportar uma multiplicidade de sentidos é formalmente atribuída às bandeiras. A noção de que a bandeira simboliza a união ou comunhão de ideias e interesses é amplamente aceite. Entretanto, no que tange a referência de um objeto material, o termo também é definido como peça de tecido, plástico ou papel; chapa metálica; e sinaleiro de encruzilhada. Contudo, como nos confirma Trajano Filho, os sentidos veiculados pelo termo também abarcam ideias abstratas como objetivo que guia partidos e grupos; mutirão ou auxílio mútuo, cortejo em honraria a santos, procissão religiosa, expedições de penetração de território na época colonial, entre muitas outras acepções (2012, p. 345).

Na festa de Kola San Jon em Cova da Moura, os porta-bandeiras são os elementos que encabeçam o cortejo. Eles fazem mais do que simplesmente transportar as bandeiras, isto é, dançam, interagem com os navios, as coladeiras e os tamboreiros durante o processo. Durante as apresentações em eventos municipais e acadêmicos, para os quais o grupo é regularmente convidado, as bandeiras presentes no cortejo normalmente são as do Moinho, de Cabo Verde e de Portugal. Contudo, nos dias de festa de Kola San Jon em Cova da Moura, em 24 de junho de 2017 e no dia 23 de junho de 2018, para além das bandeiras mencionadas acima, também

estavam presentes as bandeiras de Angola, Brasil, Guiné Bissau, Moçambique e São Tomé (fig. 26-27). Antes do início do cortejo, acontece uma cerimônia de abertura dos festejos, na qual participam os integrantes do conselho diretivo da ACMJ, os tamboreiros e as coladeiras do Kola San Jon, funcionários e voluntários, moradores, visitantes e pesquisadores. Neste encontro, as bandeiras dos países africanos de língua oficial portuguesa, a de Portugal e do Brasil se encontram presentes antes de liderarem o cortejo.

Curiosamente, Carla Queiroz, fazendo pesquisa de campo na mesma época, opta por identificar somente as primeiras três bandeiras mencionadas anteriormente (dois Estados-nação e uma Organização-não-governamental [Associação Cultural Moinho da Juventude]): as bandeiras de Portugal, Cabo Verde e do Moinho ¹⁰⁶. Argumenta que a utilização das bandeiras é geradora de múltiplos sentidos e significados simbólicos, entretanto enxerga “uma atitude pacificadora e conciliadora da memória e da convergência histórica que une os dois estados-nação” (2019, p. 173).

Sinceramente, eu acho esta perspectiva problemática. Primeiramente, porque a análise, focando somente nestas três entidades, silencia outras vozes, ou melhor, nega a visibilidade às outras bandeiras presentes em Cova da Moura. Confesso que no início do projeto de pesquisa de campo, eu também reproduzia o discurso de que em Cova da Moura existem moradores de várias origens, mas que a maioria era de origem cabo-verdiana. Em seguida, o discurso continuava essencialmente sobre a cultura cabo-verdiana e silenciando as outras vertentes, africanas ou não, presentes no bairro.

Com o tempo, através da vivência e experiência adquirida nos encontros interessantes do campo de pesquisa, também compartilhados na vida acadêmica, comecei a achar problemáticas as análises sobre a história de Cabo Verde que partem do princípio que a cultura “verdadeiramente” tradicional cabo-verdiana é somente a cultura das ilhas de Santiago e Fogo, enquanto no barlavento generaliza-se em torno da morna, da coladeira, das festas juninas e do movimento literário *Claridade* (cf. MONTEIRO, 2015; 2016).

Mais recentemente, pesquisas realizadas sobre as festas de Colá nas ilhas do barlavento (Santo Antão e São Vicente), por cientistas sociais estrangeiros (cf. MIGUEL, 2010; QUEIROZ, 2019) têm se baseado em períodos de trabalho de campo muito reduzidos, escasso

¹⁰⁶ Em nota de rodapé, Queiroz admite ter sido informada que, na festa de 2012, um elemento do grupo teria sugerido a adição das bandeiras de Angola, Brasil, Guiné Bissau, Moçambique e São Tomé (*ibid.*, p. 173).

conhecimento linguístico com relação ao idioma autóctone e as particularidades implícitas nas suas variantes. Fatores que, ao nosso ver, certamente produzem lacunas quanto ao entendimento da história particular daquele local ou daquela região.

Existem diversidades e particularidades, linguísticas principalmente, que geralmente são específicas a um grupo relativamente pequeno de pessoas em um ambiente rural, tanto na ilha de Santiago, ou de Santo Antão, como da ilha de São Nicolau, Fogo ou Brava. Uma maneira comum, no entanto, peculiar a cada um, de vivenciar as festividades do ciclo junino nas ilhas vizinhas.



Figura 26: O cortejo de Kola San Jon presta a homenagem a um dos fundadores da associação já falecido, Eduardo Pontes, junto à praça homônima situada em frente à Esq. PSP de Damaia. Foto: álbum do autor (2018).

Argumento em Lopes (2017), que o Colá Son Jon de Porto Novo é na realidade um ponto de encontro (e de desencontro) das trajetórias dos tamboreiros, e das pessoas comuns, originárias de diferentes localidades, cada um com um sotaque diferente na sua fala, sua *toca*, e às vezes, rivalidades contidas explodem nos terreiros ¹⁰⁷ de Colá Son Jon. Provenientes de localidades do interior da ilha como Martiene, João Afonso, Ribeira da Cruz, Alto Mira, Sul, Chã de Norte, Lombo das Lanças, Janela, Sinagoga, Paúl, Lombo das Figueiras, Ribeira Fria, Figueiral, Garça, Pico da Cruz, Corda, Cova etc., os tamboreiros ou os grupos de tamboreiros, quando chegam a Porto Novo percebem outras *tocas* coexistindo no mesmo lugar. As competições acontecem frequentemente entre os grupos, houve tempos em que os

¹⁰⁷ Note-se que “terreiro” em Cabo Verde não carrega nenhuma conotação religiosa. É antes, um espaço lúdico. No arquipélago, historicamente não se cultuam as religiões de matriz africana como no Brasil, por exemplo. Desde a colonização em Cabo Verde sempre vigorou a religião católica, ao lado das igrejas protestantes [ultimamente o neopentecostalismo] e o racionalismo cristão. Atualmente, o país é considerado um estado laico.

desentendimentos acabavam inevitavelmente com o envolvimento da polícia para acalmar os ânimos.

Em Cova da Moura – dimensão transnacional – por exemplo, isto não acontece. Primeiro, o tempo para tocar tambor é extremamente reduzido (mesmo com as *tocas*, com mais de quatro horas cada sessão, nos dias das festas), em comparação com Porto Novo. A própria organização da festa no âmbito da ACMJ, não exalta a figura do tamboreiro em relação às outras categorias da festividade e não promove as competições de *toca* de tambor, como acontece em Porto Novo. Os dias da festa no bairro são em maio e em junho, portanto muito distantes uma da outra. Além disso, os horários são anteriormente definidos, inclusive a hora de encerramento. Depois das atividades, as pessoas presentes se dispersam, umas vão aos bares, cafés e restaurantes do bairro, outras saem para outros bairros e outros, mais cansados, se recolhem.

Contudo, para além destas características fundamentais para diferenciar as propostas do Colá em Cova da Moura e em Santo Antão, a atenção para a heterogeneidade e polissemia expressa nas formas de utilização das bandeiras em ambas as festas de Colá Son Jon de Porto Novo e de Kola San Jon de Cova da Moura, é essencial, tanto para estabelecer eventuais continuidades ou discrepâncias, quanto para identificar algum tipo de instrumentalização na busca pela patrimonialização das festividades e qualificação do bairro (vide “Patrimônio cultural imaterial no Portugal contemporâneo”, Cap. V).

Em Porto Novo, os emigrantes que retornam para passar as férias, realizam batizados, crismas e principalmente casamentos durante o mês de junho. É nestas ocasiões que acontece “o fugido” (vide LOPES, 2017, p. 38). Em Porto Novo, Cabo Verde, para além da bandeira do país de acolhimento (ex. Luxemburgo; Holanda; Estados Unidos; Portugal etc.) que os emigrantes içam nas suas casas, também é içada uma bandeira de seda branca, para anunciar que naquele Son Jon haverá uma daquelas comemorações na família (especialmente casamentos). Esta bandeira também estará presente nos cortejos do dia 22 de junho, na noite de romarias ou “desfile” de Son Jon, que acontece anualmente em Porto Novo, bem como na peregrinação à Ribeira das Patas.

As bandeiras são signos poderosos, nos processos comunicativos, capazes de veicular uma vasta gama de significados. Nós as percebemos como “mensageiras” da paz, ou alerta de perigo. Elas transmitem atenção, distância, agressão, silêncio. Permitem passagem, delimitam perímetros, assinalam lugares e indicam direção. Marcam as crises de vida e mudanças de *status* como a morte ou o casamento de alguém, entre muitas outras formas de sinalização, incluindo

as funções decorativas. Portanto, ainda na linha de Trajano Filho, a relação entre elas, enquanto pedaços de tecido com grande carga semântica, e o corpo é tema de “cuidados sancionados, tabus perigosos e consultas proscritas” (2012, p. 347).

A apropriação antropofágica das bandeiras de diferentes nacionalidades, durante o ciclo festivo junino, se assemelha ao fenômeno da tabanca descrito por Trajano Filho (2012). Entretanto, no caso de Colá Son Jon, elas são apropriadas pelos emigrantes santantonenses, seus descendentes e familiares residentes na ilha. Aqueles residem em outras ilhas do arquipélago, em países africanos, europeus e do norte da América, portanto, costumam retornar a Cabo Verde para passar as férias de verão e visitar os familiares. As referidas apropriações, no argumento de Trajano Filho, produzem uma espécie de neutralização do poder do outro, uma domesticação do estranho e uma dessacralização que amansa e transforma o poder simbólico. Pois aquelas, são bandeiras carregadas de sentidos patrióticos de outrem e âncoras de pertencimento a totalidades políticas nos seus contextos originais (*ibid.*).

Portanto, nos interessa a apropriação das referidas bandeiras durante o ritual que precede o casório, quando são içadas nas casas dos parentes emigrantes dos noivos e convidados, como também, o seu uso nos cortejos como objetos adequados para evocar, pela vivacidade de suas cores e pela riqueza de suas formas, a vitalidade tanto dos noivos e seus familiares, quanto da festa de Colá Son Jon e da cidade do Porto Novo, em Santo Antão.

O ciclo das festas aqui se assemelha a um cosmos presente, um devir permeado pela lógica da fartura, onde as relações dos camponeses do interior da ilha, dos comerciantes e pescadores da cidade, dos operários e domésticas e outros profissionais emigrantes e seus descendentes, entre outros agentes, ressignificam os sentidos, antes ideológicos das bandeiras em uma vitalidade lúdica, estética e religiosa. Enfim, assim como populações em outras partes da África, ou camponeses *badius* de Santiago, os tamboreiros, as coladeiras e outros brincantes do Colá Son Jon de Porto Novo, apropriam-se das bandeiras e as transformam em coisas inerentemente crioulas. Pois, neste caso, são percebidas localmente como adequadas para expressar o mundo portonovense, santantonense e cabo-verdiano em sua contemporaneidade (Trajano Filho, 2012. p. 361).

Por sua vez, em Cova da Moura, as ocasiões de batizados, primeira comunhão, crismas, casamentos e funerais ¹⁰⁸ (de figuras notáveis) são celebradas ou honradas com o batuko

¹⁰⁸ Durante o trabalho de campo, tive a honra de tocar tambor de Kola San Jon no funeral de uma moradora notável do bairro, este assunto será abordado oportunamente.

(elemento também integrante das tabancas da ilha de Santiago, cf. TRAJANO FILHO, 2006; 2011; NOGUEIRA, 2011; RIBEIRO, 2012), pois é o que acontece no interior da ilha caboverdiana. Uma parcela significativa dos moradores de Cova da Moura é originária de Santiago. Mencionamos anteriormente nesta tese, que a variante crioula mais falada em Cova da Moura é a de Santiago.

Com relação à utilização das bandeiras de várias nacionalidades durante o cortejo de Kola San Jon, para além da bandeira da casa (Moinho da Juventude), do país de acolhimento (Portugal) e do país de onde veio a festividade (Cabo Verde), insistimos na abordagem que reivindica este ato, mais do que de celebração das diversas nacionalidades, das quais originam os migrantes que habitam o bairro de Cova da Moura, ou qualquer outro bairro auto construído por imigrantes na grande Lisboa.

No caso de Cova da Moura, e principalmente em resposta aos discursos homogeneizantes, sendo boa parte, destes, produzida a partir da academia portuguesa, as bandeiras (durante os cortejos) “falam” de heterogeneidade, de identidade na diferença, do respeito pelo direito à esta diferença. Também “batem à porta” do reconhecimento da história da imigração africana em Portugal que antecede, consideravelmente, os recentes fluxos migratórios das décadas de 1960, 1970, 1980 da globalização e do multiculturalismo da década de 1990. As bandeiras fazem ressurgir as questões varridas para debaixo do tapete.

Questões irresolvidas como as malogradas campanhas de pacificação realizadas nas colônias africanas, desde o início do século XX. A intensa depredação dos recursos naturais, das tradições e saberes ancestrais aplicados em todas as áreas daquelas sociedades, a depredação do seu património. Todas as etapas do colonialismo e do vil capitalismo racial, a eclosão das violentas e devastadoras guerras coloniais. Das perdas irreversíveis e dos traumas e frustrações incontornáveis silenciados e invisibilizados, porém lembrados no privado das nossas vidas e nas curvas das nossas tradições.

As bandeiras nos ensinam sobre a precariedade dos empregos, dos salários, da insegurança no trabalho, bem como as inúmeras fatalidades: mortes e acidentes de trabalho que comprometem o indivíduo pelo resto da sua vida. Histórias de um “novo” Portugal pós revolução, mas mais importante, do Portugal europeu. Do surgimento de uma nova classe média (FIKES, 2009), das estruturas urbanas e políticas favoráveis ao consumo, do governo gerente da população de consumidores, ou seja da adequação às exigências impostas pelos fundos estruturais da União Europeia às custas de uma grande contingência de imigrantes

indocumentados e semiqualeificados, políticas de nacionalidade e de residência totalmente “ao serviço” da indústria da construção civil, dos serviços e do mercado informal: a prática interna do “(neo)colonialismo”.

Na sua demonstração, as bandeiras dialogam sobre as ressonâncias culturais, aquelas características que valorizamos nas *nossas* tradições e que, de repente também estão presentes nas tradições dos *outros*, em outros países, como o exemplo mencionado por Sandroni: “a umbigada, o gesto coreográfico que consiste no choque dos ventres, ou umbigos, e que tem uma função precisa no desenrolar de certas danças (...); sua ocorrência foi registrada inúmeras vezes nas danças dos negros brasileiros” (2012, p. 86-87). Acrescento que a umbigada também é própria do Kola San Jon, da puíta (dança tradicional de São Tomé e Príncipe), como também de uma variedade de danças que surgiram nas sociedades crioulas quer nas margens do continente africano, como no Novo Mundo – *at the edge of the world* (cf. MBEMBE, 2000).

E finalmente, as bandeiras nos alertam para o vazio gritante que emprenha as considerações antropológicas sobre “grupos e minorias étnicas”, em uma plêiade de discursos e trabalhos acadêmicos. Por ser uma manifestação cultural de caráter aberto e inclusivo, sem fronteiras rígidas de exclusão baseadas em antecedentes culturais, de sexo ou gênero, cor ou religião, a prática do Kola San Jon em Cova da Moura se revela uma estratégia eficiente na reivindicação expressa da identidade cabo-verdiana, através de um processo singular de territorialização marcado por um contexto de relações urbanas instáveis, o qual dota de sentido a agenda de lutas da associação e a celebração das festividades (CUBEROS-GALLARDO, 2017, p.235).

Da mesma forma como popularmente se fala: “somente duas mãos não fazem batuko”, os artefatos e as práticas do Kola San Jon somente ganham significado quando inscritos em um trajeto, ou uma série de trajetos. Neste processo, eles são trazidos à vida. Talvez o trajeto mais famoso nas festividades em Santo Antão seja a peregrinação de 22 km ao ritmo dos tambores, dos apitos e das exclamações e interjeições da moldura humana, saindo da capela de Ribeira das Patas às oito da manhã e chegando em Porto Novo às quatro horas da tarde do dia 23 de junho, e ainda *tocar* tambor até ao crepúsculo no largo em frente a pequena capela de São João Baptista na Ribeira de Igreja, em um leito seco e sedento, na cidade do Porto Novo (antigo Porto dos Carvoeiros) durante o encontro de tamboreiros, navios e coladeiras – um dos momentos clímax da festividade.



Figura 27: Adultos e crianças carregam as bandeiras de Angola, Brasil, Cabo Verde, Guiné Bissau, Moçambique, Portugal e São Tomé e Príncipe. Foto: álbum do autor.

Em Cova da Moura, todos os anos o cortejo é predefinido no âmbito das reuniões do grupo durante as atividades de organização das festividades. São realizados dois cortejos no bairro, um no início de maio, no sábado mais próximo ao dia 3 de maio dia de Santa Cruz, e outro no final de junho, no sábado mais próximo ao dia 24 de junho. Entre estas duas datas, a tarde e a noite da véspera do feriado de Santo Antônio comemorado em Lisboa no dia 13 de junho, faz parte da agenda do grupo de Kola San Jon desde 2005, quando o grupo tomou iniciativa de participar nas Festas de Lisboa na noite de Santo Antônio (QUEIROZ, 2019, p. 177). Os festejos de Santa Cruz que eu tive o prazer de acompanhar aconteceram durante a segunda viagem ao campo de pesquisas. A festa aconteceu no sábado dia 5 de maio de 2018.

5.5 O cortejo de Santa Cruz, 5 de maio de 2018 (rosas para Eduardo)

Duas semanas antes, no dia 22 de abril, o grupo de Kola San Jon havia-se reunido para mais uma das reuniões que antecedem as festividades. Curiosamente, naquela reunião estavam presentes somente 12 pessoas. Desde que eu havia chegado em Portugal (11 de abril de 2018), me hospedei em Areeiro e tinha ido ao bairro Alto de Cova da Moura, de comboio (trem), diariamente. Estava a realizar atividades no Jardim de Infância da ACMJ com o grupo Kolinha ¹⁰⁹ junto com as educadoras Maria José (a Zé) e a Carmen Tavares. Colaborava e auxiliava nas

¹⁰⁹ No Jardim de Infância existe um grupo infantil denominado de Kolinha. As atividades são realizadas em torno dos temas relativos às tradições, música, contos, jogos, construção e decoração de tambores em papelão etc. Aqui nos referimos às tradições de origem cabo-verdiana, mais especificamente ao Kola San Jon. Os encontros aconteciam duas vezes por semana durante um período de uma hora. As nossas atividades aconteceram da segunda quinzena de abril até a festa de Kola San Jon, dia 24 de junho de 2018.

atividades preparativas das festas Kola San Jon. Naquela reunião fiquei incumbido, junto com a Lieve e o Mimi de confeccionar um panfleto da festa. Também ofereci-me para auxiliar, a nível de assessoria, com a programação das atividades em torno da viagem a ser realizada em julho para Luxemburgo: entrar em contato com as instituições para pedir ajuda na compra das passagens; negociar a compra das passagens e possíveis promoções com as agências; garantir um alojamento viável junto aos organizadores do evento em Luxemburgo; bem como resolver a questão do transporte do aeroporto para o alojamento, entre o alojamento e o local da festa; etc. Ou seja, auxiliar naquilo que fosse possível ¹¹⁰.

Naquela tarde, o cortejo havia sido marcado para iniciar as 15 horas. De última hora a Niche mandou avisar que a cachupa de cevada seria servida antes do cortejo, portanto que chegássemos entre as 13 e 13h30. Deste modo, cheguei ao ACMJ faltava um quarto (15 minutos) para as duas. A cachupa de cevada ¹¹¹, estava uma delícia. Todo a gente comeu e repetiu. A Niche, em entrevista, confessou que gosta imenso de cozinhar, e quando faz estes mimos ao grupo, ela sabe caprichar. Depois do almoço, ficamos descansando por uns momentos antes de começar a *toca* de tambores, O Sr. Lourenço Delgado se aproximou querendo saber sobre “aquele negócio que tínhamos combinado no ano passado”. Disse a ele que estava tudo certo, que realmente pretendia vender o tambor. Os olhos dele brilharam, chamou-me em particular e quis logo saber do preço etc. Ao cabo deste dia, o Sr. Lourenço foi para casa todo contente com o tambor às costas, na semana seguinte pagou-me a primeira parcela do nosso acordo feito “na palavra de honra”.

Durante a reunião anterior, o grupo tinha decidido que o trajeto a ser percorrido seria o mesmo do ano anterior. Quando a Lieve chegou no almoço, estava contente e carregando um ramalhete de rosas vermelhas muito lindas. Tinha-me passado despercebido que a Assembleia Municipal de Amadora em conjunto com a Associação Cultural Moinho da Juventude havia inaugurado a Praça Eduardo Pontes, situada em frente à esquadra da Polícia de Segurança Pública (PSP) da Damaia, no dia 1 de maio de 2016. Logo depois do falecimento do Sr. Pontes em 2015, a Assembleia Municipal reuniu-se em sessão extraordinária e deliberou, por unanimidade, recomendar a homenagem do nome Eduardo Pontes à paisagem da cidade. Então,

¹¹⁰ Quem havia realizado esta tarefa até então tinha sido a Júlia Carolino, a antropóloga do GESTUAL, da Faculdade de Arquitetura de Lisboa. A Júlia estava a trabalhar com o Moinho quando iniciei o segundo período de trabalho de campo.

¹¹¹ A cachupa de cevada é bastante parecida com a tradicional, feita com milho. Sendo que, neste caso, substitui-se o milho pela cevada mantendo o restante dos ingredientes, o resultado é que a cevada produz um caldo mais espesso.

em 2018 o cortejo de Santa Cruz também comemoraria dois anos da inauguração da Praça Eduardo Pontes.

Naquela tarde de sábado o sol brilhava firme no céu com poucas nuvens, a temperatura variava entre 12° C. e 24° C., não havia sinal de precipitação e a humidade do ar era relativamente baixa. Ou seja, o tempo estava para tambores. As tamboreiras Ana e Piedade, e os tamboreiros Alexandre, Damásio, Pedro Simão, Pedro Oliveira (Pimpim), Gilson, Lourenço, Alcides (Tchida, meu apelido), entre outros, procederam para o pátio externo, o qual fica situado na Travessa do Moinho. Ali começamos a aprontar os instrumentos e verificar a afinação: estalando os véus nas peles; apertando ou afrouxando as adriças; e tirando sons dos tambores, como se diz em crioulo *sampadjudu: Dá uns esporada*.

Como mencionei anteriormente, o Lourenço estava muito interessado no tambor que eu tinha levado comigo, mas no início do cortejo combinamos que trocaríamos de tambor na metade do trajeto. A ACMJ mantém uma dezena de tambores armazenados nas suas dependências para a ocasião das festividades, eventos, viagens do grupo etc. Não obstante, alguns tamboreiros gostam de ter o seu próprio instrumento em casa. Normalmente não faltam instrumentos para as pessoas que querem *tocar*, além disso, alguns tamboreiros compartilham seus instrumentos entre amigos e conhecidos.



Figura 28: Os tamboreiros cruzam as ruas do bairro anunciando a abertura do ciclo de festas. *Toca* do dia de S^{ta}. Cruz realizada no sábado 5 de maio de 2018. Da esquerda para a direita: Damásio; João; Piedade; Alexandre; Ana e Lourenço. A pessoa de costas é o coordenador, Teodoro. Foto: álbum do autor.

A partir das três horas e meia da tarde, percorremos as ruas de São Francisco Xavier, Rua Principal, Rua do Chafariz. Os moradores do bairro apareciam nas janelas, nos terraços, e nas portas. Demonstravam alegria, o som dos tambores combinado com um dia de sol mexia

com a disposição das pessoas. Alguém depois contou-me que na Rua do Chafariz tinha visto uma senhora de bengala que ao ouvir o som dos tambores e ver o grupo de pessoas alegres, dançava o Kola. Cruzamos a Rua do Moinho, entramos na Rua do Rosário. Depois, cruzamos as Ruas da Glória e do Colégio e seguimos pela rua Teófilo Braga em direção à Praça Eduardo Pontes, bem em frente a 63ª Esquadra da PSP na Damaia. A rua Teófilo Braga se encontra fora dos limites do bairro, mas também na Damaia as pessoas demonstravam gostar da alegria emanada pelo grupo e pela música dos tamboreiros, bem como a dança peculiar do Teodoro com o seu apito, a Filó navegando o navio, as coladeiras Dina, Filó, Anilda, Rosa, Joana, e muitas outras, incluindo uma quantidade significativa de crianças, dançando ao som dos tambores exibindo a coreografia típica da festa coroada pelo golpe da umbigada, o qual desperta ainda muita curiosidade e comentários em meias-vozes (cochichos), os quais alimentam os rumores.

Rufamos os tambores durante as três voltas que o cortejo deu na Pracinha do Eduardo (como fala a sua viúva). A Lieve depositou as flores, as pessoas prestaram homenagem e, em seguida, continuamos a nossa trajetória. Voltamos ao bairro pela travessa estreita junto à Rua do Girassol. Continuamos pela Rua da Palmeira, onde as clientes da cabeleireira saíram à rua para dançar com seus penteados ainda inacabados. Fomos interpelados por um jovem morador do bairro, o Leonel, o qual nos encaminhou para a Rua do Vale. O jovem Leonel, que já pertenceu ao grupo Finka Pé e percorreu todas as respostas sociais da associação convidou-nos para a festa de Crisma na Rua do Vale. A mãe de Leonel e familiares serviram a todos bebidas e arroz à valenciana.

Ao conversar com o jovem, me identifiquei como pesquisador e disse para ele que eu estava surpreso e um pouco decepcionado por não ter encontrado uma tabanca ¹¹² em Cova da Moura, já que a maioria dos cabo-verdianos era de Santiago. Ele me respondeu que existe a tabanca do bairro, contudo nestes tempos tinha estado “hibernado”. Ficamos na casa do jovem cerca de meia hora, havia muitas crianças, algumas delas com tremenda curiosidade pelos tambores e ficavam sempre pedindo para tocar.

Voltamos ao cortejo, cruzamos a Rua Principal e fomos ter à casa do Sr. Lella e Dona Rosa, na Rua de São Tomé e Príncipe. Aqui neste local, aconteceu, a meu ver, o melhor

¹¹² A tabanca é uma espécie de confraria entre os membros de uma comunidade reforçada por laços familiares e de compadrio. Na sua versão festiva ela também se manifesta através de um cortejo que também realiza um trajeto. Para mais informações sobre este assunto consulte Trajano Filho (2006; 2011).

momento do cortejo para o grupo de tamboreiros. O Lella já se encontra com a idade avançada, e a audição reduzida não lhe permite comandar o grupo de tamboreiros e, além do mais, naqueles dias estava adoentado. O cortejo parou em frente da casa do casal mencionado e os tambores reverberaram com bastante fulgor. Lella não resistiu. Abriu a porta, saiu para a rua e pediu um tambor. As pessoas batiam palmas e o encorajavam falando em uníssono: “Lella!... Lella!... Lella!...”. De fato, ele pegou o instrumento, pediu as pessoas para se acalmarem, e iniciou *tocando* algumas células, as quais os outros tamboreiros retrucavam (trata-se do ritmo emergente). Na medida em que o ritmo foi se estabelecendo entre tamboreiros em equilíbrio (ritmo resultante. Vide ANKU, 1997, p. 213) e definiu-se a *Toca* de Figueiral (cf. LOPES, 2017, p. 118).

Tocamos todos com muita emoção no ar. Lella, um dos tamboreiros fundadores do grupo de Kola San Jon, quem durante a década de 1990, com muito tutano, liderou o grupo de tamboreiros, estava ali de novo liderando a *toca* com muita competência. Dando o testemunho da tradição, aquela que decidiu carregar consigo no estrangeiro. Valorizando tanto que praticamente a sua família inteira (que não é pequena) faz parte do grupo de Kola. As filhas, sobrinhas e netas espalham alegria com os sorrisos que puxaram ao pai, tio e avô. Uma gente bonita e cheia de energia (fig. 29).

Alguns tamboreiros falam que aprenderam com ele. Ele costuma dizer: “Aqui não tinha tambor. Fui eu quem trouxe o meu de Cabo Verde”. O filho Gilson segue os passos do pai e é também tamboreiro. Ele trabalha, por conta própria, na construção civil, é de poucas palavras, mas bastante simpático. A *toca* durou em torno de quatro minutos, pois a idade não perdoa. O velho tamboreiro estava cansado. As pessoas aplaudiram muito e gritaram o seu nome. Os olhos encheram-se de água e os olhos húmidos entreolharam e os corações sentiram. Sentimos a vida a pulsar, as nossas lutas e labutas, os obstáculos, a nossa fé e a dignidade. Celebramos o trabalho, a tolerância, o amor e a família.

Depois deste momento emocionante, seguimos pela Rua Principal e acedemos a Rua Cabo Verde. No largo Santa Filomena, em respeito a um falecimento de um idoso na noite anterior, passamos em silêncio. O cortejo continuou e retomou a *toca* de tambores e a dança do Kola na Rua 8 de Dezembro. Finalizando, passamos pela creche na Rua do Moinho e voltamos ao ponto de partida, o qual agora era o ponto de chegada na Travessa do Moinho.



Figura 29: Lella sendo ovacionado pelos colegas tamboreiros após a *toca* no dia S^{ta}. Cruz.

A batucadeira Benvinda (Totta) vestiu a roupa do seu grupo e acompanhou todo o cortejo de Santa Cruz. Após o cortejo, nos reunimos na sala polivalente do Moinho, conversamos e fizemos considerações sobre a *toca*, principalmente do momento do Lella. Quando as pessoas começaram a deixar o local e regressar para as suas casas, já passava das onze da noite, embora tenha havido luz do sol, até as nove da noite praticamente. Na manhã seguinte, custou-me erguer da cama. O corpo todo, mas principalmente os músculos do antebraço e o músculo do lombar doíam muito. Consequência do esforço despendido tocando tambor, ao longo do cortejo.

Na seção que segue, a qual está subdividida em diversos subtópicos (em *itálico*) faremos a descrição do dia da festa de Kola San Jon de Cova da Moura. As situações dizem respeito a eventos observados durante duas edições da festa, dia 24 de junho de 2017 e no dia 23 de junho de 2018. Por conseguinte, os subtópicos que se seguem enquanto dizem respeito a eventos que aconteceram no mesmo dia de festa, não necessariamente ocorreram na mesma edição. Neste contexto, cada evento será datado durante a narrativa como tendo acontecido em 2017 e/ou 2018, respetivamente.

5.6 O cortejo de Kola San Jon de Cova da Moura

Durante as viagens para realização de trabalho de campo em Lisboa tive a possibilidade de acompanhar o cortejo da festa de Kola San Jon, atuando como tamboreiro, nos anos de 2017 e 2018. No primeiro ano, toquei com um tambor construído em Porto Novo, pelo mestre

Bétchinha (cf. LOPES, 2017). No ano seguinte, vendi este tambor a um tamboreiro do grupo. Assim, quando era solicitado para participar em eventos ou cortejos nos eventos para os quais o grupo de Kola San Jon é regularmente convidado, fazia uso de um dos tambores disponíveis na associação.

Não restam dúvidas quanto a importância da festa de Kola San Jon no ciclo cultural do bairro de Cova da Moura, no âmbito do Moinho da Juventude. Outros, em pesquisas anteriores, ratificam as expectativas em torno do cortejo pelo bairro no sábado mais próximo ¹¹³ ao dia de São João. A verdade é que neste dia, as ruas do bairro, por onde passa o cortejo, se encontram todas enfeitadas com bandeirinhas coloridas, como se faz em Alfama durante as Festas de Lisboa ou no nordeste do Brasil durante as festas juninas. Nos principais restaurantes do bairro ocorre o festival da Cachupa promovido a partir de um acordo entre o Moinho e os restaurantes do bairro ligados ao Projeto Sabura.

5.6.1 Retratos a Preto e Branco

Em 2017, a concentração se deu na sala – Multiusos, na ACMJ. Na agenda da festa estava programada para o meio-dia, a estreia do documentário “Retratos a Preto e Branco” ¹¹⁴ realizado por Rui Simões, envolvendo uma estudante de Belas Artes, Maria Pires, cujo projeto consistia em desenhar a pessoa, enquanto acontecia um diálogo entre a estudante e a pessoa retratada, sobre aspectos da história de vida. Os desenhos foram feitos em grafite e representam as emoções que ficaram retidas nos traços da artista ao captar o seu objeto. O interessante deste projeto é a possibilidade da artista se permitir afetar pelas emoções das entrevistadas e dos entrevistados enquanto cria o retrato. O produto é o documentário e os desenhos. O documentário em si é muito interessante porque nos permite experimentar este processo enquanto as histórias alegres ou tristes, enfim, são contadas pelas pessoas através dos sorrisos e dos olhos húmidos enquanto a artista desenha.

O trabalho de Rui Simões sobre o bairro Alto da Cova da Moura data de 2010, com a produção do filme “Ilha de Cova da Moura”. De acordo com Queiroz (2019, p. 157), o processo de preparação do documentário exigiu um período de três anos de aproximação intencional do

¹¹³ O dia de São João não é feriado em Lisboa, nem Amadora. Sendo assim, funciona como um dia normal na semana. O padroeiro de Lisboa é Santo António de Lisboa, dia 13 de junho é feriado.

¹¹⁴ O *teaser* deste documentário pode ser acedido no seguinte endereço: <http://cargocollective.com/ruisimoess/RETRATOS-A-PRETO-E-BRANCO>.

realizador com o bairro e a manutenção de presença regular na vida cotidiana dos moradores. Com relação ao grupo de Kola San Jon, o conhecimento também vem de longa data. Esteve presente na viagem realizada em (janeiro) 2007 a Madrid para a participação do filme Fados. No ano seguinte acompanhou o grupo de Kola durante a viagem realizada em Cabo Verde durante as festas de São João. A produção do documentário “Kola San Jon é Festa di Kau Berdi” (2011) acabaria por se tornar o mote para a candidatura do Kola San Jon ao Inventário Nacional do Patrimônio Cultural Imaterial. Pois, segundo a própria Lieve, o fato de o filme ter sido feito durante a viagem a Cabo Verde foi de grande importância para o reconhecimento da festividade (citado em QUEIROZ, 2019, p. 159). Após a estreia do documentário, o Rui Simões, em uma breve intervenção, reiterou o seu engajamento com o bairro Cova da Moura, almejando uma produção cinematográfica sincera e resolvida. Com o propósito de criar um patrimônio no sentido que a comunidade que vive afrontada pelas ameaças de demolição possa ter como se defender, onde se segurar nos seus argumentos. Expressa uma atitude severamente crítica com relação ao unilateralismo e ao sensacionalismo desonesto como são apresentados os discursos sobre o bairro na mídia. E aposta na convivência com o bairro, participação conjunta em projetos sociais a fim de detetar narrativas e práticas patrimonializáveis sobre aquelas pessoas e o lugar.

O Paulo (Mimas), nascido em Cova da Moura, guia do Sabura, também participou da conversa dizendo que “só não pisa em Cova da Moura quem não quer. E aquele que tiver a felicidade de ir ao bairro, se for humilde, consegue levar um pouco mais daquilo que trouxe”. Acredita que a interação com a sociedade de entorno pode amenizar os sentimentos negativos que a sociedade portuguesa alimenta correlação aos africanos. Ele afirma que nasceu no bairro, que o seu sentimento de pertença é em Portugal. Finaliza agradecendo ao Rui pela sensibilidade e dedicação.

Fazemos uma ressalva para alertar ao leitor que o lançamento do livro sobre o grupo de Kola aconteceu nos dois anos seguidos, sendo que edições diferentes. Eventos deste perfil geralmente acontecem antes do cortejo de Kola San Jon. A *toca* de tambores, a qual inaugura o cortejo, geralmente acontece após o festival da cachupa. Evento que também acontece todos os anos.

5.6.2 Lançamento do livro: Colóquio Cultura Proibida, Patrimônio Estimado.

Na sequência da exibição do documentário, o Mestre de Cerimônias daquela tarde, o Carlos Daniel (Nhéla) fez as honras da casa, momentos antes do lançamento do livro. Nascido

em Portugal, descendente de cabo-verdianos foi um dos jovens que passaram pelas formações do Moinho na década de 1990. Hoje é um dos educadores que atua no Centro de Atividades Tempos Livres (CATL). Em seguida, convidou algumas pessoas à mesa, nomeadamente, a Isabel, o Teodoro, a Lieve e a Vitalina (membro do conselho diretivo da associação) e a Lieve.

Nhélia declarou abertas as festividades de Kola San Jon que, segundo ele, também estavam a ocorrer nas Ilhas de Santo Antão, São Vicente e São Nicolau [Boa Vista, Sal e Brava], em Cabo Verde. Nos Estados Unidos, Em Luxemburgo, na Holanda e “aqui” em Cova da Moura (aplausos). Na sequência eu fui convidado a abrir o lançamento com uma canção. Toquei uma canção inédita da minha autoria intitulada Son Jon, no ritmo homônimo. Menciono isto porque cheguei a trabalhar uma versão desta canção com o grupo de batuko Finka Pé e MJ Souljah (músico convidado especial do Finka Pé nas suas apresentações) durante a participação do grupo na NAU ¹¹⁵ – Cultura em Expansão, no Porto em julho de 2018.

Em seguida, Isabel Marques, a então coordenadora da direção do Moinho da Juventude tomou a palavra, deu boas vindas a todos e a todas ao bairro de Cova da Moura, e agradeceu a presença das pessoas em nome da Associação. Também agradeceu aos funcionários e voluntários que se empenharam na organização da atual edição da festa, bem como todas as respostas sociais do Moinho. A todos os membros do grupo de Kola San Jon pelo seu esforço em manter e preservar a celebração da cultura viva e ativa:

Kola San Jon é, antes de tudo, cultura. É fruto da criatividade humana na sua interação com o mundo. Respira vida e alegria e abunda na sua expressão. Sabemos da sua proibição durante o colonialismo português, um sistema retrógrado ao ser aliado ao fascismo, que infelizmente foi colocado tanto em África como em Portugal (...). Kola San Jon agora é reconhecida como prática cultural património imaterial do mesmo país que antes a proibiu. Uma vitória não para a população de Cova da Moura que é constantemente estigmatizada, mas também para a sociedade portuguesa que se enriquece com a diversidade. O lançamento deste livro neste dia de São João é gratificante, pois foi fruto de trabalho árduo e é algo que deve ser reconhecido (Isabel Marques: Coordenadora do Conselho Diretivo da ACMJ, 24/06/2017).

Para concluir, chamou a atenção dos presentes para de um momento de silêncio em honra às vítimas mortais dos incêndios que naquela semana haviam atingido Pedrogão, na região central de Portugal naquele ano. Fez-se um minuto de silêncio. O Nhélia prosseguiu, e deu início ao lançamento do livro *Colóquio Cultura Proibida, Património Estimado* (1ª edição,

¹¹⁵ Nau! É um projeto do TEP - Teatro Experimental do Porto. Foi lançado pelo programa municipal Cultura em Expansão em julho de 2018. O evento tratava-se de uma instalação que questionava o episódio histórico de Fernão de Magalhães através da performance, conferências e concertos, na Praia do Homem do Leme, na Foz, aos fins-de-semana entre 7 e 29 de julho (www.porto.pt).

2016). A sala estava cheia. Estavam presentes os tamboreiros e outros integrantes do grupo, funcionários, convidados e visitantes.

Na sequência, a Lieve fez uma breve apresentação do livro que estava sendo lançado na ocasião das festividades. Falou da importância do Centro Tomkiewicz na concretização do Colóquio realizado em sinergia com o grupo do Kola San Jon, no ano de 2015 no Museu de Etnologia em Lisboa. Informou-nos que tinha sido realizado um lançamento na sede da CPLP, em Lisboa, no último dia 12 de junho e agradecia o gesto da instituição em conceder o espaço, bem como a participação das entidades oficiais naquele evento. Exaltou o fato de uma cultura, outrora proibida, agora ser considerada patrimônio aos olhos do estado português e que este fato era muito importante na luta de reconhecimento dos esforços, das lutas das mulheres e homens imigrantes em Portugal. Contava que o governo de Cabo Verde percebesse a importância deste reconhecimento e da possível candidatura em conjunto com o governo português a Patrimônio da Humanidade na Unesco. Mencionou a grande contribuição da antropóloga Júlia Carolino, da Universidade de Aveiro, mais precisamente do grupo de etnomusicologia durante o processo de inventariação. Destacou as presenças da Helena Roseta (Deputada e Presidente da Assembleia Municipal de Lisboa em 2015), da então embaixadora de Cabo Verde, Madalena Alves e dos acadêmicos que trabalharam e focaram aspectos muito importantes sobre a presença e a mobilidade dos africanos em Lisboa durante o colóquio. Falou também da contribuição de todos os núcleos do Moinho na empreitada.

Na sequência, o Sr. Teodoro interveio e congratulou ao Rui Simões por ser uma das poucas pessoas que criam uma imagem positiva e humana do bairro através dos filmes e documentários. Em seguida falou das particularidades da festa em Cabo Verde, nas diversas ilhas onde é praticada. A antropóloga brasileira Marianna Monteiro, professora da Universidade Estadual Paulista, no Departamento de Artes Cênicas. Estava presente no evento, ela estava realizando trabalho de campo para a sua pesquisa de pós-doutorado.

Na época, a pesquisadora estudava o fenômeno do Kola San Jon colocando em evidência a conexão deste com outras danças de umbigada já estudadas, durante o doutoramento, no Brasil. Ela colocou uma questão ao Sr. Teodoro: “quando você chegou em Cabo Verde, viu o Colá. É muito diferente?”.



Figura 30: Evento de abertura das festas do sábado dia 24 de junho de 2017.

Sr. Teodoro respondeu que não era assim tão diferente, mas seguiu dando um exemplo do que acontece nas ilhas de Cabo Verde que contradizem a afirmação anterior. Segundo ele, na ilha de São Nicolau várias comunidades festejam o santo, mas cada um faz a sua festa no seu local. Diferentemente de Porto Novo, em Santo Antão, para onde fluem as massas de gente oriundas das outras partes da ilha, de outras ilhas e de várias partes do estrangeiro. Falou das caminhadas, da peregrinação de 22 km entre Ribeira das Patas e Porto Novo (LOPES, 2017, p. 49-61). Contudo, admite que “nós todos temos a festa de São João”, mas cada um tem as suas próprias particularidades e acredita que o Kola San Jon de Cova da Moura está em primeiro lugar, porque é Patrimônio Cultural Imaterial em Portugal. A meu ver, um ponto de vista interessante no que tange “as particularidades”, mas questionável, quanto a justificativa.

Fatinha, funcionária na Creche do Moinho, fez uma intervenção com relação à dimensão das vocalizações em torno das festas de Kola San Jon, a qual, a meu ver, tem sido negligenciada significativamente nas pesquisas recentes sobre o fenômeno. Acredito que uma das barreiras encontradas pelos pesquisadores tenha sido a língua (as suas variedades e os seus ritmos inerentes).

Na sequência, fui convidado de novo a tocar violão e assim encerrar o evento sobre o lançamento do documentário do Rui Simões e do Livro da ACMJ (Centro Tomkiewicz). Lembro-me bem porque naquele dia, foi-me solicitado para tocar e cantar a morna *Mar* (do compositor cabo-verdiano Francisco Xavier da Cruz – B. Léza), canção muito conhecida na voz de Cesária Évora.

5.6.3 O Festival da Cachupa

Depois do lançamento do livro, circulei pelas dependências do Moinho para conferir quem estava trabalhando no quê. Galo e Faive estavam a fazer os últimos ajustes em uma cobertura que tinha sido colocada no pátio do ACMJ. Nos postes que sustentavam a cobertura foram amarrados ramos de São João. Eram ramos de palmeiras, coqueiros e de cana de açúcar, com flores, fitas e bandeirinhas coloridas. Também havia algumas faixas grandes com o nome “Kola San Jon” ou “*Bem Kola Ma Nós!*” (venha colar [dançar] com a gente), espalhadas em pontos estratégicos nas entradas do bairro, de forma que a mensagem fosse visível por quem estivesse transitando nas proximidades. Quando nos dirigimos para os restaurantes para o Festival da Cachupa, já era quase uma e meia da tarde. Estávamos famintos. Quando chegamos, acompanhados pelo Paulo Mimas ao Coqueiro, o restaurante se encontrava lotado com um público. Foi com alguma dificuldade que conseguimos duas cadeiras (estava acompanhado de Constância, a minha esposa), e então nos instalamos para saborear a cachupa.



Figura 31: Festival da Cachupa no Restaurante Coqueiro, 24 de junho de 2017.

A cachupa é na verdade um prato simples, com certa dificuldade no modo de preparo. Hoje em dia, compra-se o milho pronto no mercado, pode ser tanto aquele amarelo para mugunzá ou o branco para canjica. Pode-se misturar os dois. Os tipos de feijão usados são o *rajadinho* (carioca ou mulatinho), um tipo de feijão branco conhecido como feijão pedra e o feijão congo (conhecido como *uandú* no Brasil). O pé de porco salgado está na base da cachupa. Contudo ao longo do processo de cozimento, pode-se decidir se a cachupa será com mais carne de porco, ou com atum, ou albacora. É sempre bom usar legumes e verduras no cozimento do prato. Na ocasião havia também uma cachupa vegetariana, na qual o *shiitake* e outras espécies de cogumelo substituem o bacon e as carnes de porco. Quando ela está quente e acabada de fazer, causa na pessoa o mesmo banzo que causa a feijoada, por serem pratos altamente energéticos. Convém não comer muito, caso contrário a pessoa precisa “fazer a digestão”. A cachupa, na ilha de Santo Antônio é particularmente importante. As pessoas costumam se referir

a ela, como: “*a mãe pratinha qu’criá nós tud*” (a mãe negra que nos criou a todos). Geralmente é cozinhada durante a tarde, para que possa ser servida ao jantar, principalmente o caldo para as crianças. De manhã, a cachupa come-se refogada no azeite com cebola, acompanhada de chouriço, ovos fritos, ou mesmo banana madura frita. A mesa na qual almoçamos havia umas vinte pessoas, somente naquele restaurante. Normalmente entre três a cinco restaurantes participam do Festival da Cachupa.



Figura 32: Cachupa rica, prato típico de Cabo Verde. Fonte: www.criolacozinha.wordpress.com.

5.6.4 O início do cortejo: a música dos tamboreiros

Após o almoço, no pátio externo do Moinho, enquanto repousam para digestão da cachupa, os tamboreiros afinam os tambores (figuras 33 e 34). Este é um momento importante para entender como se estrutura a *toca* de tambores. Durante este processo, os músicos conversam entre si, experimentam os instrumentos uns dos outros, se ajudam na questão de afinação e, convocam os companheiros para a reunião no pátio. Uma vez afinados os tambores, e todos os músicos no estão presentes no pátio, a *toca* já se inicia. Nesta fase de aquecimento, e eu diria, a fase na qual os tamboreiros experimentam células rítmicas peculiares, em breves rufadas, estes toques são descritos como “picos de proeminência” devido ao efeito que exercem na memória musical do tamboreiro (cf. ANKU, 1997).

Os tamboreiros tiram estas células para estabelecer de antemão uma relação de interação musical, na qual o líder da *toca* não é um elemento fixo. O tamboreiro líder de cada *toca* precisa comprovar a sua liderança efetivamente durante o processo de tocar tambor. Cada *toca* é um *contest*.

Talvez por isso, enquanto o grupo de tamboreiros aguardava no pátio, três tamboreiros chegaram juntos a tocar ao local onde estava toda a gente. Alexandre, Pedro Simão e Pedro Oliveira, todos trajando calças escuras, camiseta branca com o logotipo do Kola San Jon Patrimônio Cultural Imaterial, e bonés azuis com o símbolo do ACMJ. Os tamboreiros avançaram pela Travessa do Moinho, passando pelas pessoas e se mantiveram tocando por um momento, somente os três, na frente de todos. Assim que findaram a *toca* cumprimentaram os outros tamboreiros presentes, os quais também usavam o mesmo traje, e as outras pessoas presentes. Quando tive a oportunidade de conversar com o Alexandre, este me confidenciou que chegaram a tocar porque simplesmente se encontraram pelo caminho, não se tratava de nada em especial.



Figura 33: Detalhe na extremidade de uma das esporas (baquetas) que serve como ferramenta no ato da afinação – para apertar ou afrouxar a adriça. **Figura 34:** Processo de afinação em andamento. Fotos: álbum do autor.

Os tamboreiros presentes então começaram gradualmente a tocar células rítmicas, os tais “picos de proeminência”. Estas células rítmicas, tocadas esporadicamente, vão-se juntando a outras tocadas por outros tamboreiros. Quer repetindo o padrão rítmico que ouviram, ou tocando um padrão diferente, mas que de algum modo, se relaciona com aquele que escutaram do(s) outro(s) tamboreiro(s).

O processo de multiplicação das células rítmicas reverberadas nos tambores chama-se “ritmo emergente”. Este cresce e se estabelece como um monólito sonoro, quando é percebido de fora e é chamado do “ritmo resultante”. Contudo entre os tamboreiros que compõem o grupo, existe uma multiplicidade de relações interdependentes que acontecem durante o processo e

que são cruciais para o sucesso ou o fracasso da(s) *toca(s)* durante todo o percurso do cortejo (LOPES, 2017, p. 107-118).



Figura 35: Damásio, durante uma seção de entrevista e explicações sobre o tambor, junho de 2017. Ele foi o primeiro tamboreiro com quem conversei acerca do tambor. Foto: álbum do autor.

Havia na roda, os tamboreiros previamente identificados como integrantes do grupo de Kola (Lella, Damásio, Alexandre, Ana Gomes, Piedade, Pedro Simão, Pedro Oliveira, Joaquim Valério etc.), além de mim, também havia vários que eu não conhecia (outros que nunca cheguei a conhecer). Tratava-se das pessoas que participam das festividades, mas raramente, ou nunca comparecem aos outros eventos ou às reuniões. Todos tocávamos em uníssono, o ritmo que em Porto Novo se chama de *Espancóde* (espancado). O ritmo era firme e os tamboreiros prestavam muita atenção ao som do tambor vizinho. Esta era uma *toca*-teste para averiguar se todos os tambores estavam dentro de padrões toleráveis de afinação. A consciência entre as diferenças existentes entre as visões holísticas interna e externa durante a *toca* (vide ANKU, 1997; LOPES, 2017, tem sido um aspecto muito valorizado na metodologia da pesquisa etnomusicológica usada no âmbito desta tese.

5.6.5 O grupo e a dinâmica da festa

Geralmente, para além dos moradores, as pessoas de origem africana residentes em bairros próximos à Cova da Moura, ou mesmo, na margem Sul, procuram o bairro no dia da festa. Neste dia, o bairro é também procurado por vários portugueses e turistas estrangeiros. Pesquisadores, acadêmicos, artistas e jornalistas também aparecem no dia da festa. Neste dia, podemos ver os artesãos trabalhando com o caniço fazendo balaios e cestas. Há também venda

de *pano di téra*, livros e outros artigos. Eventualmente, várias destas pessoas, nunca mais ou raramente, voltarão ao bairro. Outras podem até frequentar o bairro e seus restaurantes, após conhecer a festa. O que argumentamos aqui é que estas pessoas podem tocar tambor, dançar Kola, bordejar o navio etc. Tudo vai depender da forma como ela interage com os membros do grupo, a princípio não há restrições. Mas também temos que considerar como aqueles que fazem a festa (os membros do grupo de Kola, a ACMJ) e valorizam os projetos como Sabura etc. procuram antecipar estas situações.



Figura 36: Tamboreiros no pátio da ACMJ, no dia 24 de junho de 2017 iniciando a *toca* de tambores. Quase todos usam o boné azul com o logotipo do ACMJ. Na foto, trajo um colete sobre a camiseta branca e uma touca colorida enquanto toco tambor em uma sessão de observação participante.

Por este motivo e outros, Queiroz (2019, p. 177), deixa transparecer que a tarefa de caracterizar o grupo de Kola San Jon é bastante difícil. Segundo a autora, para além do grupo ser altamente variável e irregular, também não pode ser caracterizado a partir daqueles que frequentam as reuniões com regularidade ao longo do ano, sendo estas mais intensas no período que precede a festividade. Concordo com Queiroz quando ela menciona um grupo de pessoas seniores que participa mais habitualmente das reuniões, também percebi isso. Constatei que as caras, das pessoas frequentando as reuniões, mudam durante o ano. Contudo a média de pessoas por reunião parece pouco variável, em torno de quinze a vinte pessoas, as vezes ultrapassando duas dezenas.

Por detrás desta característica tão aparentemente volúvel, alguns membros do grupo operam segundo um modelo de decisões previamente acordado, no intuito de mobilizar as condições de sustentação do grupo. Atestei que as reuniões são do âmbito público, sendo que

em alguns casos, podem ser do privado. Entretanto, quando se trata de decisões em cima hora, as pessoas normalmente contatadas são a Niche, o Teodoro e a Lieve. O Sr. Teodoro confia-me que coordena o grupo de tamboreiros durante a *toca*, mas que esta coordenação é também o ano todo:

“Porque, mesmo com o auxílio do Adílio no Acolhimento do Moinho (na Secretaria), para avisar as pessoas atempadamente dos compromissos, eu ainda sou necessário. Em alguns casos, as pessoas dizem que vão comparecer e acabam por não comparecer. Isso é mal, porque poderíamos ter contado só com aquela pessoa. Mas não podemos fazer isto. Temos que estar abertos” (TEODORO RIBEIRO, entrevista março de 2019).

Dorothy Noyes (2003) argumenta sobre a dinâmica de manutenção e extinção de grupos, através de redes de interação social, constantemente tecidos no âmbito da comunidade de indivíduos enquanto performers de uma cultura expressiva. A autora atenta para a dualidade problemática, a qual, o pesquisador precisa conviver com relação à categoria grupo. Do discurso da documentação, preservação e síntese da cultura em formas canônicas à constatação etnográfica da fragilidade sobre a qual paira tal conceito, bem como as descobertas das complexas redes de contatos e influências que contribuem para a emergência de uma comunidade aparentemente definida. Noyes se especializa no uso de conceitos mais específicos, como grupo enquanto *locus* de cultura e *focus* da identidade como são considerados pelos folclóricos, sem deixar de levar em conta as problemáticas inerentes às categorias de *folk*, “raça”, nação etc. Nesta ótica, citando Handler (1988), afirma que nós comprovamos a realidade de um grupo através da demonstração que ele tem uma cultura, unificada internamente e diferenciável externamente (p. 7).

Em uma proposta paradigmática, Noyes admite a distinção entre a rede empírica de interação na qual a cultura é criada e se move, e a comunidade do social imaginário que emerge ocasionalmente da performance. A autora aconselha que estas abordagens não devem ser polarizadas, antes o pesquisador deve ser capaz de manter um diálogo entre estes dois modelos. Portanto, entender o grupo a partir da agenda anual de reuniões, das redes de relações construídas através das experiências compartilhadas entre os integrantes nos momentos passados juntos. Mas também, entender a amplificação do grupo durante as festividades. Durante as quais, outros tipos de relações de parentesco e compadrio, de amizade e rivalidade, de pertença comum a mesma identidade e afinidades linguísticas desempenham papéis importantes.

Quando finalmente o cortejo saiu, passava das três e meia da tarde. Ao som da *toca espancóde*, o grupo de tamboreiros ditou o ritmo firme do cortejo – as coladeiras (incluindo as

mirins) e os porta-bandeiras, à frente; na sequência, o grupo de tamboreiros; mais atrás, as mulheres, de saias longas, blusas e lenços amarrados na cabeça, carregando balaio com frutas e legumes na cabeça; os navios, seus comandantes e os apitos, etc. – que seguiu pelas escadas que passam pelo estúdio e dão acesso à creche. Seguimos para o polidesportivo Águas Livres, situado na Avenida da República.

No polidesportivo, um pavilhão amplo e coberto destinado a práticas desportivas, o cortejo com um público grande, e ainda aglomerando-se, manteve-se por uns vinte minutos enquanto acontecia o *workshop* da dança Kola. Assim que a *toca* parava, ou pausava, o Teodoro se mobilizava, e logo tratava de organizar o arranque de uma nova *toca*.



Figura 37: O cortejo de Kola San Jon avança por uma das ruas do bairro. Dia 24 de junho de 2017. Foto: álbum do autor.

Em seguida, fomos tocar no pátio da casa da Lieve, na Rua B 16-F, como é a tradição. A casa da Lieve é um dos pontos de homenagens prestadas pelo grupo de Kola San Jon, desde o início da celebração do cortejo em 1991. Ali bebe-se *grog*, água, sumos e vinho, e come-se petiscos e se oferece guloseimas para as crianças. Grande parte das pessoas fica no pátio dançando o Kola, outras, principalmente crianças, têm acesso à moradia ¹¹⁶. Todos os anos, a Lieve prepara petiscos e oferece as bebidas e alimento aos tamboreiros e aos brincantes da festa. Durante o tempo que o cortejo permanece no pátio, os tambores reverberam o ritmo que cadência os movimentos das coladeiras em equilíbrio e coordenação motora impressionantes.

¹¹⁶ Queiroz (2019) afirma que em 2014, depois que o Eduardo estava doente e não podia descer as escadas para encontrar os membros do grupo, um grupo de elementos se deslocou-se ao interior da moradia. Ele viria a falecer em janeiro de 2015.

Depois, os instrumentos param de ressoar, por breves instantes, enquanto os tamboreiros bebem um trago, comem um petisco e seguem caminho.

Seguimos pela travessa que cruza a Rua do Outeiro e acedemos, por sua vez a Travessa do Moinho, seguimos para a Rua do Moinho, na qual continuamos caminhando sentido sul-norte, sempre dançando ao som dos tambores, dos apitos e das vocalizações que se intensificam em certos locais e passagens do trajeto (fig. 33). É impressionante como as pessoas querem navegar o navio, outros ficam acompanhando os tamboreiros, à espreita da mínima oportunidade para o revezar no seu tambor etc. O som constantemente reverberante dos tambores impulsiona qualquer corpo para a dança. Quando a combinação entre os tamboreiros caem no gosto das coladeiras, a dança do Kola fica mais agressiva, os corpos giram em si freneticamente antes de partirem para o inevitável golpe da umbigada.



Figuras 38 & 39: Sequência da dança de kola entre a Ana Gomes, também tamboreira, e Bela do Rosário. Foto: álbum do autor.

O espírito do Kola é lúdico, porém irreverente. Acima de tudo, a dança requer muita energia e euforia, destreza e ginga (caraterísticas inerentes às danças oestes africanas). O corpo é jogado (*ê fuliadu*) no ritmo de modo desamparado ¹¹⁷. E se reconstrói na resiliência da dança, ao ritmo dos tambores, apitos e das exclamações, interjeições e dos gritos. O *golpe de umbigada*, o movimento mais abundantemente caraterístico ao arrebatamento sexual, está balizado no movimento de vaivém dos corpos. Um vaivém cadenciado, que vai se exaltando concomitantemente à intensidade do monolítico sonoro. Não obstante toda propensão em manter a cadência rítmica de um binário composto, somos surpreendidos com a imprevisibilidade dos movimentos dos braços em torno do corpo, por trás da cabeça, na anca, enquanto os ombros executam movimentos de rotação.

¹¹⁷ Outro gênero que pode ser descrito da mesma forma é a dança do Frevo de Pernambuco.

O Colá/Kola é um processo polissêmico, e como podemos ver, diversifica-se até na forma de escrever (vide MIGUEL, 2010; 2016; LOPES, 2017; QUEIROZ, 2019). Trata-se de uma prática multi expressiva que se manifesta na trajetória de um cortejo. Sendo uma trajetória, deve ser concebido, levando em consideração, os respectivos momentos e etapas. E o mais importante, com o conhecimento da natureza das relações estabelecidas entre as partes. Esta prática performativa é constituída pelos elementos musicais: o vocal e o percussivo; e pelo elemento dinâmico: a dança, através da expressão corporal e o uso dado aos artefatos. Estes elementos são interdependentes e se inter-relacionam durante todo o processo. O seu percurso é polissêmico e não dicotômico. E neste caso, o Kola, sendo também parte processo vocal, percussivo e dançante, deve ser representado como um trajeto, um ciclo: música e dança que emanam de uma concertação em torno de um *time cycle*, em detrimento de um *time line* (cf. AGAWU, 1987; ANKU, 1997).

Em Lopes (2017) invoco a ideia de olhar para as festividades em Porto Novo como um processo que é constituído de vários momentos ou etapas com diferentes graus de intensidade e euforia, difíceis de distinguir uns dos outros, mas sobretudo proporcionando uma vantagem significativa a partir de uma perspectiva holística. Como por exemplo, a relação que se estabelece entre as vocalizações (*Oh Sébe! Oh Jon!*), os versos cantados no mesmo ritmo dos tambores (*Oh Jon Colá né mim, p'am podê colá nó bô/Oh Jon Colá per riba, per bóxe é ne de bô conta*)¹¹⁸, com a dança do Kola (a umbigada) e as exclamações (*Hi hi hi hi! Hi hi, Oh Sébe!*).

Argumento que, as palavras faladas ou cantadas no início da dança de Kola, fazem parte da interação das coladeiras com os tamboreiros, os quais no início, ainda estão experimentando as *nuances* do ritmo emergente (mencionado acima). Ao longo da *toca*, os versos das coladeiras vão se esvaziando e somente permanecem as exclamações, as interjeições e os gritos. Estas transformações durante o processo traduzem um trajeto no qual a sensação de euforia e a persistência coexistem: “a agência se concretiza em estética” (p. 92). Ou seja, Kola San Jon é uma prática polissêmica, porque o termo Kola significa cantar, declamar, vocalizar em uma etapa do processo. Entretanto, quando o som resultante dos tambores se estabelece, e a dança do Kola se intensifica, os versos se transformam em exclamações, interjeições etc., o significado de Kola se transforma também no processo. Um processo, lúdico e musical que leva

¹¹⁸ Oh Sabe! Oh João! Oh João cola em mim para que eu possa colar em você/Oh João cola por cima, porque por baixo não é da sua conta.

à uma estafa prazerosa. Ao rufar dos tambores e ao ritmo dos corpos. Ao sorrir, ao arfar e ao suar!

Como anteriormente constatado por Miguel (2010; 2016), Queiroz (2019), o cortejo segue por várias ruas do bairro e no seu roteiro agrega cada vez mais pessoas. Efetua paradas simbólicas em pontos estratégicos onde normalmente a performance é reforçada. A Lieve em entrevista me confidenciou que o Sr. Jacinto Pires, um imigrante natural de São Vicente, foi quem “alinhavou” aquele primeiro trajeto feito em 1991. Cada parada, cada pausa carrega(va) um significado. Eventualmente o trajeto pode sofrer alguns desvios imprevistos, mas na sequência, geralmente o grupo retoma o seu roteiro.

Assim, em 2017 o cortejo efetuou paradas estratégicas: na Rua do Moinho próximo ao grafitti que retrata o rosto de um jovem chamado Roberto, vítima fatal da violência urbana; cafés e restaurantes (de antigos imigrantes) que continuam sendo geridos pela família, como foi a parada dos tamboreiros na frente do restaurante *A Africana*; nos edifícios onde funcionam os serviços da ACMJ, como o GIP; junto à sede da Associação de Solidariedade Social do Alto da Cova da Moura (o Clube Desportivo mencionado no capítulo 1); na Rua São Tomé e Príncipe, na frente da Sede da Associação dos Moradores; na Praça Eduardo Pontes em Damaia; no largo a frente do Velho Moinho (ruínas preservadas no interior do bairro); na frente da antiga E.B.I (escola de ensino básico integrado); na Rua Principal; na Rua 8 de Dezembro a frente do bar restaurante *Pérola Negra*, no Largo Santa Filomena, na Rua São Francisco Xavier e, de volta à Travessa do Moinho. Ali no pátio, os tambores reverberaram ainda por um bom momento, as coladeiras dançaram até cansar. Mais tarde, enquanto recuperávamos as forças – despendidas durante as quase quatro horas acompanhando o cortejo, a dançar e a tocar tambor pelo bairro – comendo a cachupa solidária, o grupo Finka Pé fez uma memorável atuação de batuko

Miguel (2016, p. 142) ratifica que durante o cortejo existem alguns pontos de repouso, onde normalmente: o comandante e a tripulação do “navio pirata” (o cortejo) reclamam alimentos, bebidas e “mantimentos”, enquanto homenageiam pessoas e acontecimentos particulares; o cortejo promove ou dá visibilidade a alguma atividade; reivindica as questões concernentes aos moradores e ao bairro. Segundo a autora, e aqui concordo plenamente com o seu argumento, o percurso é sinuoso e evidentemente demonstra a intenção de não omitir nenhum quarteirão do bairro, no qual imigrantes de diferentes origens vivem. Através de uma perspectiva “*bird’s eye view*” na página eletrônica do Google *Earth Web* é possível perceber que existem fronteiras físicas (muros, cercas, declives íngremes sem infraestruturas de mobilidade), principalmente ao oeste do bairro, enquanto no outro extremo o bairro é

contornado pela Avenida da República. Nesta área, o casario do bairro parece aglomerado de frente para a avenida. Aqui, as fronteiras são permeadas por ruas de acesso ao bairro e, entre estas, becos e travessas de difícil acesso. Neste sentido, o percurso do cortejo evidencia o uso do espaço, bem como a delimitação das fronteiras físicas impostas ao bairro.

Queiroz (2019, p. 178), por sua vez, defende que em Portugal o Kola San Jon “perde parte do seu essencialismo ou da sua suposta *autenticidade* ganhando uma dimensão híbrida”. Se refere ao processo de desterritorialização das ilhas de Cabo Verde e de reterritorialização nas ruas do Bairro da Cova da Moura, na periferia de Lisboa. A autora entende a celebração anual das festividades do ciclo junino como um processo fundamental na construção e amplificação do fenómeno de “globalização de culturas” (citando CANCLINI, 1997, especialmente ao caso latino-americano). Na medida em que as festividades são realizadas pelos imigrantes de origem africana (de maioria cabo-verdiana) e os afrodescendentes em Cova da Moura ¹¹⁹. Refira-se aqui ao cortejo do grupo de Kola San Jon na véspera de Santo António, pela baixa lisboeta, pelo Largo da Sé, próximo à Igreja de Santo António de Lisboa, e a ceia na Mouraria. Para além destas festividades, o grupo também participa em outras datas, em outros espaços, outros países, em salas de espetáculo, eventos académicos, e até mesmo, no cinema mediante convite e pagamento de cachê, ou a partir de propostas de atuação. Na mesma senda, a autora menciona como exemplo o Projeto *Sabura* e a sua potencialidade de *mercantilização da cultura*, subjacente ao próprio conceito “Sabura – África Aqui Tão Perto”, bem como a preocupação com o trajar, notado anteriormente por Miguel (2010) ¹²⁰.

Em nota de rodapé, a autora comenta que a questão do traje foi algo que encontrou também no arquipélago. Durante a pesquisa de mestrado, desenvolvi uma análise em torno desta questão. O grupo de Colá Son Jon Botafogo de R^a Corujinha, o qual foi contemplado na pesquisa entre 2013 e 2014, não era um grupo tradicional de Colá Son Jon. Era antes um grupo de jovens moradores de um bairro periférico da cidade do Porto Novo que se organizam de acordo com um calendário anual e providenciam a animação cultural do bairro, realizando gincanas e feiras de verão, competições desportivas e naquele ano de 2014, participaram a noite

¹¹⁹ Nota-se que atualmente o bairro, além de receber outras nacionalidades africanas que não se incluem nos PALOP, também recebe brasileiros, ucranianos, indianos etc.

¹²⁰ Segundo Queiroz, “atualmente, as mulheres envergam saia azul (com ou sem *leggings* azuis por baixo) e t-shirt com o logotipo da ACMJ e a referência ao “Kola San Jon / Património Cultural Imaterial”, tal como os homens, que aparentemente são menos rigorosos no trajar, mas aos quais se solicita que envergarem a referida t-shirt branca com o logotipo da Associação e a referência ao “Kola San Jon/PCI”. O capitão ou a capitã enverga calça e camisa branca com galões e um boné” (2019, p. 178).

de romarias durante as festividades de Colá Son Jon de Porto Novo. O grupo de tamboreiros que participou das festas, junto com o grupo Bota Fogo, naquela noite foi premiado como o melhor (vide LOPES, 2017).

Com relação ao traje, nas festividades em Santo Antão tem aparecido empresas intrusas (os exemplos mais visíveis as duas empresas de telecomunicações do mercado cabo-verdiano – T Mais e CV Móvel), que oferecem camisetas (*T-shirts*) aos tamboreiros e aos integrantes dos grupos e interferem de forma tendenciosa na paisagem da festividade. Um exemplo pertinente seria a fotografia que foi transformada na capa do livro *Tamboreiros da Ilha das Montanhas*, na qual o então vereador de cultura do município aparece tocando tambor no meio de outros tamboreiros com a mesma camiseta azul, no largo da Ribeira de Igreja, após a peregrinação do dia 23 de junho. Naquele ano de 2014, o grupo pesquisado realizou várias reuniões, algumas das quais eu tive a oportunidade de participar, onde as discussões sobre adotar um traje padronizado, ou livre geravam discussões bastante animadas (*ibid.*).

Contudo, na noite de romarias, em Porto Novo (os desfiles de Son Jon), para além de um ou outro personagem mais extravagante, no geral nota-se uma tendência dos homens (jovens e adultos) trajarem camisas brancas, calças e bonés pretos, enquanto as mulheres de saias longas, blusas, xailes e lenços amarrados na cabeça tendem a variar um pouco mais as cores. Contrariamente ao que Queiroz (*ibid.*) sugere em Cova da Moura onde os homens tendem a ser menos rigorosos quanto ao traje, e é-lhes solicitado usar a camiseta com o logotipo do Kola San Son – PCI e o boné azul da ACMJ.

A preocupação com o traje dos participantes do cortejo, sempre esteve a cargo do próprio indivíduo. Em 2014, durante uma entrevista, um notável ator e comediante cabo-verdiano, o César Lélis, mas comumente conhecido pelo nome de um dos seus personagens mais populares “Nhô Lolita”¹²¹, defendeu:

“Nós achamos que não há necessidade de ensaiar, nem fazer coreografias, ou mesmo de trazer o grupo trajando blusas brancas e calças escuras, porque partimos do princípio, e é até por causa disso que trocaram o nome desfile para romaria, para que as pessoas percebam que não é um desfile. Houve anos em que as pessoas traziam carros e atrelados com alegorias, às vezes com pilão e o moinho de milho, ou cozinhavam em cima dos carros. Com toda esta confusão por causa do nome desfile, ficou parecendo como um carnaval. Hoje a ideia principal disso é fazer a passagem do grupo de uma forma espontânea, como se fossem pessoas que estivessem chegando

¹²¹ Nhô Lolita é um personagem da peça “Preço de um Contrabando”. Um pescador que é levado por uma tempestade e todo mundo pensava que havia morrido. Algumas décadas depois ele dá as caras no arquipélago como um emigrante que regressa do estrangeiro. Este personagem é tão famoso que foi transformado em uma alegoria (um andor) durante o desfile do grupo Monte Sossego, no carnaval de 2017. Disponível em <https://mindelinsite.cv/carnaval-dsoncente-na-cidade-do-porto-novo-com-andor-lolita/>

à cidade por ocasião das festas” (César Lélis, ator e brincante, citado em LOPES, 2017, p. 133).

Na realidade, não se trata somente desta tendência padronizante que se vem notando nas últimas décadas, em Porto Novo. Outras questões também têm sido levadas em consideração, tanto pelos membros do grupo, quanto pelos funcionários municipais, e/ou outros agentes interessados nas políticas públicas relativas ao patrimônio cultural: a questão do horário e o tempo do cortejo (do desfile); bem como do número mínimo de pares de coladeiras e tamboreiros para se considerar um grupo regular; a existência de um júri, etc. (*ibid.*, p. 133-37).

Em Cova da Moura, o grupo de Kola San Jon não sofre nenhuma destas pressões, mas eventualmente lida com outros problemas, bem como oportunidades. De acordo com o coordenador do grupo Teodoro Ribeiro, morador do bairro desde 1977, participante efetivo do grupo desde 2007, uma das principais preocupações do grupo é ter condições de cumprir os compromissos anuais:

“Sim, porque temos uma agenda. Mesmo tendo o apoio da ACMJ para contatar os elementos do grupo, na eventualidade de uma apresentação, eu procuro contatar estas pessoas. Às vezes é necessário, por exemplo, pedir a Lieve ou a Niche que contatem uma pessoa específica, para certificar que estes elementos estarão presentes. Contudo, em muitos casos a pessoa fica impossibilitada de comparecer, quase sempre por causa do trabalho” (TEODORO RIBEIRO, em entrevista, março 2019).

Na realidade, esta é a principal razão de haver variação no dia em que a festa acontece todos os anos. Em 2017, dia de São João, 24 de junho caiu em um sábado. Contudo, no ano seguinte foi melhor, porque o dia da festa coincidia perfeitamente com a véspera de São João, quando acontece o *clímax* das festividades que duram em torno de um mês, na cidade do Porto Novo. Essa áurea astrológica no aspecto das datas, de certa forma acaba exercendo influência nos membros do grupo e nos participantes das festividades. E assim, criando possibilidades de vivenciar novos ciclos ¹²².

Desde quando o Kola San Jon foi proposto por um dos elementos da direção em 1991, a festividade teve de ser reinventada pelos praticantes naquele local (vide MIGUEL, 2010; 2016). Gualdina Valério (Dina), moradora do bairro e natural de Santo Antão), no intuito de também dar visibilidade e valorizar as tradições da sua ilha perante o fato de a ACMJ já apoiar a dinamização do grupo de batuko Finka Pé, gênero representativo do patrimônio musical de Santiago (QUEIROZ, 2019, p. 162), propôs a prática do Kola e da *toca* de tambores em cortejo pelas ruas do bairro na disposição de “partilhar a performance”.

¹²² No nosso calendário, o dia 24 de junho cairá novamente em um sábado, no ano de 2023.

Niche, em entrevista, lembra da festa e recorda que chegou a dançar Kola na Expo 98', quando ela se encontrava trabalhando na cozinha do Restaurante Cabo Verde, no evento. Duas amigas foram ter com ela e conseguiram convencê-la de participar naquele dia. Na ocasião, segundo a Niche, o grupo era constituído essencialmente de jovens e adolescentes. Ela viria a se envolver mais com o grupo a partir de 2003. Segundo ela, a festa de Kola nunca foi em um grupo fechado. Em Fonte de Inês (bairro periférico de Mindelo, São Vicente), quando se escutava o tambor, as pessoas se juntavam para dançar Kola. Era natural, era de época. Em Cova da Moura, a festa une as pessoas, na organização, na colocação das bandeirinhas etc. As pessoas arrumam tempo para compartilhar aqueles momentos e realizar aquelas tarefas, de modo que em *djunta mō* (mutirão), faz-se tudo mais rápido. Para ela, a característica mais louvável da festa é que ela é de braços abertos, para todos que queiram festejar no respeito. Todo o trabalho, devido à grande organização e porque, algumas coisas acabam ficando para a última hora, compensam todo o esforço dos membros do grupo e da ACMJ. Menciona que na festa do bairro, participam pessoas de todas as nacionalidades. Todo o mundo é bem-vindo! Também menciona o exemplo da ida a Lisboa e o modo como os turistas seguem o cortejo, dançando, fotografando, enfim, interagindo com os membros do grupo de forma saudável e prazerosa (EUNICE DELGADO, em entrevista, março de 2019).

A prática de Kola San Jon por grupos de migrantes na diáspora cabo-verdiana é um ponto que já foi abordado anteriormente (cf. RODRIGUES, 1997; RIBEIRO, 2000; MIGUEL, 2010; 2016; SARDO, 2013; QUEIROZ, 2019). No entanto, argumentamos que a trajetória do grupo de Kola San Jon de Cova da Moura revela-se específica em si. Um dos fatores que contribuem para a especificidade desta festividade em particular jaz na forma como foram aproveitadas as condições proporcionadas pelo ambiente multiculturalista, durante a década de 1990.

Segundo Miguel Vale de Almeida (2000), entre os finais de 1990 e inícios de 2000, em Portugal o multiculturalismo era um dos artifícios retóricos mais utilizados pelas políticas de identidade. O autor chama atenção para a configuração de um centro de referência cultural autoritário que funciona segundo a lógica assimilacionista, através da tolerância e a integração (das culturas dos imigrantes, por ex.). Não obstante, o autor alerta que devemos ter em mente a correspondência entre as iniciativas multiculturalistas e alguns argumentos dos novos racismos, pois ambos usam perspectivas culturalistas em uma sociedade multicultural dividida em várias subunidades uni culturais, na medida em que a cultura é percebida como uma característica humana virtualmente incrustada nos genes dos indivíduos (p. 199).

Carla Queiroz defende que em Portugal o Kola San Jon perde parte do seu essencialismo ou da sua suposta “autenticidade”, na medida em que ganha uma dimensão híbrida. Neste contexto, a autora admite, concordando com Néstor Canclini, que o conceito de *hibridismo*, diferentemente do *sincretismo*, rompe com a ideia de autenticidade e assenta em um processo multicultural resultante do contato com o “outro” gerando novas culturas, novas representações, novas manifestações, entre as quais pode-se enquadrar o Kola San Jon de Cova da Moura (CANCLINI, 1997 citado em QUEIROZ, 2019, p. 176-177).

Com relação a esta questão não achamos sensato concordar com a ideia de “perda de parte do essencialismo” ou da “autenticidade”. Assim decidimos, pelo mesmo motivo que no início deste capítulo validamos o “momento fundador específico” do Kola San Jon de Cova da Moura, não pela sua suposta “autenticidade”, mas sim, através da identificação das redes de relações estabelecidas entre diferentes atores individuais que agiram, consciente e coletivamente, no seio da comunidade: a tomada de decisão ¹²³ favorável à prática da festa. Argumentamos que as razões que explicam essa tomada de decisão estão relacionadas também com outros contextos, não necessariamente festivos, vividos pelos moradores do bairro de Cova da Moura à época do início da festa, nomeadamente os aspectos econômicos, sociais e culturais das lutas travadas historicamente no seio da ACMJ.

Falamos do contexto trabalhista e da sua informalidade, a banalidade dos acidentes de trabalho naquela época, como afirma Lieve em entrevista: “muitas pessoas morreram, muitos jovens. As empresas não investiam na segurança. Uma questão muito séria”. Nos referimos ainda aos contextos das diferentes formas de segregação: social; educacional; no trabalho; habitacional; nas formas de mobilidade social e empresarial; da cidadania, entre outros casos. Muitos moradores corroboram que durante a década de 1990 e 2000, as pessoas não só tinham receio de preencher o endereço como moradores de Cova da Moura nos formulários para pedido de emprego; matrícula nas escolas e universidades; no serviço de estrangeiros e fronteiras; no hospital, mas também tinham medo do que a polícia podia fazer com elas, caso soubesse que eram moradores do bairro.

¹²³ De acordo com Chukwudi Eze, na realidade, tomamos decisões constantemente. A tomada de decisão é uma tarefa cotidiana, a qual gira em torno de um número de propósitos psicológicos individuais ou socialmente coletivos. O conceito de “tomada de decisão” é simples, embora não seja facilmente implantado. A relevância filosófica do vernacular pode ser notada quando refletimos sobre a própria noção de fazer (*making*). Não se inventa algo do nada. Tampouco, aquele que inventa algo (toma uma decisão) está sempre consciente, ou mesmo tem alguma noção, sobre o “porquê” e “como” deve decidir. De forma similar, mesmo quando “o que” deve ser feito é claro, as consequências da decisão ou da ação nem sempre resultam de acordo com as expectativas (2008, p. 83).

Durante a prática do Kola San Jon, os sujeitos se relacionam através de processos que dão significado às coisas e artefatos de forma a trazê-las para o domínio dos seus eventos. Entretanto, durante o cortejo, somente enquanto aquelas relações e processos são (re)ativados/(r)estabelecidos é que o Kola San Jon pode prover sustentabilidade em si e para os seus integrantes. Portanto, da mesma forma como deveríamos questionar: por que, há pelo menos cento e cinquenta anos, tambores reverberam durante um mês – noite e dia – na região onde veio a nascer a cidade do Porto Novo? Também devemos indagar sobre as relações que se estabelecem entre os aspectos históricos da festa de Colá Son Jon de Porto Novo com o colonialismo praticado por Portugal em Cabo Verde e outras “posses” em África.

Devemos ainda questionar as relações entre os sucessivos ciclos de fome e as estratégias de sobrevivência concebidas pelos habitantes das ilhas, sem nos descuidar da ausência e negligência do governo colonial português, especialmente nas últimas décadas daquele regime, durante as quais negava ao mundo o conhecimento sobre a situação da população das ilhas sob pretexto de que tais informações minariam a “reputação do império” (MONTEIRO, 2018, p.123).

No clímax do ciclo das festas de Colá/Kolá em Cabo Verde acontece uma peregrinação, na qual o povo toma em seus braços a imagem de São João Batista, e o carregam por vinte e dois quilômetros (dia 23 de junho, das oito às dezessete horas), somente para percorrer o mesmo trajeto e devolvê-la à sua capela de origem, dois dias depois. Neste contexto, devemos também questionar a natureza das relações existentes entre o evento da peregrinação, as *tocas* de tambores, os ciclos de fome, a dança de Colá/Kolá, o tratamento colonial e a resiliência cultural do povo cabo-verdiano?

No que tange a festa de Kola San Jon de Cova da Moura, levamos em consideração os processos de *desterritorialização* das ilhas de Cabo Verde e de *reterritorialização* nas ruas do Bairro da Cova da Moura, na periferia de Lisboa, anualmente em junho por ocasião da celebração de São João Batista. Contudo, como mencionam outros autores, bem como constatei em trabalho de campo, o grupo apresenta-se em outras ocasiões, outras ruas, outros espaços, países, em salas de espetáculo ou em algum outro local onde é convidado, ou se propõe atuar (QUEIROZ, 2019, p. 178).

É evidente que os contextos históricos, sociais, econômicos, políticos e religiosos que influenciaram no desenvolvimento das festividades em Cabo Verde, são outros que não aqueles que impulsionam a festa de Kola San Jon em Portugal. Contudo, para ser mais claro, as razões

e os contextos que influenciaram a tomada de decisão favorável à festa de Kola San Jon, somente podem ser mais bem compreendidos à luz do desvelamento da noção de “comunidade imigrante cabo-verdiana” em Portugal.

Na realidade, de acordo com Batalha, os cabo-verdianos em Portugal podem ser categorizados de acordo com a “raça”, etnicidade e educação. Fatores que determinam a sua posição social tanto com relação a sociedade portuguesa, como entre eles mesmos. A educação, segundo Batalha, tem sido o fator mais importante na seleção dos indivíduos de origem cabo-verdiana, na medida em que opera de forma objetiva e é também subjetivamente reconhecida como um diferencial pelos sujeitos ¹²⁴ (2008, p. 61).

Nesta esteira, o autor argumenta que os cabo-verdianos, bem como outros imigrantes africanos, estão separados em dois mundos sociais diferentes: o mundo daqueles com um nível relativo de educação superior; e o mundo dos migrantes laborais, com pouca ou nenhuma alfabetização. Aqueles que possuem bom nível de instrução superior pertencem à classe média, ou à classe média alta da sociedade portuguesa. Batalha esclarece que a maioria nasceu e foi educada durante as últimas décadas do colonialismo. Estas pessoas mantiveram a sua nacionalidade portuguesa quando Cabo Verde se tornou independente em 1975 (*ibid.*, p. 62).

O outro mundo social de cabo-verdianos imigrantes em Portugal, segundo a categorização de Luís Batalha, é aquele dos cabo-verdianos que começaram a chegar no país como imigrantes laborais desde 1960. Devido ao seu baixo ou nenhum grau de instrução, foram empregados como operários nas indústrias a baixos salários e privados dos direitos trabalhistas, segregados em casernas nos canteiros de obras, bairros autoconstruídos etc. (BATALHA, 2008, p. 63). Enfim, o perfil dos imigrantes que construíram o bairro Alto da Cova da Moura. Neste contexto, a festa de Kola San Jon de Cova da Moura resulta dos processos históricos, sociais, econômicos, políticos que permearam a vida e traçaram os destinos dos seus integrantes. Estes processos essencialmente de luta e resistência por dignidade e identidade em uma base cotidiana têm sido resilientes por décadas.

No Portugal dos anos 1990, na medida em que os mídia assumem um papel cabal no estabelecimento dos termos do “discurso público”, coloca-se uma ênfase especial ao

¹²⁴ Neste ponto, note-se que durante o período colonialista tardio existia um *corpus* legislativo considerável relativo às teorias de assimilação (TRAJANO FILHO, 1998). Neste contexto, quase quarenta anos após a queda do regime, Miguel Vale de Almeida (2000, p. 199) nos alerta sobre o artifício do multiculturalismo e para a configuração de um centro de referência cultural autoritário que funciona segundo a lógica assimilacionista, através da tolerância e a integração (das culturas dos imigrantes, por ex.).

reconhecimento da periferia (especialmente na área metropolitana de Lisboa) em estudos inéditos sobre a habitação, a imigração e grupos minorizados. Estas questões, ainda que tardiamente, começam a ganhar visibilidade no também contexto político. Começam a surgir instituições e movimentos que vão contribuir para o alargamento da área de estudos e o restabelecimento do debate sobre o racismo no campo da Antropologia em torno do colonialismo, luso-tropicalismo e racismo (ALVES, 2013, p. 37).

Por sua vez, como mencionado anteriormente em Fikes (2009, p. 17), em meados de 1990, o advento dos cartões de crédito e débito era sustentado pelo perfil do governo que se propunha a gerenciar a normatividade da emergente classe média. Estas “regalias” eram estendidas a quase todos os cidadãos e migrantes documentados com emprego garantido. A filosofia de governação então nutria ideias de progresso nacional através da transformação dos hábitos. De acordo com a autora, nos últimos anos da década de 1990, o patrocínio de eventos da cultura africana por parte dos municípios procurava transmitir uma ideia de respeito à diversidade por parte dos portugueses. A realização de festivais ao nível local envolvendo a culinária, a música, a dança, o vestuário etc., dos Países Africanos de Língua Oficial Portuguesa (PALOP), bem como a realização de festas tradicionais estava relacionada a uma agenda da diversidade (não da nação), enquanto em simultâneo o Estado transmitia uma agenda nacional progressista. Nesta esteira, o racismo em Portugal, por exemplo, era comparado com aquele manifesto em outros países ricos da União Europeia, postulando o problema do racismo como um sinal local da modernidade. O imaginário dos conflitos raciais está perversamente relacionado com a urbanidade, a intervenção do estado liberal e assim, com a modernidade e o desenvolvimento.

A prática do Kola San Jon surge em Cova da Moura no âmbito da Associação Cultural Moinho da Juventude, dois anos antes da publicação da pesquisa etnográfica sobre o bairro da Cova da Moura (ANTUNES, 1993, citado em HORTA, 2000, p. 165). Uma abordagem antiética da funcionária municipal, que chega a conclusões equivocadas de um determinismo problemático, em torno das práticas de construção abarracadas e improvisadas por pessoas e famílias nas margens dos grandes centros urbanos. Sem ter a menor noção, por exemplo, destas semelhanças com favelas brasileiras, ou mesmo os *bidonvilles* de portugueses nos arredores de Paris nos anos 1950.

A trajetória do grupo durante quase três décadas é, de certa forma, também a trajetória dos moradores do bairro e o crescimento da associação. A história de um bairro essencialmente de operários da construção civil, de funcionários dos serviços de limpeza pública e privada,

trabalhadores nas fábricas, estaleiros etc. Estes imigrantes, em sua grande parte, não tinham alternativas. No início dos anos 1990, o estado não possuía qualquer política que contemplasse a população imigrante. Não havia soluções, não havia programas de habitação social e nem cooperativas de habitação. Os imigrantes chegavam todos os dias, precisavam de um lugar para ficar, enquanto o município da Amadora não podia (queria?) ajudar.

Na realidade como atesta Horta (2000, p. 218), está elucidado no trabalho dos agentes estatais municipais, as formas como os processos formais e informais, as práticas legais e ilegais estruturavam as intervenções do estado no bairro. De modo que, as relações clientelísticas com os políticos e agentes fiscais minavam as decisões do Gabinete Municipal de Cova da Moura ¹²⁵. Estamos cientes que a ACMJ, por sua vez, surge em um ambiente de dissenso permeado pela Comissão de Moradores e a Câmara Municipal da Amadora, onde se posiciona contrária a esta forma viciada de “representar” as pessoas. Desde o início, segundo Horta, a associação cultural procurou estabelecer uma agenda que constituísse uma base de poder político alternativo na comunidade. A cumplicidade entre os membros da comissão e as autoridades municipais foi (é) severamente criticada. A ACMJ adota estratégias de enfrentamento, resistência e afirmação, de pressão formal e informal (ibid.).

Atualmente, a associação gere o seu orçamento anual, o conselho diretivo presta contas durante a assembleia geral, quando o concelho fiscal avalia o orçamento. Uma das prioridades tem sido o acesso às redes internacionais dos projetos patrocinados pelo Fundo Europeu, ao mesmo tempo é o fator que mais causa dependência. A associação também aprova projetos no âmbito das agências nacionais de financiamento (em 2018, a ACMJ conseguiu ser selecionada no projeto Academias do Conhecimento da Fundação Gulbenkian, o qual está atualmente em andamento).

Nesta esteira, a mobilização dos moradores do bairro em torno de temas de interesse comum, não ocorre somente em eventos pontuais, como: manifestações; festividades; protestos, mas também em simpósios, seminários e formações. A mobilização também acontece através dos pesquisadores em colaboração com os grupos culturais constituídos no seio da associação. Na manutenção de uma agenda permanente de atividades e intervenções em uma variedade de

¹²⁵ De acordo com Horta (2000, p. 216), no início dos anos 1980 o Município de Amadora estabeleceu o Gabinete Municipal no bairro, com o objetivo de recensear a população de moradores e frear a construção ilegal no bairro. O gabinete chegou a ser fechado várias vezes devido aos conflitos. Funcionou até 1992.

eventos que vão desde o âmbito lúdico pedagógico, desportivo e artístico ao do ativismo, da reivindicação formal e da profissionalização.

No caso do Kola San Jon em prática desde 1991, o evento passou por várias transformações ao longo do tempo. Vivenciou altos e baixos, perdas e ganhos ao longo da trajetória. Vários elementos fundadores já se foram (emigraram para outras paragens ou morreram), outros foram sendo absorvidos e adotaram o modo de ser do grupo: “um grupo nada fácil” confidencia Niche (fig. 39).

A etnomusicóloga Ana Miguel, da Universidade de Aveiro, pesquisou esta festividade entre 2008 e 2016 e confere a existência de uma “atividade performativa intensa” desta prática, quer no bairro ou fora dele. Ana Miguel estabeleceu contato com o bairro através do etnomusicólogo Jorge Castro Ribeiro em 2008 (MIGUEL, 2010). Jorge Castro, por sua vez já tinha conhecimento do batuko Finka Pé desde 1992, no Festival Internacional de Teatro de Almada, e consequentemente desenvolveu seu doutoramento em torno do fenómeno do batuko em Portugal (RIBEIRO, 2012).



Figura 40: Integrantes do grupo de Kola San Jon de Cova da Moura posam para uma foto. Domingo 16 de setembro de 2018 na festa de Nossa Senhora da Boa Viagem em Serra das Minas, Sintra-Portugal. Foto: álbum do autor.

Durante a história da prática do Kola San Jon em Cova da Moura é possível assinalar alguns marcos que acabaram por fazer a diferença no processo de consolidação do grupo. Em 1998, o grupo pode participar, junto com o batuko Finka Pé na Expo '98. Em 2007, o grupo foi convidado para participar na filmagem do filme *Fados* do realizador espanhol Carlos Saura. Em 2008, o grupo viajou a Cabo Verde e participou das festividades em Santo Antão e em São

Vicente. Em 2011, o grupo também participou de outro filme, desta vez do cineasta português Rui Simões *Kola San Jon é Festa di Kau Berdi*. No mesmo ano, o grupo viajou para Bomarzo e Ronciglione, na Itália onde participou de uma exposição nacional de arte contemporânea ¹²⁶. A participação anual nas festas de Santo Antônio de Lisboa (desde 2012), a realização do inventário para a inscrição da prática do Kola San Jon como Patrimônio Cultural Imaterial, a posterior publicação no Boletim Oficial da República do resultado favorável em 2013, e a participação nas Marchas Populares de Lisboa por duas vezes, em 2015 e 2016 (MIGUEL, 2016, p. 145). Para além desta agenda, o Moinho também investe esforços na realização de eventos acadêmicos como o Colóquio Kola San Jon – Patrimônio Cultural Imaterial (2014), realizado em Amadora pela ACMJ; o Colóquio Kola San Jon “Cultura Proibida, Patrimônio Estimado” (2015), realizado no Museu Nacional de Etnologia, em Lisboa e em parceria com a ACMJ.

Em última instância, a simbologia do cortejo de Kola San Jon está inscrita em uma caminhada simbólica em torno de um trajeto simbólico e, ao mesmo tempo, físico através da ativação de um dispositivo identitário em prol das reivindicações e da afirmação de identidade cultural (cf. CUBEROS-GALLARDO, 2017). Durante a pesquisa de mestrado na ilha de Santo Antão em Cabo Verde, foram necessárias duas viagens ao campo durante a realização das festividades de modo a ter oportunidade de aproveitar a grande malha de relações e eventos que ocorrem na ocasião. Foi necessário dividir a análise do fenômeno a partir de duas perspectivas, a dos lugares da festa, e a dos momentos da festa. O procedimento foi adotado por duas razões: a primeira, por ser uma festa de romaria onde acontecem muitos eventos, importantes para o escopo daquela pesquisa, em lugares diferentes, era quase impossível apresentar uma descrição linear dos eventos; a segunda razão foi devido à multiplicidade de locais onde os eventos são realizados sobrepondo-se sincronicamente, impossibilitando a pessoa do investigador acompanhar todos os eventos importantes em uma única edição das festas de Colá Son Jon (LOPES, 2017, p. 30).

Além destas duas razões, apontadas acima, persiste o fato de a maioria dos eventos serem tipos de cortejos em marcha, a exemplo: da Entrada ou do Fugido; do casamento à moda antiga; do colá boi; do cortejo de Son Jon; do desfile (ou noite de romaria) de colá Son Jon; da peregrinação do dia 23 e 25 de junho totalizando 44 km; da corrida de cavalos; da corrida de botes e outros eventos de cunho desportivo e de gincanas (vide LOPES, 2017, caps. 1 e 2). O

¹²⁶ II ESPOSIZIONE NAZIONALE DELLE ARTICONTEMPORANEE - Prêmio Centro 2011.

emaranhado de trajetos é tão fantástico quanto a sobreposição dos momentos da festa. Além destes tipos de trajetos, existem outros processos que respeitam ciclos maiores. Estes ciclos estão relacionados em grande parte com o êxodo rural no arquipélago, bem como o fenômeno da emigração cabo-verdiana. As festividades em Santo Antão exercem forças centrípetas nas múltiplas trajetórias destas populações. E este mesmo efeito, também alcança as várias comunidades da diáspora que praticam a festividade no seu país de acolhimento, nomeadamente: Senegal, Portugal, Luxemburgo, Holanda, Estados Unidos (vide RODRIGUES, 1997; LOPES 2015; 2017).

Muitos emigrantes continuam retornando à sua ilha durante as festividades para visitar os familiares, amigos etc. Muitos dos indivíduos entrevistados confirmam a narrativa de voltar à terra, voltar à fonte, de “recarregar as baterias” para enfrentar a rotina no estrangeiro, comer dos sabores da terra e beber da cultura. Através da firmeza das suas convicções podemos perceber uma concepção simbólica da vida mais análoga a uma trajetória, com suas errâncias e itinerâncias, onde a beleza da viagem parece importar mais do que a chegada. A natureza das relações estabelecidas entre os sujeitos da pesquisa (migrantes) com os modos da sua cultura (cabo-verdiana) praticada em um ecúmeno transnacional na contemporaneidade – um mundo de conflitos culturais e racismos, nos remete às noções implícitas nas declarações dos educadores militantes do PAIGC, durante a luta armada: “A luta era feita de caminhadas e marchas, uma constante caminhada”. Autênticos arquivos andantes – *walking archives* (BORGES, 2019, p. 20).

5.7 A dinâmica do trabalho de campo

Durante os dois períodos de trabalho de campo realizados na ACMJ em Cova da Moura, tive a oportunidade de me envolver com a fase de organização e preparação das atividades festivas em diferentes níveis. O período entre 3 e 29 de junho de 2017 corresponde a primeira experiência real com a ACMJ, o grupo de Kola San Jon. Durante aquela temporada tive a oportunidade de acompanhar algumas reuniões, ajudar nas atividades de preparação dos artefatos usados no cortejo, tocar tambor com o grupo de tamboreiros, tocar violão para o grupo inter-geracional e realizar uma viagem ao Baixo Alentejo para participar em um evento cultural como artista, convidado pelo grupo Finka Pé ¹²⁷. Evidentemente tratava-se da primeira imersão

¹²⁷ *Finka Pé. Batuko em Castro Verde, Portugal.* Disponível no endereço: <https://www.youtube.com/watch?v=icsbTjnCvRw>. *Mar Azul (B. Léza) by: Tchida Afrikanu.* Disponível no endereço: <https://www.youtube.com/watch?v=45xsBbIZ710>

no ambiente do bairro, da associação, do grupo de Kola, bem como da sociedade portuguesa, no que tange a sua relação com as populações imigrantes africanas e seus descendentes.

No final do mês de junho de 2017 ao regressar para o Brasil, duas questões inquietavam meus pensamentos (planos): Quando seria possível retornar? Quais seriam as melhores abordagens antropológicas para o melhor engajamento com aquele campo de pesquisa? Com relação a primeira pergunta, aprendi que, mesmo tendo o projeto sido aprovado e avaliado como excelente e recomendado para bolsa sanduiche do CNPq por três relatores distintos, a bolsa sanduiche não foi possível. Por este motivo, procuramos viajar por conta própria. Apostamos em outras propostas.

É evidente que a natureza das relações construídas naquele primeiro mês passado no bairro, frequentando assiduamente o Moinho e o ambiente festivo do grupo de Kola San Jon, permitiu-me aproximar de vários elementos do grupo e da associação. Durante as reuniões fui-me inteirando de como as coisas funcionam no âmbito da associação. Conheci funcionários, membros da direção, voluntários e “os amigos do Moinho” (cf. QUEIROZ, 2019). Estabeleci contato com pesquisadores, artistas e jovens estagiários de várias nacionalidades (Áustria; Polônia; Itália; Brasil; China; Japão; Cabo Verde; Portugal, todos estes com interesses específicos na cultura e em outros temas relativos às diferentes origens dos moradores de Cova da Moura). E mantive alguns destes contatos através de correio eletrônico com acadêmicos, membros importantes dos grupos, bem como da associação.

O regresso ao campo de pesquisas aconteceu no dia 11 de abril de 2018 e durou até o dia 20 de março de 2019. Desta vez, Constância conseguiu alugar um apartamento na Travessa Henrique Cardoso, Avenida Roma, em Lisboa, no bairro de Alvalade. Próximo à estação de comboios Roma-Areeiro, a menos de vinte minutos da estação S^{ta}. Cruz Damaia. A conexão entre os bairros é bastante tranquila e o horário de circulação diária do comboio é das seis da manhã até uma hora da madrugada.

Da estação de Santa Cruz Damaia até ACMJ faz-se uma caminhada de pelo menos quinze minutos, incluindo escadarias e ladeiras. O acesso pode ser feito de diversas formas: pela Rua Principal, normalmente a rua com mais movimento de veículos e pessoas, a caminhada é mais exigente, pois a subida é acentuada; outra opção é contornar o bairro pela Avenida da República no sentido leste e aceder a Rua 8 de Dezembro, a qual fica por trás da Santa Casa da

Misericórdia de Amadora. Por esta via, a caminhada exige menos esforços; ainda uma terceira opção, através do acesso à Rua da Ladeira, que por sua vez, nos leva a contornar o bairro no sentido oeste, até à Rua do Moinho, a qual segue em linha reta, sempre subindo, passando pelas ruínas de um velho moinho, até a ACMJ. Costuma-se dizer entre os moradores, ou quando aparece um forasteiro pedindo alguma informação: “todos os caminhos levam ao Moinho”.

Nesta etapa, estava ciente da responsabilidade de escrever sobre o bairro do Alto da Cova da Moura, e como isso implica em várias prerrogativas. Na literatura antropológica nos deparamos com uma diversidade de abordagens a respeito das posturas adotadas pelo pesquisador durante a realização do trabalho de campo. Ou seja, diferentes tipos de relações implicam em diferentes tipos de conhecimento, e por sua vez, a relação específica do investigador com os sujeitos de estudo produz diferentes formas de aceder e reproduzir o conhecimento. Pierre Bourdieu e Jean-Claude Passeron (1970) sugerem que seja interessante a análise das relações de poder na reprodução das diferenças sociais inerentes à estrutura das instituições acadêmicas e nas dinâmicas da sua reprodução (NAVARRO SMITH, 2012, p. 7).

As abordagens contemporâneas no campo da antropologia têm considerado o fato de que os sujeitos de estudo frequentemente demonstram preocupações e interesses diferentes daqueles expressados pelos especialistas nos temas que integram o corpo especializado da literatura acadêmica. Ao mesmo tempo, procuram práticas que priorizam a discussão da utilidade da antropologia para aqueles que são estudados. Neste sentido, segundo Navarro Smith, as lógicas subjacentes às discussões teórico-metodológicas geram certos tipos de abordagens e discussões de acordo com os temas com que se conectam em um momento histórico-espacial determinado (2012, p. 8).

Nesta esteira, durante o processo de construção do campo de pesquisa no bairro Alto da Cova da Moura foram consideradas várias instâncias metodológicas nas quais, o pesquisador se compromete com uma etnografia que busca negociar constantemente os seus conteúdos à luz das contradições enfrentadas durante a execução do projeto. Portanto, durante os períodos que podem ser caracterizados como o processo de trabalho de campo, eu estava ciente da possibilidade de enfrentar os dilemas de perspectiva e representação inerentes ao trabalho etnográfico – desafios já apelidados de *imponderáveis*, cuja ocorrência geralmente coloca em estado de alerta a percepção que nós [investigadores] temos das tradições de percepção e perspectivas do campo antropológico (APPADURAI, 1991).

Nos referimos, como sugere Appadurai, a uma situação similar as paisagens na arte visual, bem como, as variações na situação do observador, e como estes fatores podem afetar os processos e os produtos durante a construção do conhecimento, dependendo da sua influência sobre a percepção do etnógrafo (1991, p. 48).

Esta, por sua vez, não é uma questão nova, como podemos ver na discussão, ainda revigorante, lançada em 1978 pelo antropólogo ganense, professor do Centro de Pesquisa em Desenvolvimento Econômico da Universidade de Michigan-EUA, Maxwell Owusu no texto: “Ethnography of Africa: The Usefulness of the Useless”, no qual ele propõe uma crítica africana à etnografia dos povos africanos. Owusu reconhece à partida que a antropologia, desde a sua emergência como uma disciplina nas últimas décadas do séc. XIX, continua a ser caracterizada, em uma perspectiva científica e, certamente, humanista. Isto advém da sua autoconsciência nos esforços empreendidos para melhorar os seus métodos de coleta, análise, organização, interpretação e apresentação de dados. Isto é, a disciplina continua avaliando criticamente os seus fundamentos metodológicos, teóricos e epistemológicos (OWUSU, 1978, p. 310).

A importância desta discussão para o projeto etnográfico atual fundamenta-se na tradição crítica construída desde a época em que já se problematizava – as questões concernentes à avaliação com referência a ambos os tipos de estudos culturais: os estudos comparativos; e os estudos de caso particulares – os efeitos das suposições, descrições, comparações, interpretações e teorização etnográficas das conexões históricas da antropologia, como uma empresa basicamente europeia, ao serviço do colonialismo euro americano, do imperialismo, ou do neocolonialismo (*ibid.*, p. 311).

Durante aquele debate, segundo o autor, as críticas apontam para as limitações contundentes do empirismo estrutural funcionalista. Neste caso, nos referimos às suposições sobre a homogeneidade cultural, a categoria de isolamento “tribo”, as tendências em torno do equilíbrio da ordem social (a-históricas; anti-históricas; e não-históricas; o foco normativo; as tautologias dados-teoria) e, sobretudo, as perspectivas eurocêntricas ou racistas que não foram capazes de proporcionar uma crítica genuína e cabal sobre a sociedade colonial (*ibidem*).

Portanto, essa incapacidade é denunciada através dos problemas referentes ao controle de qualidade dos dados no trabalho de campo etnográfico. Problemas, segundo Owusu, causados principalmente pela falta de familiaridade com os “vernaculares locais relevantes” (OWUSU, 1978, p. 312; cf. CHUKWUDI EZE, 2008, p. 80-88) das respetivas populações estudadas, o que resulta em erros graves de tradução cultural. Para Owusu, repensar a

antropologia, requer obrigatoriamente repensar o papel das línguas nativas e como o seu desconhecimento reflete no produto do antropólogo (OWUSU, 1978, p. 312; FABIAN, 1983).

O texto de Owusu formula uma crítica ao campo clássico da antropologia africanista da segunda metade do séc. XX. Não obstante, esta questão continua sendo de grande importância, mesmo perante um dos grandes desafios contemporâneos da transnacionalidade, no qual a reprodução da identidade social, territorial e cultural dos grupos (migrantes e descendentes) em permanente transformação é cada vez mais evidente (APPADURAI, 1991, p. 48). No caso de estudo do bairro de Cova da Moura, o aspecto linguístico é de grande importância, na medida em que existe uma comunidade de fala (BUCHOLTZ & HALL, 2004; 2005) que compartilha uma matriz linguística (crioulo [*Kriól*] de Santiago - Cabo Verde). No bairro, o *Kriól* coexiste com o idioma nacional (português), embora seja frequente escutar conversas no português do Brasil, em outros idiomas europeus (espanhol, francês, inglês etc.) e africanos (e.g. wolof, crioulo da Guiné-Bissau e São Tomé e Príncipe).

No caso mais específico do Kola San Jon de Cova da Moura, a questão das variantes linguísticas inerentes ao crioulo de Cabo Verde (Santo Antão, São Vicente e São Nicolau) desempenha um papel central. Este aspecto, geralmente passa despercebido nos trabalhos consultados, por várias razões: os autores não detêm um conhecimento profundo da língua; não são fluentes, como os próprios cabo-verdianos; desconsideram a variedade significativa entre as variantes faladas em cada uma das ilhas do arquipélago; desconsideram o papel das relações de poder e dos processos de construção identitária (e.g. *sampadjudu*, *badiu di dentu* e *badiu di fora*)¹²⁸ inerentes às variantes do crioulo das ilhas e como estas estão relacionadas com a reprodução da festividade na diáspora.

Como sabemos, a festa de Kola San Jon de Cova da Moura não é a única festividade realizada pelos cabo-verdianos na diáspora globalizada, que remete as festas de São João em Cabo Verde (cf. CARLING & BATALHA, 2008; RODRIGUES, 1997). Entretanto, a festa de Kola San Jon de Cova da Moura realizada em Portugal pelos imigrantes africanos, portugueses e, mais recentemente, brasileiros remete-nos a um processo histórico e cultural mais abrangente do que o malfadado processo multicultural que supostamente gera “novas culturas”

¹²⁸ *Badiu* – natural da ilha de Santiago; *badiu di fora* – aquele da ilha de Santiago que é originário do campo, de fora da cidade da Praia, esta pensada como espaço de civilização; *sampadjudu* – termo inicialmente utilizado pelos naturais da ilha de Santiago para identificar os originários da ilha do Fogo que migravam para essa ilha e, posteriormente para denominar aqueles de todas as outras ilhas do arquipélago de Cabo Verde, com excepção de Santiago e Maio. Mais recentemente, o termo se refere mais especificamente aos cabo-verdianos originários das ilhas do Barlavento (cf. OLIVA *et al.*, 2019).

(CANCLINI, 1997). Nos referimos a uma continuidade que pode ser estabelecida entre as festividades praticadas na diáspora e aquelas das ilhas, desde os tempos coloniais até a contemporaneidade. Argumentamos que se os conteúdos da tradição sofrem um esvaziamento ou alteração durante os processos de (des)territorialização, as formas da tradição tendem a manter-se em relativa estabilidade.

Se pensarmos na violência das conquistas, no “mau encontro”, nos diversos processos de tradução e na dívida colonial (JESUS, 2019), percebemos que a ocupação secular interferiu na vida das pessoas que habitavam as regiões invadidas, com o aporte de novos valores e práticas, ao extrair da exploração riqueza nunca redistribuída localmente. Contudo, devemos ter em conta que os regimes coloniais nunca foram monolíticos nem onipresentes (MBEMBE, 1991). Muito menos, houve uma agenda única para a apropriação e exercício do poder. As potências coloniais não formavam um corpo homogêneo. Havia distinções de classe, gênero e de inserção econômica balizando a competição e os conflitos entre seus agentes. Trajano Filho defende que estas tensões refletiam a própria [des]estruturação das diferenças nas metrópoles (TRAJANO FILHO, 2006, p. 14).

Essa desintegração também se assiste nos sujeitos coloniais, sendo as redes de relações que os conectavam tão ou mais complexas do que as dos europeus. Por exemplo, havia camponeses engajados com setores exportadores da economia colonial, migrantes provenientes das áreas rurais para os aglomerados coloniais, jovens cuja maturidade social era mutilada, toda uma dimensão sombria constituída por mestiços culturais e raciais (*ibid.*). Portanto, as posições dos diferentes sujeitos coloniais eram variadas na estrutura de suas comunidades de origem, com inserções e articulações diferenciadas no sistema colonial, operando através de universos sociais concorrentes, entre os quais desenvolvem a capacidade de oferecer uma pluralidade de respostas às demandas da situação colonial sem estarem aprisionados à alternativa binária de colaborar ou resistir (Mbembe 1991, p. 95).

Atualmente, mesmo assumindo que estas festividades foram proibidas no passado colonial, devemos ter em mente que a própria estrutura de dominação se mostrava frágil. Por isto, segundo Trajano Filho (2006), observa-se uma grande inconstância nas formas dos regimes coloniais ao formularem suas políticas da diferença. Hoje, como acontecia durante o regime colonialista, o imigrante africano continua se esforçando para ver seus direitos trabalhistas e de cidadania concretizados.

Historicamente, temos presenciado uma luta de resistência e sobrevivência travada pelos imigrantes africanos nas regiões metropolitanas de Portugal. Uma luta que reclama por uma vida social plena. Neste sentido, as festas de Kolá San Jon de Cova da Moura, ao serem patrimonializadas na contemporaneidade: pelas características que apreendemos a partir das suas formas [música, dança etc.] resilientes; pela sua diversidade nos modos como racionalizam a experiência (CHUKWUDI EZE 2008, p. 1), nos revelam a costura de alianças, a conquista de um espaço social, a luta pelo direito a cidade, a agência dos sujeitos de estudo (os imigrantes, os seus descendentes e a associação historicamente excluídos) desempenhando um importante papel no desenho e reprodução da vida social e política (MBEMBE, 1991).

A imersão no trabalho de campo de pesquisas passa necessariamente pela Associação Cultural Moinho da Juventude. Para todos os efeitos, o processo de construção do campo de pesquisas foi iniciado bem antes da minha chegada ao bairro. Os contatos preestabelecidos com alguns moradores do bairro, membros da associação e com a própria Lieve, bem como as leituras feitas sobre a trajetória da ACMJ ao longo de mais de três décadas foram definindo as condições de contato e o consequente terreno de ação. A articulação no campo de pesquisas foi permeada por vários fatores, sendo o principal: ser de nacionalidade cabo-verdiana. Outras condições como habilidades musicais (tocar o violão e o tambor de Son Jon) foram determinantes para as dinâmicas de observação participante.

Neste contexto, no âmbito do Moinho, foi possível apresentar propostas para todas as faixas etárias. Esta decisão metodológica previa a realização de atividades articuladas com o projeto etnográfico. Assim, para além de acompanhar as reuniões do grupo de Kola San Jon aos Domingos (duas vezes no mês), participar das atividades que acontecem durante o ciclo de preparação para a festa de Kola San Jon (reforma dos adereços e dos artefatos, etc.), também me envolvi com prestações de serviço voluntário abrangendo uma paleta de atividades lúdico e pedagógicas sempre relacionadas com temas culturais da terra dos países de origem: os países africanos de língua oficial portuguesa; o Brasil; outros países da Europa, etc.

Ao integrar o quadro das atividades lúdico-pedagógicas, foram desenvolvidos projetos em conjunto com o Centro Tomkiewicz, em torno da valorização e divulgação das práticas culturais, com as quais os moradores do bairro se identificam. Dentro do âmbito das ações pedagógicas foi submetido um projeto ao edital Academias Gulbenkian 2018-2019, o qual foi aprovado. As atividades se iniciaram no mês de outubro de 2018, no Centro de Atividades e Tempos Livres (CATL) desenvolvendo atividades de iniciação musical, como jogos de

percepção (rítmica e melódica), a apreciação em torno dos estilos da música cabo-verdiana, contação de histórias tradicionais usando recursos musicais e outras técnicas de performance.

Os alunos atendidos pelo CATL chegam à associação depois do horário das aulas. A atividade musical era ofertada para aqueles alunos que não tivessem tarefa de casa para fazer. Era uma atividade livre e priorizava-se o lúdico a partir das sugestões dos próprios alunos. Durante as atividades com o CATL I (entre seis e dez anos de idade aprox.), das 18h00 às 19h00; CATL II (entre os doze e os dezesseis anos de idade) das 19h00 às 20h00, este era um grupo constituído essencialmente de jovens adolescentes Bissau-guineenses, cujos pais e encarregados de educação são moradores do bairro.

Ainda dentro do âmbito do projeto Academias do Conhecimento, apresentei uma proposta ao Jardim de Infância sobre a realização de atividades lúdicas com as crianças. Durante os meses que antecederam as festas de Kola em 2018 realizei um pequeno projeto com o grupo Kolinha, acompanhado pelas educadoras. Foram construídos tambores em papelão, os tambores foram decorados pelas crianças, enfeitamos o navio em uma atividade coletiva. Para tocar os tambores, o Tó Pinto, funcionário do Moinho (o faz-tudo) nos presenteou com baquetas, que ele mesmo fez, proporcionais à dimensão dos tambores de papelão. As crianças aprenderam como segurar um tambor e ensaiaram as primeiras *esporadas*. Durante várias sessões de quarenta e cinco minutos cada, duas vezes por semana, de maio a junho, contamos histórias, cantamos canções, dançamos Kola, sobretudo nos preparamos para o cortejo no sábado dia 23 de junho de 2018.

Depois das férias de verão em julho e agosto de 2018, começou mais um ano letivo em Portugal. O ano letivo de 2018/2019. De acordo com as diretrizes da Gulbenkian o projeto aprovado deveria ser posto em prática ainda no início do ano letivo. Por este motivo, em setembro de 2018, reuni-me com a Albertina Rodrigues (Bitas), educadora e coordenadora do CATL e decidimos agendar o início das atividades em outubro, como aconteceu. Durante este tempo, aprendemos sobre a festa de Kola San Jon, o batuko e o funaná.

Com o Jardim de Infância, após alguns desencontros e resistência por parte de uma educadora as atividades começaram somente em janeiro de 2019 e duraram somente dois meses. Trabalhamos de forma lúdica e performativa o conto do *Bulimundo* e homenageamos a sua imagem no carnaval infantil realizado pelo Jardim em Cova da Moura, no mês de fevereiro. Um dos objetivos deste projeto é prover as educadoras com conteúdo em torno dos contos e lendas de Cabo Verde, mais especificamente sobre o Kola San Jon para a posterior produção de um livro infantil sobre o tema.

Durantes as atividades realizadas com quatro turmas do jardim-de-infância nas quartas e sextas, no período da manhã, as educadoras participaram todo o tempo. Parte das atividades (brincadeiras musicais, contação de histórias etc.) foram realizadas em torno de temas envolvendo os PALOP, os países europeus e o Brasil, em virtude do perfil das crianças atendidas pelo jardim. As educadoras Carmen, Zé, Fátima, Sandra, Mimi e o educador Adélio desempenharam um papel crucial na realização de parte integral das atividades, inclusive, participando de várias delas.

A ACMJ defende e pratica um princípio: “Um outro mundo é possível se a gente quiser”. Neste sentido, a ação solidária; o *junta mōn* promove uma proximidade entre as culturas das gerações como condição necessária para a vinculação. No texto do projeto Academias Gulbenkian de Conhecimento – Metodologias Experimentais: Enquadramento da Atividade da Entidade lê-se:

“O Moinho da Juventude aposta na ligação à cultura dos pais e dos avós como um recurso crucial para a vinculação. Os princípios da cidadania ativa e democrática, o valor da cultura e criatividade orientam o trabalho com as crianças e jovens. Diagnosticando-refletindo-agindo, em sinergia com os moradores e em equipas mistas que envolvem moradores e técnicos académicos (sendo esta, uma dicotomia, entretanto ultrapassada), o Moinho da Juventude lançou no Bairro da Cova da Moura respostas às aspirações e dificuldades identificadas. Consolidou um conjunto de valências de natureza socioeducativa, socio jurídica e de apoio ao emprego e economia local. Apoiou a fundação do Grupo de Batuque Finka Pé e assumiu a realização anual da Festa de Kola San Jon (vide www.matrizpci.dgpc.pt). O seu trabalho inspirou medidas públicas, como a formação de mediadores socioculturais, hoje adotados no SEF e na ACM” (ACMJ; FCG, 2018/2019).

5.8 A diversidade da razão na experiência cultural

Durante este capítulo reiteramos que durante o período de trabalho de campo de pesquisas realizado junto ao grupo de Kola San Jon, no seio da ACMJ, situado no bairro Alto da Cova da Moura, em Portugal nos deparamos com vários desafios. Situações que ofereceram a possibilidade de engajamento em várias atividades e projetos relacionados com o grupo de Kola, como também a um espectro maior considerando os campos de ação da ACMJ: social, econômico e cultural. Em primeiro lugar, a experiência contribuiu para a percepção da complexidade problemática que envolve, pelo menos, duas dimensões: a) as questões práticas inerentes à qualidade de vida dos moradores do bairro e dos membros da associação no dia-a-dia; b) os interesses políticos, sociais e econômicos envolvidos no embasamento dos argumentos intelectuais que giram em torno do tema e das políticas públicas em prol dos imigrantes em Portugal.

Ambas as dimensões, por sua vez, estão relacionadas com os contextos das transformações econômica, política e histórica, os quais acompanham as fases de desenvolvimento e consolidação do bairro, bem como da adesão de Portugal à União Europeia.

De forma similar, estão relacionadas com o fenómeno associativo, cujas abordagens, envolvendo uma diversidade de contextos referentes à imigração africana em Portugal ¹²⁹, são de relevância crucial. Nesta esteira defendemos que a ACMJ esteve, desde a sua origem, comprometida, moral e eticamente, com a tarefa de considerar através da ação coletiva, tanto a diversidade, como as questões sociais e as condições materiais da comunidade.

Em segundo lugar, consideramos o desenvolvimento das capacidades que pautam as ações da ACMJ, a partir da definição das “doze traves-mestras: interculturalidade; comunicação; alegria e boa disposição; gênero; respeito pelas convicções políticas e religiosas; cooperação, empoderamento; respeito pelo meio ambiente; criatividade; persistência; qualidade, eficiência e eficácia e solidariedade” (QUEIROZ, 2019, p. 154). Estas abordagens advêm da necessidade de lidar com questões que envolvem os sentimentos e as emoções individuais e coletivos vividos no seio da comunidade de imigrantes e de moradores do bairro: a necessidade de lidar com “a diversidade da razão na experiência” (CHUKWUDI EZE, 2008, p. 1).

Segundo Chukwudi Eze, o problema da diversidade da razão na experiência pode ser pensado somente através da ideia de identidade. De forma similar, podemos compreender a identidade, mas somente através daquilo que ela não é: a diversidade. Portanto, para este filósofo, a maior dificuldade enfrentada é a “*de pensar a diversidade quando a diversidade em questão é a [diversidade] da razão em si*” (CHUKWUDI EZE, 2008, p. 1, *itálicos no texto original*).

No início deste capítulo refletimos sobre o processo de ocupação e construção do bairro Alto da Cova da Moura, o qual, foi permeado por momentos de tensão e negociação permanentes. Abordamos a questão sobre a transformação dos lugares antes estratégicos em locais de encontro: pontos de sociabilidade com história própria e de importância significativa para a organização social dos moradores do bairro. De modo similar argumentamos que a configuração simbólica do trajeto percorrido anualmente pelo grupo de Kola San Jon de Cova da Moura, pelas ruas e vielas do bairro remete-nos ao “momento fundador específico” da festa em 1991.

O nosso interesse pelo “momento fundador específico” da festa de Kola San Jon de Cova da Moura não está relacionado com nenhum essencialismo em torno da noção de

¹²⁹ A Revista *Migrações*, sob a tutela do Observatório das Migrações, órgão que integra o Alto Comissariado para as Migrações, instituto público que tutela a execução das políticas públicas em matéria de migrações, publicou uma edição dedicada ao “associativismo imigrante” em 2010. O Observatório das Migrações é responsável pela promoção, publicação e lançamento de estudos e organização de conferências para a compreensão dos fenómenos migratórios em Portugal (QUEIROZ, 2019, p. 134).

“autenticidade” das festividades. Antes pelo contrário, interessa-nos a verdadeira natureza mundana e cotidiana das redes de relações estabelecidas entre diferentes atores individuais que agiram, consciente e coletivamente, no seio da comunidade. A natureza resiliente por detrás das razões que alimentam as tomadas de decisão individuais e coletivas em um mundo de conflitos culturais e racismo (CHUKWUDI EZE, 2008).

Durante o questionamento das razões envolvidas nas escolhas feitas pelo grupo de moradores, com o apoio da ACMJ, com relação a prática festiva do Kola San Jon, nos deparamos com o peso legítimo do uso vernacular da razão no exercício da liberdade de acordo com os princípios éticos e morais defendidos pelos sujeitos de estudo, no seu dia a dia. Neste contexto, questionamos as bases sobre as quais as disputas sociais e políticas sobre a noção da diversidade são negociadas nas histórias culturais e pós-coloniais da modernidade e da pós modernidade (*ibid.*, p. 2).

De acordo com Eze, uma das formas que as ciências sociais e humanas (e.g. a antropologia) encontraram para lidar com este problema foi a projeção da ideia da diversidade em conceitos práticos substitutos ou “guarda chuvas”, tais como: multiplicidade, pluralismo ou multiculturalismo. Na ótica do autor, todos estes conceitos, são problemáticos (*ibid.*).

Vejamos, por exemplo, o conceito de multiculturalismo. Acredita-se que este conceito seja sobre a heterogeneidade e, por conseguinte, sobre o problema das identidades múltiplas. Entretanto, o conceito teria sido primeiramente usado para teorizar a ideia da identidade como uma forma de multiplicidade por Theodor Adorno, em seu livro *Negative Dialectics* (1973 [1966]), no qual Adorno argumenta sobre as “questões de verdadeiro interesse para a filosofia”, naquele momento da história como sendo aquelas que “Hegel, ao concordar com a tradição, expressou desinteresse” nomeadamente, “a não conceitualidade, a individualidade e a particularidade” (citado em CHUKWUDI EZE, 2008, p. 1).

Miguel Vale de Almeida, por sua vez, denuncia o multiculturalismo como um artifício retórico usado pelas políticas de identidade em contextos pós-coloniais. Segundo Almeida (2000), as ideias dominantes do multiculturalismo pressupõem um centro de referência de autoridade que trabalha a lógica assimilacionista à luz de noções como tolerância e integração. Nesta esteira, cita Teresa Fradique a partir da constatação de uma associação entre etnia, desigualdade social e cultura, a qual, pensa as minorias étnicas como “uma espécie de ‘nova classe cultural’, tornada homogênea exatamente a partir de uma mistura pouco clara dessas três categorias [etnia, desigualdade social e raça] e criada, sociológica e politicamente, para gerir as novas configurações inerentes às sociedades pós-coloniais” (FRADIQUE, 1998 citado em ALMEIDA, 2000, p. 199).

Com efeito, a antropologia contemporânea se depara com a crítica pós-moderna, a qual tem sido definida a partir de três frentes, cada vez mais contestadas: gênero, raça e classe. Uma tríade cujas formas e afinidades internas tem apresentado profundas contradições no aspecto da articulação, como alertam Almeida (2000), Chukwudi Eze (2008), Boaventura de Sousa Santos (2019). Este último, em um artigo de intervenção política, recentemente publicado na página eletrônica “Outras Palavras: Jornalismo de Profundidade e Pós-Capitalismo” alertou para a articulação desigual que decorre dos conflitos estruturais atuais, ou seja, dos três modos de dominação moderna: o capitalismo; o colonialismo; e o hétero-patriarcado.

Boaventura de Sousa Santos defende que enquanto estes três modos de dominação moderna atuam articuladamente, a resistência contra eles é fragmentada e problemática: movimentos anticapitalistas têm-se mostrado racistas e sexistas; movimentos antirracistas têm sido pró capitalistas e sexistas; e movimentos feministas têm sido muitas vezes pró capitalistas e racistas (*ibid.*).

Chukwudi Eze, por sua vez, alerta sobre a probabilidade das dificuldades envolvidas na problemática da desarticulação da tríade – gênero, raça e classe – favorecerem o ambiente político reacionário crescente, no qual muitos críticos acreditam, ao extremo, que a diversidade não é mais do que uma ideologia: uma ideia fixa que tem sido usada por intelectuais e pela sociedade em geral para licenciar “a degradação dos valores comuns” (2008, p. 2).

Com efeito, como temos notado nestes últimos anos, o levante das forças de direita e da extrema direita em vários países da Europa, nos EUA e, mais recentemente, no Brasil propala um discurso que prevê a continuidade da dominação a partir de um senso comum capitalista, racista e sexista, incessantemente reproduzido por grande parte da opinião pública e pelas redes sociais. Alguns advogados desta perspectiva sobre a identidade da diversidade raramente escondem a aversão, seja pelos discursos acadêmicos do multiculturalismo, ou por quaisquer práticas políticas multiculturais ¹³⁰ (CHUKWUDI EZE, 2008, p. 2; BOAVENTURA DE SOUSA SANTOS, 2010; 2019).

Ora, certamente consideramos as críticas mencionadas acima. Não obstante, insistimos no fato que as festas de *Colá Son Jon Bétista* (Kola San Jon) constituem uma das manifestações

¹³⁰ Note-se que em Portugal, os debates e a discussão pública sobre o tema “racismo”, bem como, o movimento antirracista e as manifestações culturais ligadas a uma presença africana, sobretudo na área metropolitana de Lisboa, são inaugurados a partir dos anos 1990. Durante as três décadas que se seguiram, como atesta Sílvia Maeso (2018), os processos de combate ao racismo nos contextos europeus continuam interrelacionados com a prevalência das narrativas da Europa histórica. Narrativas que procuram acomodar o racismo na própria narração da identidade ocidental (*the true racist*), de modo que aquele, embora possa ser uma ocorrência comprovadamente condenável, não interfere na operação normal das instituições, nem corrompe “a performatividade da democracia como uma conquista da excepcionalidade ocidental” (p. 865-866).

culturais tradicionais cabo-verdianas (e.g. batuko, tabanca etc.) concebidas como opções decoloniais ¹³¹. A prática da festividade surge durante um contexto histórico colonial que possibilitou o encontro de línguas e saberes dos povos africanos escravizados, agrupados na língua, religião e administração imperial europeias a partir dos finais do século XV (cf. MIGNOLO, 2008, p. 292).

A diversidade das *tocas* de tambores e dos ritmos dos corpos, gravada na memória e incorporada a cada ciclo festivo de geração em geração resistiu contra a marginalização sociopolítica. A esta marginalização foram sujeitos os tamboreiros, as coladeiras, os artefatos e os modos de fazer. Este viés característico aparece em vários relatos dos membros do clero, funcionários da Coroa e, no século XX, funcionários da República e agentes da censura ao serviço do colonialismo tardio do Estado Novo. De modo similar, as formas da tradição têm resistido, enquanto se alimentam da luta permanente de resistência às condições climáticas adversas, à escassez crónica da chuva e dos ciclos de inanição e mortandade que atingiram a população cabo-verdiana até meados do século XX. Este aspecto, por sua vez, é estruturante do processo de emigração iniciado desde o séc. XVIII, o qual molda profundamente a construção da identidade nacional cabo-verdiana.

Carling e Batalha (2008) afirmam que os imigrantes cabo-verdianos geralmente são confundidos com outros grupos originários de outras regiões da África e das Américas Central e Latina. Acontece nos EUA, nos países baixos e no norte da Europa. Na sua perspectiva, isso acontece porque os imigrantes cabo-verdianos são um grupo difícil de mapear na maioria dos lugares onde se estabelecem (p. 13). Curiosamente, em Portugal, um país que entrou recentemente para o “clube” europeu dos países que recebem imigrantes de várias partes do mundo globalizado, a população imigrante cabo-verdiana foi considerada maioria entre os grupos migrantes no país, até 2006.

A festa de Kola San Jon de Cova da Moura é praticada desde 1991. Foi inscrita como Patrimônio Cultural Imaterial em 2013. Em Portugal é reconhecida como uma festividade nacional de matriz cabo-verdiana praticada por imigrantes de origem africana e brasileira, como também, por cidadãos nacionais. Entre os meses de maio e junho acontecem os três cortejos mais importantes do ano. No sábado mais próximo ao 3 de maio (dia de S^{ta}. Cruz), na noite do dia 12 de junho (Santo Antônio de Lisboa) e no sábado mais próximo ao dia 24 de junho (dia

¹³¹ Na perspectiva de Walter Mignolo, os Candomblés, a Santería, o Vodou, o Rastafari, a Capoeira seriam manifestações que emergiram no pensamento e no fazer decolonial verdadeiro (2008, p. 298).

de São João). Para além destes eventos, o grupo de Kola San Jon sediado na ACMJ, constituído na sua maioria por imigrantes cabo-verdianos e seus descendentes, atende a uma agenda variada que acontece de acordo com um calendário anual.

Como vimos anteriormente, a forma do grupo é aberta. Ou seja, funciona a partir da atuação coordenada de três coordenadores (Lieve, Niche e Teodoro) em sintonia com o conselho diretivo da associação. O grupo realiza reuniões bimensais abertas ao público de moradores do bairro, ou mesmo de outros bairros que se identificam com a tradição e queiram participar. O lema é nunca excluir alguém que demonstre intenção de participar.

Em essência, este princípio lida com outra noção de diversidade. Uma concepção removida das atuais contestações políticas e culturais do termo, através da qual, podemos compreender o processo de identidade. A diversidade segundo esta perspectiva afirma Chukwudi Eze: “toma como foco o *ato* de pensar” (2008, p. 1, *itálico no original*). Um ato consciente no qual a diversidade da razão (na experiência) coloca um problema peculiar para qualquer identidade que deseja “se constituir legitimamente como uma singularidade histórica” (*ibid.*). A festa de Kola está necessariamente inscrita em um trajeto, que por sua vez simboliza um processo. Segundo os membros do próprio grupo, um processo que conta sobre um momento da história recente de Portugal: os desafios enfrentados pelos imigrantes cabo-verdianos e seus descendentes (cidadãos portugueses) na construção de um lugar sociocultural entre uma multiplicidade de categorizações étnicas, raciais e nacionais, geralmente, não amistosas.

Portanto, as “lutas” travadas pela prática do Kola San Jon ao longo de quase três décadas seja pelos seus membros mais assíduos – seja através da associação, na realização de eventos (simpósios e colóquios), nas viagens internacionais, na participação de filmes e documentários premiados, etc. – não se atém aos interesses sociais e políticos específicos que orientam certos argumentos intelectuais. De acordo com a experiência do campo de pesquisas, das leituras, conversas e entrevistas geralmente constatamos nos sujeitos a atitude de busca de compreensão das condições que geram as posições de conflito, de pobreza, de abandono civil e político nas sociedades capitalistas contemporâneas.

Ao mesmo tempo em que as festas de Kola podem ser concebidas como uma arena para análise crítica das relações de gênero (a presença de tamboreiras nas *tocas* e as dificuldades, honestas e desonestas, impostas pelos tamboreiros; as questões do machismo e do assédio etc.), também serve para pensar as relações de classe (por ex. com relação à inversão dos valores

sobre quem pratica a festa hoje, e como ela é vivenciada socialmente em Cabo Verde e a reputação que as festas tinham entre os anos 1970 e finais de 1990) a noção de que “mulheres direitas” não deveriam *colá*. A própria Niche menciona que, quando jovem, sua mãe censurava o seu gosto pelas festas de Kola San Jon.

Finalmente, podemos pensar as festas como um ato simbólico da resistência cotidiana ao regime colonial, à carência de chuva e das características “duras” da vida rural, seja na lida da agricultura ou da pecuária. Como argumentamos anteriormente, não podemos estranhar o fato de que os tambores sejam de origem europeia, enquanto a linguagem rítmica que falam seja africana. O levante do ritmo emergente e o engajamento dos tamboreiros no ritmo resultante, reverberante e possante dos tambores de Son Jon são caraterísticos ao que Willie Anku denomina de princípios estruturais do ritmo percussivo do oeste africano (cf. ANKU, 1997).

6 PATRIMÔNIO CULTURAL IMATERIAL: A EMERGÊNCIA DO IMATERIAL ENTRE AS RESSONÂNCIAS LOCAIS E GLOBAIS

6.1 O Patrimônio Cultural Imaterial na Agenda Pública.

A transição da ideia de patrimônio artístico e cultural, como sinônimo de prestígio da esfera privada para a pública foi possível através do ideário desencadeado na Revolução Francesa, como aspiração não mais exclusiva da nobreza, mas sim de uma nação: o conjunto de cidadãos. Assim desenvolve-se entre os europeus a noção de bem comum, concebida a partir da ideia de que alguns bens formam a riqueza material e moral do conjunto da nação. Assim, segundo Regina Abreu (2009, p. 35), no período pós-revolucionário, as obras de arte, castelos, prédios e paisagens formam um arsenal de bens a ser preservado para um conjunto maior de pessoas. A autora frisa que a emergência da noção do patrimônio ¹³², como bem coletivo ao sentimento nacional, acontece através de uma perspectiva histórica e, a partir de um sentimento de perda.

Foi somente depois da segunda guerra mundial do século XX, que o moderno conceito antropológico de cultura ¹³³ – aquele que coloca a ênfase nas relações sociais e nas relações simbólicas, defende o respeito por todas as culturas, sem implicar em hierarquia (teoricamente) – e as noções de diversidade, inclusive aquelas em contextos nacionais, como também, uma noção de cultura representada por bens materiais e imateriais (ABREU, 2009, p. 36) ganham terreno em discussões, nas quais se inscreve a própria criação da UNESCO (as primeiras reuniões foram convocadas em 16 de novembro de 1945, em Londres. A constituição da UNESCO entrou em vigor com o depósito da vigésima ratificação por um estado membro em 4 de novembro de 1946).

Ao destacar a vertente universalista da noção de patrimônio da humanidade, a UNESCO propõe a criação de mecanismos capazes de colocar em relação as várias culturas nacionais. Assim o conceito antropológico de cultura contrapõe-se às tendências racistas que haviam provocado o conflito que acabara de acontecer. Neste sentido a autora infere que o novo

¹³² Segundo a autora, Victor Hugo teria escrito um artigo sobre a preservação do patrimônio histórico, enunciando uma lei moral que começou a ser formulada sobre o patrimônio a ser salvaguardado para todos os membros da comunidade nacional (*ibid.*).

¹³³ Para uma discussão em torno do conceito antropológico contemporâneo de cultura, favor consultar Clifford & Marcus (1986); Abu-Lughod (1991); Brumann (1999); Carneiro da Cunha (2009).

conceito de cultura funcionou como um antídoto aos conflitos entre os povos (ABREU, 2009, p. 36).

Não obstante as circunstâncias apocalípticas pelas quais assistiu-se o desfecho da guerra de 1941-45, o Japão foi o país pioneiro no lançamento das bases para documentação e preservação do patrimônio cultural (a lei para a Proteção de Propriedades Culturais de 1950), iniciativa que também seria adotada posteriormente pela Coreia do Sul em 1962 (REES, 2012, p. 3).

No ocidente, somente a partir da década de 70, quando se presenciava o fim do que restava do período colonial, e também, o emergir do chamado terceiro setor, com a sociedade civil, em diferentes pontos do planeta, os processos e práticas culturais começam lentamente a ser vistos como bens patrimoniais em si. Esta percepção emana da prática de preservação oriunda de países asiáticos, africanos e sul-americanos (do chamado Terceiro Mundo), cujo patrimônio, em grande parte, é constituído de criações populares anônimas, não tão importantes em si por sua materialidade, mas pelo fato de serem expressões de conhecimentos, práticas e processos culturais, bem como de um modo específico de relacionamento com o meio ambiente (SANT'ANNA, 2009, p.52).

Em julho de 1972, Amílcar Lopes Cabral apresentou um estudo na sede da UNESCO em Paris durante um encontro intitulado “O Conceito de Raça, Identidade e Dignidade”. Ele seria assassinado seis meses mais tarde, a 20 de janeiro de 1973. Dez meses depois, a *UNESCO Courier* publicou o artigo: “O papel da Cultura na Luta de Libertação” (CABRAL, 1973).

Neste artigo, Cabral fala “da volta às origens” como sendo a ignição da resposta às injustiças perpetradas pelos postos avançados coloniais da ordem mundial capitalista. E condena as classes médias urbanas e a elite colonial ao “drama social e cultural”, enquanto define “a luta do povo pela libertação como uma guerra cultural”. Segundo Cabral, aquilo que foi atacado pelo sistema de dominação estrangeira é a própria forma de vida do povo. Neste sentido, ele denuncia o colonialismo como um processo gigantesco de hegemonia cultural e reivindica a cultura como “o fundamento mesmo do movimento da libertação” (CABRAL 1973).

O antropólogo Marshall Sahlins, em um artigo no qual refuta as críticas ao conceito de cultura, nomeadamente a identificação pós modernista da “cultura” com o colonialismo e o imperialismo, sugere que a globalização tem gerado uma diversidade de formas e conteúdos culturais historicamente sem precedentes. Segundo Sahlins, Cabral acreditava que ao

restabelecer o controle do povo sobre a sua própria existência, a luta pela libertação restauraria a historicidade da cultura. O povo libertando-se do jugo estrangeiro e retomando os caminhos ascendentes de sua própria cultura, viveria a luta como um ato cultural. O autor reitera que Cabral foi um dos primeiros a falar do papel da cultura na luta colonial (CABRAL 1973a citado em SAHLINS, 1997, p. 130).

A Convenção do Patrimônio Mundial, Cultural e Natural foi aprovada pela UNESCO, em novembro 1972. Pouco meses depois da intervenção de Amílcar Cabral, países do Terceiro Mundo reivindicaram a realização de estudos para a proposição, em nível internacional, de um instrumento de proteção às manifestações populares de valor cultural (SANT'ANNA, 2009: 53). Em abril de 1973, o Ministro das Relações Exteriores e da Religião do regime ditatorial de Hugo Banzer na Bolívia enviou uma carta ao diretor geral da UNESCO. O regime político de onde se originou a carta havia subido ao poder através de um golpe de estado em 1971. O novo regime banuiu os partidos da oposição e os sindicatos, e fechou as universidades. Segundo Hafstein (2013, p. 2), os Aymara e os Quechua viviam em uma pobreza abjeta depois que suas terras foram confiscadas e suas identidades negadas. Enquanto a junta comemorava as expressões da sua cultura, apropriando-se dela e transformando-a na cultura nacional do povo boliviano. O espetáculo folclórico, a atração preferida das ditaduras – seja da Espanha de Franco, do Portugal de Salazar, do Chile de Pinochet – também teve sua época de ouro durante a ditadura de Banzer na Bolívia.

Hafstein denuncia a opressão oculta, mas real, dos povos indígenas na Bolívia daquela época, por trás dos esforços do governo boliviano em proteger uma canção andina tradicional – canção de resistência. Contudo, na esteira de Hafstein, histórias como essas nos ensinam para além dos fluxos culturais transnacionais. Permitem-nos compreender a inserção das tradições populares na agenda internacional, mas sobretudo, como grupos hegemônicos colonizam seus próprios países utilizando estas mesmas tradições populares para formar os sujeitos do Estado (*ibid.*, p. 3).

Neste sentido, procurei derramar alguma luz sobre a reivindicação protagonizada pelos países do Terceiro Mundo – quando se presenciava a agonia de uma forma específica de colonialismo – com respeito à realização de estudos para a proposição, em nível internacional, de um instrumento de proteção às manifestações populares de valor cultural. Seguiria então um período de três décadas de lutas e conquistas em prol da consolidação da Convenção Internacional para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial de 2003.

6.2 A Convenção da UNESCO de 2003

Nos derradeiros anos do século XX, segundo a antropóloga japonesa, representante do Programa para Patrimônio Cultural Imaterial da UNESCO, Dra. Noriko Aikawa (2004), foi criado o programa das Obras-Primas do Patrimônio Oral da Humanidade (1997), o qual evoluiu para as Listas de Proclamação das Obras-Primas do Patrimônio Oral e Intangível da Humanidade (2001, 2003 e 2005, respetivamente). Tratava-se de uma seleta Declaração de Obras-Primas, para a qual cada país só podia, de dois em dois anos, apresentar uma única candidatura, necessariamente apoiada em dossiê, incluindo gravações profissionais em áudio e vídeo, para a confecção dos quais o custo era relativamente alto (SANDRONI, 2005).

Esta famosa lista das 90 Obras-primas do Patrimônio Oral e Imaterial da Humanidade (2001-2005) proclamadas pela UNESCO inclui 17 países africanos. Entre estes, vale destacar Marrocos por ter conseguido inscrever com sucesso duas Obras-primas: O Espaço Cultural da Praça *Jemaa el-Fna* (2001), o *Moussem de Tan-Tan* (2005). Outros eventos interessantes aconteceram entre os Estados-membros africanos, por ex.: a candidatura em dupla entre Senegal e Gâmbia com relação ao Rito Iniciatório Mandinga *Kankurang*, (2005); a candidatura em trio entre Benim, Nigéria e Togo com relação ao Patrimônio Oral de *Gelede* (2001); e entre Malawi, Moçambique e Zâmbia com relação ao *Gule Wamkulu* (2005). Como podemos ver, Cabo Verde não figura entre estes países. Mesmo tendo sido apontado diversas vezes como um dos países mais bem-sucedidos entre as democracias africanas ocidentais, nos deparamos com “alarmante desinformação”, arrisco-me a insinuar má-fé em diversas situações em que o assunto Patrimônio Cultural Imaterial tenha sido levado em consideração no país, ao longo de todo este processo.

No continente americano, a maioria dos 18 países signatários são da América do Sul e Central. No Norte, inclui-se apenas o México. No caso do Brasil, por exemplo, as políticas da UNESCO para o patrimônio imaterial se conectaram com ideias e políticas locais que remontam aos anos 1930, destacando o papel de Mário de Andrade no Departamento de Cultura da cidade de São Paulo de 1936 a 1938. A criação de um Inventário Nacional de Referências Culturais deu-se nos anos 1970 (durante o período da Ditadura Militar). No final dos anos 90, foi criado o Decreto-lei nº 3.551, que institui o registro do patrimônio imaterial no país (durante o governo FHC). O ano de 2003 inaugura a era Lula e, com o seu governo, a Lei 10.639 de 9 de janeiro. A famosa lei sancionada pela Presidência da República Federativa do Brasil (Luiz Inácio Lula da Silva), através da Casa Civil-Subchefia para Assuntos Jurídicos (Cristovam Buarque) que altera a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996 e institui a obrigatoriedade “do estudo da

História da África e dos Africanos, a luta dos negros no Brasil, a cultura negra brasileira e o negro na formação da sociedade nacional, resgatando a contribuição do povo negro nas áreas social, econômica e política pertinentes à História do Brasil” (planalto.gov.br/D.O.U. de 10.1.2003). Mudanças ousadas são operadas nas áreas relacionadas à cultura e as políticas sobre o PCI ganham uma dimensão espetacular. Assim em 2003, foram inscritas as Expressões Orais e Gráficas dos Wajãpi (Amapá), e o Samba de Roda do Recôncavo Baiano (2005). Na Europa, foram realizadas 19 inscrições na lista. Contudo, Portugal somente viria a aderir a Convenção da UNESCO de 2003 em 2008, portanto, fora da vigência da Lista de Obras-primas, mas com as novas listas já em vigor. Na Oceania, duas inscrições foram realizadas na lista em 2003: Tonga e Vanuatu.

Na Ásia, o caso mais surpreendente é o da China. Em um período de duas décadas, o tratamento do PCI da República Popular da China surpreende pela sua brilhante transformação. Com relação às iniciativas oficiais e às discussões nacionais, o engajamento da China com a UNESCO é de um padrão invejável, pois foi possível emplacar nomeações de gêneros musicais proeminentes em todas as três proclamações das Obras-primas do Patrimônio Oral e Intangível da Humanidade. Até o final de 2010, o país havia inscrito 28 manifestações artísticas tradicionais na “lista representativa” e seis na “lista de salvaguarda urgente”, superando de longe qualquer outro país. O Japão ocupava o segundo lugar da lista com 18 itens inscritos na “lista representativa” e a República da Coreia em terceiro lugar com onze itens inscritos (REES, 2009: 26-27).

6.3 Portugal e a ratificação da Convenção de 2003

Miguel (2016) e Queiroz (2019) atestam que o processo de ratificação da Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial em Portugal teve início em agosto de 2007 e foi concluído em agosto de 2008. Ambas citam o antropólogo Paulo Costa pela constatação do motivo desta resposta tardia. Segundo as versões, tem a ver com a extinção do Departamento de Etnologia do Instituto Português do Patrimônio Cultural em 1989. Seguiram-se duas décadas de ausência de políticas de valorização do patrimônio cultural tradicional, período que foi superado somente com o processo legislativo de ratificação da Convenção para Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial da UNESCO, em 2008. Além destas autoras, Carvalho (2011) também argumenta sobre a tradição portuguesa de zelar pelo seu patrimônio cultural. Sendo que no seu caso, argumenta sobre as implicações que o enfoque na salvaguarda do patrimônio cultural imaterial (Convenção da UNESCO) traz para os museus, e como as estratégias adotadas para relacionar com o PCI contrariam uma longa tradição profundamente enraizada na cultura

material. Ou seja, uma cultura mais representativa do estado-nação, mais urbana e monumental, mais passível de ser musealizada e que presta vassalagem ao velho mundo (MIGUEL, 2016, p. 66).

De fato, Ana Carvalho (2011) reconhece o quanto é inquestionável o papel que o PCI assume no cotidiano de todos os atores envolvidos e admite que este pode ser um terreno particularmente fértil para conhecer melhor os outros, aceitar as diferenças e promover a diversidade entre as culturas. De acordo com a autora, o enfoque dado ao PCI potenciou maior consciência coletiva em torno das possíveis candidaturas às Listas da UNESCO (Lista Representativa e Lista de Salvaguarda Urgente).

A tradução das orientações da UNESCO a partir das suas recomendações no domínio do PCI em boas práticas cabe aos governos. Os quais têm a tarefa de implementar políticas culturais em conformidade com estes pressupostos, enquanto desenvolvem a legislação específica a estas ações. Contudo, independentemente das questões relativas à sua aplicabilidade, a legislação se revela por si só insuficiente. Neste sentido, no caso português, foram definidas as instituições de tutela e gestão do PCI. Contrariamente ao que aconteceu no Brasil, onde foi criado um departamento para o PCI na estrutura do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), em Portugal atribui-se esta tutela ao Instituto dos Museus e da Conservação (IMC), designando aos museus uma colaboração ativa neste objetivo, como tem sido o caso do Museu de Etnologia Nacional em Lisboa.

Não descuidando da visibilidade que a UNESCO confere à necessidade de preservar o PCI, Carvalho (2011) afirma que, no caso da museologia portuguesa, começaram-se a dar os primeiros passos. Reforça o fato do discurso veiculado ao PCI assentar em pressupostos familiares à museologia: função social; identidade; desenvolvimento sustentável; interdisciplinaridade; cooperação; desenvolvimento das comunidades; valorização e planeamento integrado do território. Temas caros no que tange a reflexão no seio da filosofia da nova museologia, que constituem coordenadas úteis no desenvolvimento de práticas museológicas que deem visibilidade ao PCI. Contudo, Carvalho é forçada a reconhecer as limitações face às potencialidades de trabalho que oferecem o imaterial para os museus e reconhece que muitos museus não estão aptos a garantir a aplicabilidade dos objetivos promovidos pela Convenção de 2003.

Queiroz (2019, p. 26), em leitura referente à obra publicada por Carvalho (2011), reitera a importância dos anos 1980 na percepção dos alicerces da política cultural praticada durante a

década atual. A autora destaca o fato da Lei n.º 13/85 de 6 de julho ser o primeiro diploma português em que o conceito de patrimônio imaterial é usado. Cabendo assim ao estado, a salvaguarda da “nova tipologia” que passa a integrar o patrimônio cultural português, associada à preservação das tradições culturais populares em vias de desaparecimento. Entretanto, a mencionada lei é alvo de críticas. Entre as fragilidades apontadas, consta a não regulamentação. Em suma, como constata Paulo Costa (2014a citado em QUEIROZ, 2019, p. 27): “um efetivo desequilíbrio, com pendor no tratamento e na atenção que é prestada ao patrimônio material relativamente à superficialidade no trato do patrimônio imaterial”.

De fato, em 2001 entra em vigor a Lei de Bases do Patrimônio Cultural – Lei n.º 107/2001, de 9 de setembro, a qual dedica somente dois artigos aos bens imateriais, os artigos 91º e 92º. De acordo com Queiroz, Paulo Costa critica as duas leis afirmando que ambas praticamente ignoram o PCI. Contudo, na ótica de Carvalho (2011), a segunda lei apresenta-se mais ambiciosa no estabelecimento das bases da política e do regime de proteção e valorização do patrimônio cultural, incluindo os bens imateriais através dos “testemunhos etnográficos ou antropológicos” (*ibid.*), evitando a utilização de qualquer mecanismo de hierarquização entre as manifestações e um possível tratamento diferenciado para um mesmo tipo de expressões culturais, dado que a proteção legal do PCI se enquadra exclusivamente no registro patrimonial de inventário como forma de proteção legal desta tipologia de bens culturais (COSTA, 2013 citado em QUEIROZ, 2019, p. 28).

Nesta senda, Miguel (2016, p. 67) nos informa que a implementação de políticas públicas para o PCI em Portugal, foi iniciada em 2007 com a criação do Instituto dos Museus e da Conservação (IMC), o qual foi mais tarde substituído pela Direção Geral do Patrimônio Cultural (DGPC). De acordo com a etnomusicóloga, entre 2007 e 2011 o IMC implementou um conjunto de políticas públicas. Neste sentido, a proteção do PCI em Portugal depende de diplomas criados a partir de um trabalho de análise de documentos relativos ao PCI publicados por organizações modelo como a UNESCO, bem como um trabalho exaustivo de levantamento de políticas, medidas, projetos, inventários e instrumentos adotados pelos modelos e práticas dos países que têm uma experiência maior no assunto como o Brasil e a Espanha no âmbito governamental, universitário, investigativo, associativo, etc. (COSTA citado em MIGUEL, 2016, p. 68; QUEIROZ, 2019, p. 48).

Para além da Lei n.º 107/2001 mencionada acima, a 15 de junho de 2009 foi publicado o Decreto-Lei n.º 139/2009, o qual estabelece os procedimentos para a proteção do PCI e aponta o INPCI como instrumento fundamental para a salvaguarda do patrimônio imaterial. Este

decreto foi revisto e atualizado pelo Decreto-Lei n.º 149/2015, no qual são esclarecidas e reiteradas algumas das questões centrais para a proteção do PCI que resultam da Convenção de 2003. Entrementes, a Portaria n.º 196/2010, a qual aprova o formulário para o pedido de inventariação e as respetivas normas de preenchimento da ficha do inventário, bem como define as condições do processo de identificação, estudo e documentação do PCI, apresenta um caráter técnico ao definir os parâmetros e as condições dos *dossiers* para submissão de pedidos de inventariação (*ibid.*).

Carla Queiroz argumenta que de fato à data da ratificação, em Portugal já se fazia sentir em pleno a influência e as exigências do contexto internacional. Um número significativo de países já havia ratificado a Convenção, enquanto Portugal manteve-se alheio. Contudo, em 2007, o Conselho de Ministros aprovou a referida Convenção e procedeu-se à submissão da aprovação a Assembleia da República, para os mesmos fins. A Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial foi aprovada por unanimidade da Assembleia da República, sendo ratificada em 26 de março de 2008. Não obstante, certo receio pairava no ar de acordo com as palavras de Manuel Oleiro em entrevista citada em Queiroz (2019, p. 40):

“De fato, nós tínhamos a pessoa certa na hora certa, exatamente. Provavelmente estou a especular, mas se o Paulo Costa não estivesse nos serviços centrais do IMC nessa altura, provavelmente eu não teria avançado para a criação do ‘Departamento de Patrimônio Imaterial’. Porque depois voltava a passar-se o que se tinha passado em 1992, na lei fica criado, mas depois não há capacidade técnica, de recursos técnicos e humanos para o poder desenvolver”.

Este trecho deixa transparecer a confiança que Oleiro tem na capacidade e criatividade profissionais de Paulo Costa, mas também insinua uma situação de escassez de fundos ou financiamentos para projetos deste tipo em Portugal. Ao nosso ver, o fato de o PCI ter surgido tardiamente em Portugal é consequência de outras razões não necessariamente visíveis nos argumentos enunciados nesta subseção. Uma das formas de entender a questão nos remete à Convenção para a Proteção do Patrimônio Mundial, Cultural e Natural da UNESCO (1972) e aos seus corpos decisores. De acordo com Christoph Brumann, o patrimônio mundial, desde então, experimentou uma valorização fenomenal e se estabeleceu como marca suprema de distinção para o turismo global, para o prestígio local e nacional principalmente entre os países europeus. A monopolização irrestrita, maioritariamente controlada pelos estados da Europa Ocidental, a qual levou a uma lista dominada por palácios, catedrais e centros urbanos históricos já provocava acusações de práticas políticas eurocêntricas ainda na década de 1980 (BRUMANN, 2014, p.178).

Portanto, a referência ao patrimônio imaterial como uma nova tipologia integrante do patrimônio cultural português, em 1980; o fracasso em implementar medidas sustentáveis em prol das “novas” categorias como *cultural landscapes* cuja abordagem chave prioriza a interação dos humanos com o seu ambiente, em 1992; bem como o tratamento periférico despendido ao PCI na Lei de Bases do Patrimônio Cultural – Lei n.º 107/2001; todos estes aspectos deixam transparecer a falta de interesse político no desenvolvimento de políticas públicas de salvaguarda do patrimônio cultural imaterial. A crítica da museóloga Ana Carvalho, ao argumentar a favor de melhor enquadramento dos inventários em um campo mais vasto e necessariamente mais transversal, alerta para a inexistência de estratégias e práticas que estimulem a perspectiva integradora do patrimônio ¹³⁴ (2011 citado em QUEIROZ, 2019, p. 80).

Neste contexto, o fato de o PCI ter sido integrado no setor de museus em Portugal demonstra a visão “tradicional” de cultura que valoriza a preservação e salvaguarda do patrimônio através da manutenção dos bens culturais em perfeitas condições *ad eternam*. De acordo com Carla Queiroz, a atitude é contraditória. Pois, sendo o PCI ativo e dinâmico por natureza, na medida em que depende diretamente da ação e da intervenção das comunidades e indivíduos, a sua salvaguarda deve ser pensada fora da lógica museológica atribuída aos bens móveis. A ideia de “fossilização” que ainda acompanha o conceito de museu na cultura ocidental não coaduna com a salvaguarda daquilo que é ativo e dinâmico nas relações sociais (2019, p. 44).

No Brasil, por exemplo, museus e patrimônio imaterial estão separados organicamente em dois institutos distintos vinculados ao Ministério da Cultura: o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN-1937); e o Instituto Brasileiro dos Museus (IBRAM-2009). A distância temporal entre a criação destas duas instituições é de setenta e dois anos.

Com a aprovação do Decreto 3.551 de 2000, institui-se no Brasil, o inventário e o registro do “patrimônio cultural imaterial ou intangível”, fato que altera radicalmente a correlação de forças entre um tipo de atuação *preservacionista* (pedra e cal) então dominante,

¹³⁴ Ana Carvalho defende que as aparentes reestruturações das instituições do Estado que decorreram em 2012, nomeadamente a criação da Direção Geral do Patrimônio Cultural e suas atribuições mais alargadas na área de patrimônio e museus, “foram exclusivamente de ordem economicista e não foram acompanhadas de uma reflexão interna sobre os problemas da gestão do património face a novos paradigmas” (cit. em QUEIROZ, 2019, p. 80).

e a antiga preocupação de alguns intelectuais brasileiros de valorizar o tema intangível ¹³⁵. Nos referimos a construção de “um acervo amplo e diversificado de expressões culturais, em diferentes áreas: línguas; festas; rituais; danças; lendas; mitos; músicas; saberes; técnicas; e fazeres diversificados” (ABREU e CHAGAS, 2003, p. 13).

A correlação de forças mencionada por Abreu e Chagas certamente se refere ao longo do debate travado na arena do patrimônio cultural no Brasil desde a década de 1930. A vertente que nos interessa é a da contribuição de vários intelectuais cujo maior representante é Mário de Andrade (1893-1945), para a dimensão intangível do patrimônio cultural brasileiro. Portanto, quando os autores comentam sobre “um momento especialmente fértil vivido pelo PCI” (*ibid.*), na realidade se referem ao processo de institucionalização que finalmente arranca no ano 2000 (Decreto 3.551 de 4 de agosto). Uma vitória resultante de uma revolução silenciosa ¹³⁶ concretizada através do longo debate travado no seio do IPHAN, bem como, dos esforços mais recentes dos grupos de trabalho da área cultural durante a Constituinte de 1988 (artigos 215 e 216 da Constituição Federal do Brasil). Estes referem-se de modo explícito, às responsabilidades do “poder público, com a colaboração da comunidade”, na promoção e proteção do patrimônio cultural brasileiro, compreendido como “bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira” (*ibidem*).

O IBRAM, por sua vez, surge em 2009 vinculado, como uma autarquia, ao Ministério da Cidadania com a missão de promover os programas e projetos voltados à organização, gestão e desenvolvimento dos museus. Entretanto, com relação à história dos museus no Brasil, é salutar considerar a natureza dos debates em torno das práticas e dos processos museológicos de acordo com os trâmites de uma “nova museologia”, a qual rejeita o papel estático e tradicional comumente atribuído aos museus.

Com relação ao questionamento dos horizontes museológicos por parte dos antropólogos brasileiros, podemos mencionar duas experiências distintas. A primeira, realizada no período que antecede a criação do IBRAM. José Gonçalves (2003) da cidade do Rio de

¹³⁵ A trajetória brasileira sobre a questão do PCI remonta aos anos de 1930 com a contribuição de Mario de Andrade e outros intelectuais na Secretaria de Cultura de São Paulo.

¹³⁶ Na ideia de revolução silenciosa, os autores referem-se ao momento quando os segmentos da sociedade civil, detentores de saberes tradicionais e locais, associados a profissionais no interior do aparelho do Estado, e possuidores de saberes específicos, são instrumentalizados a fim de trabalhar com um novo conceito de patrimônio cultural (ABREU e CHAGAS, 2003, p. 14).

Janeiro expõe uma problemática na qual distintos modelos de museus, e suas relações com o espaço da cidade são interrogados enquanto sistemas de relações sociais e conjuntos de ideias e valores que comportam lógicas culturais informando diferentes experiências humanas (p. 171-186). A segunda corresponde a uma iniciativa realizada três anos após a criação do instituto. Motta (2012); Motta e Oliveira (2013) por sua vez, participam da realização de uma exposição no Museu da Abolição (MAB) na cidade do Recife, durante a qual se adota uma perspectiva polifônica nas representações propostas a respeito da África e do negro na sociedade brasileira¹³⁷. Durante a observação dos processos e narrativas museográficas como performances culturais, os autores constataam a conversão do campo do memorável em um espaço de tensões e conflitos permanentes. Esta conversão, segundo Antônio Motta e Luiz Oliveira, foi decisiva para uma melhor compreensão do modo de construção e atribuição de sentido aos patrimônios ou legados culturais dos indivíduos e grupos sociais neles envolvidos (MOTTA e OLIVEIRA, 2013, p. 174-193).

Em suma, em 2003 Gonçalves discutia qual a melhor forma do conhecimento produzido pelas Ciências Sociais contribuir para o estabelecimento de uma conversação interdisciplinar entre as diferentes subculturas, nomeadamente: antropólogos, etnomusicólogos, sociólogos, historiadores e afins, de um lado; e de outro, os museólogos e os profissionais do patrimônio (GONÇALVES, 2003, p. 185). Uma década depois, Motta e Oliveira defendem a importância dos museus como espaços privilegiados para a reivindicação dos reconhecimentos sociais e da performatividade política dos direitos especiais de existência por parte dos diferentes atores sociais que buscam construir os seus próprios relatos de memória e identidade (MOTTA e OLIVEIRA, 2013, p. 187).

De acordo com estes dois últimos autores, a expressão das experiências de identidade diversas no “momento liminar” ou “anti estrutural” dos debates, busca renegociar, por um lado, os sentidos culturalistas e políticos da afro descendência, e por outro, os significados da realidade da diáspora africana coevos aos fluxos e trânsitos globalizados. O que foi concluído a partir daquelas situações tange a centralidade dos processos de negociação, nos quais as disputas e os conflitos se convertem nas diferentes performances e “protagonismos narrativos. Portanto, a preparação do conteúdo expográfico do MAB trouxe para o primeiro plano a questão

¹³⁷ Durante as atividades realizadas na ocasião da “celebração das representações do negro na sociedade brasileira”, entre 2008 e 2010, vários representantes de ONGs, de associações, lideranças e participantes do movimento negro local, bem como estudantes africanos no Brasil foram convidados para participar de fóruns de discussão com vistas a elaboração e montagem de uma exposição de longa duração (MOTTA e OLIVEIRA, 2013, p. 178).

da autoria da narrativa museal pelos autores sociais nela representada. Motta e Oliveira defendem que o processo traduz-se como a passagem, do que se poderia chamar do “museu dos outros”, o qual expõe, “as coisas e artefatos dos outros”, para um “museu de si”, fundado na questão da definição de um “Nós”, neste caso: a presença dos afro-brasileiros e dos estudantes africanos ¹³⁸ nos museus, não como os *outros*, mas como elementos, de direito, integrantes – como os povos indígenas originários, ou os imigrantes asiáticos ou europeus – do projeto de construção da identidade nacional brasileira (*ibid.*, p. 188).

Retomando o debate sobre o enquadramento legislativo e a normatização do PCI sob a tutela dos museus em Portugal assinalamos uma breve passagem de Richard Kurin (2004c) citado em Queiroz (2019, p. 44): a de que os museus são instituições inadequadas para a salvaguarda do património cultural imaterial, muito embora parece não existir outra instituição melhor para fazê-lo. Neste sentido, insistimos no fato de que, no caso português, os debates resultantes da relação da sociedade civil, bem como, dos pesquisadores e intelectuais com os museus, no que tange ao tratamento das questões de identidade e diversidade, é bastante diferente daqueles que acontecem no Brasil.

Com efeito, segundo Abreu e Chagas, é no espaço constituído a partir da relação entre memória e património que vicejam as práticas de “coleccionamento” e as narrativas museais nacionais, regionais e locais (2003, p. 15). No caso de Portugal, nota-se um grande esforço em prol da valorização e manutenção das “grandes narrativas nacionais e épicas” (e.g. os *descobrimentos*), do longo processo histórico da expansão do Estado colonial português e o protagonismo deste no suposto descobrimento de geografias e novas realidades culturais (cf. TROUILLOT, 1995; ALMEIDA, 2000).

Esta atitude, segundo Miguel Vale de Almeida, persiste mesmo depois de 25 de abril de 1974, por duas razões: a) durante a reconstrução da comunidade política, a nação foi incapaz de reinventar a narrativa da identidade nacional. Antes pelo contrário, houve a perpetuação da velha narrativa da expansão e do colonialismo junto com seus mitos de não racismo e de excepcionalidade (*lusofonia*); b) a reinvenção da comunidade política como cívica e não nacional foi um fracasso, face a realidade criada anteriormente pela expansão e o colonialismo, a qual, agora acentua os ciclos de migração pós-coloniais revelando na metrópole, uma

¹³⁸ Neste caso, nos referimos àqueles estudantes universitários africanos (guineenses, cabo-verdianos, angolanos etc.) que formam família, têm filhos com brasileiros e/ou se casam no Brasil, adquirindo em consequência do processo, a nacionalidade.

realidade de pluralidades de origem, fenótipos e configurações culturais vividas como desigualdades (ALMEIDA em: *O Público* 22 de Julho de 2019).

Para todos os efeitos, o Departamento do Património Imaterial (DPI), subsidiado ao Instituto dos Museus e da Conservação (IMC) teve um papel ativo na implementação da Convenção para a Salvaguarda do Património Cultural Imaterial de 2003 em Portugal, em parceria com a Comissão para o Desenvolvimento da Lei de Bases do Património (CDLBP – constituída em fevereiro de 2006). A própria Comissão Nacional da UNESCO reconhece este papel (QUEIROZ, 2019, p.44), embora alertemos que a tendência das práticas museais contemporâneas, há já algum tempo, tem focado na exploração de novos vetores valorizando as expressões de uma sociedade cada vez mais polifônica (ABREU e CHAGAS, 2003, p. 15).

Com relação aos Relatórios de Atividades produzidos durante o tempo de vida do processo colaborativo estabelecido entre o DPI/IMC e a CDLBP, tanto o de 2007, como o de 2011 atestam que a primeira iniciativa conduzida pelo DPI corresponde a uma solicitação da CDLBP, com vista à apresentação de projetos para proteção e valorização do património cultural - móvel, imóvel e imaterial. Durante a primeira reunião realizada com o IMC (junho de 2007), a CDLBP solicitou a apresentação de contributos na área do PCI no intuito de desenvolver uma política legislativa coerente para o património cultural. A CDLBP foi constituída no âmbito do Ministério da Cultura com o objetivo de proceder à elaboração das propostas de Decreto-Lei e Portaria aplicados ao PCI, para o desenvolvimento da Lei n.º 107/2001, de 8 de dezembro (QUEIROZ, 2019, p. 46).

Desta forma, de acordo com as colaborações e as negociações estabelecidas entre o DPI/IMC e a CDLBP, o Decreto-Lei n.º 139/2009, de 15 de julho estabeleceu o regime jurídico de salvaguarda do PCI. A referida legislação determina que a salvaguarda seja realizada com base na inventariação: “no levantamento participado, sistemático, atualizado e tendencialmente exaustivo das manifestações do património cultural imaterial de modo a permitir o respetivo inventário” (n.º 1 do Art.º 6.º do Decreto-Lei n.º 139/2009, de 15 de junho citado em QUEIROZ, 2019 p. 56).

No ano seguinte, a Portaria n.º 196/2010, de 9 de abril, aprovou o formulário para pedido de inventariação de uma manifestação do PCI, bem como as respetivas normas sobre o preenchimento da ficha de inventário, mencionadas anteriormente. De acordo com Queiroz, no ano de 2013, Costa teria considerado um número razoável de entidades (a nível regional ou local – direções regionais de cultura; municípios e museus) que havia agregado profissionais

com formação nas áreas exigidas para o PCI. Entretanto, na opinião do antropólogo, grande parte da “comunidade” antropológica ainda se mantém desatenta das potencialidades deste mercado profissional (2019, p. 50).

Ora, as políticas públicas desenvolvidas em torno da questão do PCI, a partir de 2007, tornaram-se operativamente dependentes da relação existente entre a antropologia e esta área em Portugal. Consta na pesquisa de Queiroz (2019, p. 51) que desta relação resultou a criação da Comissão Independente com competência exclusiva para tomadas de decisão sobre a inscrição de manifestações no inventário nacional, bem como, competências consultivas no âmbito das componentes específicas da política do PCI. A comissão era constituída por representantes do IMC e da ANMP (Associação Nacional dos Municípios Portugueses), com vistas a assegurar a participação institucional das comunidades no processo de salvaguarda (*ibid.*, p 51).

Nesta senda, Queiroz sustenta que todo o processo de concepção do regime jurídico em torno do património imaterial produzido entre 2007 e 2009 expressa uma articulação entre o Departamento do Património Imaterial do Instituto dos Museus e da Conservação e a Comissão para o Desenvolvimento da Lei de Bases do Património Cultural. Algumas questões pertinentes surgem nas discussões ao longo do processo. Uma delas é a incorporação da referência à Antropologia que acabou calcada na lei. Uma questão que causou antagonismos entre as diferentes partes envolvidas na articulação durante a definição do regime jurídico para salvaguarda do PCI (QUEIROZ, 2019, p. 56).

Eventualmente, a disponibilização pública do INPCI constituiu outro desafio, enquanto requisito decorrente da ratificação da Convenção da UNESCO de 2003. De acordo com Queiroz, Paulo Costa reitera que a concepção da plataforma para constituição de uma lista indicativa nacional do PCI foi aberta. O sistema virtual (www.matrizpci.dgpc.pt/matrizpci.web) é destinado à utilização direta pelos detentores do PCI, no intuito de valorização das suas próprias expressões culturais através de um processo *bottom-up*, em detrimento das usuais estratégias de seleção *top-down*. Com efeito, de acordo com Queiroz, é consonante com a filosofia da UNESCO e do espírito da Convenção, a ideia de que o Inventário Nacional seja um instrumento disponível às entidades que, a partir do terreno e em resposta à iniciativa ou com o envolvimento próximo das comunidades, grupos e indivíduos, desenvolvem projetos efetivos de salvaguarda do PCI (*ibid.*, p. 56-57).

De fato, Miguel (2016, p. 69) afirma que muitas questões foram esclarecidas e reiteradas somente com o Decreto-Lei n.º 149/2015, algumas delas de importância central para a proteção do PCI. Nesta esteira, Miguel aponta quatro pontos pertinentes: a) a ênfase colocada na centralidade conferida às comunidades, grupos e indivíduos durante os processos de inventariação do PCI; b) o caráter participativo do INPCI; c) a obrigatoriedade de inscrição de uma manifestação do PCI no INPCI (Inventário Nacional do Patrimônio Cultural Imaterial) previamente à sua inscrição a qualquer uma das duas listas da UNESCO; e d) a extinção da Comissão para o patrimônio Cultural Imaterial cujas atribuições consultivas foram integradas no Conselho Nacional de Cultura e as atribuições instrutórias e de decisão da Direção Geral do Patrimônio Cultural.

Com relação ao papel que a etnomusicologia desempenhou no processo de ratificação da Convenção de 2003 em Portugal, Miguel denuncia que nenhuma das instituições nas quais a etnomusicologia está associada em Portugal, referindo-se às universidades e ao único centro de investigação que o país dispõe, foi chamada para deliberar sobre a implementação da referida convenção. Contudo, assinala que a etnomusicóloga Salwa El-Shawan Castelo-Branco foi posteriormente incluída na comissão que viria deliberar sobre as eventuais candidaturas à inscrição de práticas e saberes na lista representativa do patrimônio português¹³⁹. Entretanto, a etnomusicóloga era a única de uma Comissão que integrava quatro antropólogos. Situação que, aos olhos de Miguel, confere protagonismo à antropologia apesar de grande parte dos saberes imateriais até agora inscritos na Lista da UNESCO estarem associados à música. Miguel refere-se a nomes como Rui Vieira Nery, Salwa Castelo-Branco, Jorge Castro Ribeiro e Alexander Duarte, os quais são musicólogos e etnomusicólogos diretamente envolvidos com as candidaturas bem-sucedidas do Fado (2011) e do Cante Alentejano (2014) à Lista Representativa do Patrimônio da Humanidade (MIGUEL, 2016, p. 70). Note-se que Paulo Costa é o único antropólogo diretamente envolvido com as candidaturas mencionadas acima.

De acordo com Miguel, os processos de patrimonialização que dizem respeito à música e a dança (considerando que estes fenômenos são praticamente inseparáveis) têm sido formalmente instruídos por etnomusicólogos em um processo de relação de proximidade com os sujeitos de estudo (2016, p. 71). Entretanto, neste caso específico do Kola San Jon, reconhecemos a importância não só de estudiosos da dança, da oralidade, bem como de outras

¹³⁹ A etnomusicóloga Salwa Castelo-Branco integrava a CDLBP em conjunto com quatro antropólogos: Joaquim Pais de Brito; Rosa Maria Perez; João Leal; e Paulo Costa.

especialidades, muitas delas, as quais preenchem o espectro de ofícios informais na paleta de saberes e práticas tradicionais no que tange ao tratamento do patrimônio.

Na sua abordagem, Miguel defende que o envolvimento da etnomusicologia naquilo que chama de “ressignificação do patrimônio cultural imaterial” está inscrito em uma lógica de “ciência aplicada”. Ou seja, a atuação do investigador não se encontra circunscrito à análise das práticas musicais dos outros, mas transforma a investigação em “um dispositivo que pode contribuir com a valorização do patrimônio do outro”. Enquanto isso, reitera uma prática de pesquisa em etnomusicologia realizada “ao lado” das pessoas e frequentemente “com” as pessoas (*ibid.*).

Concordamos com as afirmações de Miguel sobre o papel salutar que a recente pesquisa em etnomusicologia tem desempenhado na transformação das relações construídas no campo de pesquisas pelo pesquisador e seus sujeitos de estudo: intérpretes; colaboradores; informantes; guias; professores; etc. (cf. NETTL, 2005). Devemos, entretanto, lembrar ao leitor que a ênfase colocada na performance e na atualização dos processos sociais em detrimento de uma análise das leis sociais constitui-se a partir de uma necessidade metodológica. Esta tendência resulta em uma dinâmica comum a muitos estudos contemporâneos de antropologia datados entre o final de 1970 e inícios de 1980. Antropólogos como Pierre Bourdieu (1977); Michael Herzfeld (1985); Marshall Sahlins (1981); são autores que também lidaram, cada um ao seu modo, com este dilema nos seus campos de pesquisa.

Estes estudos exerceram grande influência nas gerações seguintes de estudantes de antropologia e etnomusicologia. Um exemplo pertinente que pode ser considerado relevante ao tema de pesquisa da atual tese, nos remete ao etnomusicólogo norte-americano Anthony Seeger e a sua pesquisa de doutoramento em etnomusicologia realizada no Brasil durante a década de 1980, da qual surgiu a obra *Why Suyu sing?* (1987). No referido estudo, o investigador estabelece de antemão um contraste entre o que denomina de antropologia musical, a qual tem a ver com a maneira como as performances musicais criam muitos dos aspectos da cultura e da vida social e a antropologia da música, cunhada por Alan Merriam (1960; 1964), a qual aborda a maneira como a música é parte da cultura e da vida social.

Seeger, por sua vez, examina a maneira como a música faz parte da própria construção e interpretação das relações e dos processos sociais e conceituais, e desta forma, busca estabelecer decisivamente a correlação entre forma e processos musicais, sociais e simbólicos, ou seja, a antropologia musical se propõe a estabelecer o caráter musical dos aspectos da vida

social, mostrando como a sua criação e recriação se dão por meio da performance (SEEGER, 1987; 2015, p. 16).

No caso da festa de Kola San Jon de Kova da Moura, argumentamos que as práticas musicais e da dança como atividades criativas fazem parte do processo de construção de mundo pelos moradores do bairro (imigrantes, nacionais e descendentes). Nesta esteira sugerimos que parte da criação de alguns processos, formas e ideias sociais, espaciais e individuais relacionados com a prática das festividades, está também relacionada não só com a noção de performance como “comportamento real” (cf. McLEOD & HERNDON, 1980 citados em SEEGER 2015, p. 172) mas também com as correlações que podem existir entre a configuração espacial do cortejo de Kola San Jon e outros aspectos da vida social dos seus detentores (LEVI-STRAUSS, 1953b) ¹⁴⁰. Em suma, a reconsideração do papel da etnomusicologia na “ressignificação do PCI” (MIGUEL, 2016, p. 71) é uma tarefa que necessariamente entrecruza a obra e a trajetória profissional deste etnomusicólogo, bem como de muitos outros.

Neste caso específico, nos referimos as funções desempenhadas por Anthony Seeger entre 2001 e 2005, como Secretário-Geral do *International Council for Traditional Music* (ICTM), a organização não-governamental que avaliou grande parte das candidaturas no programa das Obras-primas do Patrimônio Oral e Intangível da Humanidade. Mais tarde, em 2009, o etnomusicólogo publicou a sua experiência como Secretário-Geral do ICTM (SEEGER, 2008), onde reflete sobre as problemáticas enfrentadas pela UNESCO, enquanto uma organização global, operando de acordo com diretrizes gerais, em torno do reconhecimento e apreciação da complexidade e diversidade das expressões culturais que ela procura proteger. Através de quais critérios pode-se comparar expressões culturais amplamente diferentes, e como pode-se escolher “a obra-prima do patrimônio oral e intangível da humanidade” que vale a pena ser preservado (OLWIG, 2002, citado em SEEGER, 2008, p. 112)?

Outro fato interessante a mencionar é a reedição da obra *Why Suyá sing?* no ano de 2015, no Brasil. A nova edição foi traduzida para a língua portuguesa sob um novo título: *Porque Cantam os Kĩsêdjê*. A tradução foi acompanhada pelo autor, que também fala português. A grafia das palavras kĩsêdjê apresentada na obra consiste em um sistema

¹⁴⁰ Traduzido e adaptado da comunicação original em inglês “Social Structure” (Wenner- Gren Foundation International Symposium on Anthropology, Nova York, 1952), posteriormente publicada em *Anthropology Today*.

desenvolvido pelos próprios atores com a assessoria de linguistas brasileiros. A mudança do título reflete a preferência do grupo pela autodenominação Kĩsêdjê, em lugar de Suyá, historicamente utilizado pela literatura para se referir a eles (LOPES, 2017a, p.1).

Todos os aspectos que se relacionam com as contribuições, seja da antropologia, da etnomusicologia, da história ou outra disciplina afim, ao campo de estudos sobre o patrimônio cultural imaterial são relevantes ao escopo da atual tese. Entretanto, defendemos que é através da exploração dos próprios limites do campo de estudo em questão, que podemos garantir uma abordagem que seja ao menos autocrítica com relação aos estudos do PCI.

6.4 A abordagem agnóstica nos estudos sobre o PCI.

Nos últimos dez anos, houve um *boom* no interesse acadêmico em torno do patrimônio cultural imaterial. O processo é tão intenso que muitos teóricos se têm manifestado perplexos com relação a quantidade de livros, conferências, programas universitários, revistas especializadas, associações etc. anunciados e/ou lançados em uma escala mensal. O antropólogo alemão Christoph Brumann – especialista nos estudos sobre os usos sociais do patrimônio cultural nas sociedades contemporâneas orientais (China e Japão), como também, nos estudos sobre os usos dos templos budistas como instituições econômicas e sociais – defende que a importância crescente e a expansão do escopo sobre o patrimônio cultural na sociedade mais ampla é o advento de uma disciplina emergente. Brumann acredita que esta revolução é um tanto quanto tardia, entretanto, confessa seu espanto ao receber cerca de 500 resumos para a conferência inaugural da Associação de Estudos Críticos do Patrimônio na cidade de Gotemburgo em 2012 (BRUMANN, 2014, p. 173).

No artigo “Heritage agnosticism: a third path for the study of cultural heritage” (2014), publicado pela revista da *European Association of Social Anthropology*, Brumann identifica as duas correntes predominantes no discurso sobre o PCI em um campo florescente que, segundo ele, necessita de fundamentações teóricas robustas. No intuito de evitar extremos antagônicos, o autor propõe uma abordagem em torno do que chama de agnosticismo patrimonial, como uma via alternativa tanto para a crença patrimonial (uma posição essencialmente afirmativa que procura justificar o valor do patrimônio e da sua salvaguarda), bem como para o ateísmo patrimonial (uma posição essencialmente crítica que procura enfraquecer o patrimônio). O embate destas duas posições radicais dominou as pesquisas anteriores em um grau preocupante, geralmente de forma tácita e má orientada. Por sua vez, o agnosticismo patrimonial interpreta

os efeitos do patrimônio e da sua valorização como uma questão em aberto para investigação empírica (BRUMANN, 2014, p. 173).

6.4.1 A crença no patrimônio (*heritage belief*)

Esta tendência geralmente está presente nas pessoas comprometidas tácita ou explicitamente com o PCI em geral, ou com itens específicos do patrimônio, cujos valores intrínsecos elas endossam e prezam pela sua preservação. Que entendem o PCI ao serviço de outros fins desejáveis como educação, desenvolvimento econômico, construção da nação, reconciliação ou paz mundial. Esta posição não depende necessariamente de convicções pessoais, pode ser simplesmente a consequência de ter um emprego ou ser patrocinado por uma instituição que seja dependente da crença patrimonial e, nesse caso, não seria recomendável uma posição explícita de dissenso (BRUMANN, 2014, p. 174).

Ora, nas ocasiões que estive presente nas reuniões e este assunto foi abordado no seio do grupo Kola San Jon, a impressão que ficou é que os elementos que se associariam mais a esta perspectiva são os mais velhos, os membros mais antigos do grupo, os quais vivenciaram a trajetória da festividade até a atualidade, e ainda estão aqui para contar. Mas, deve-se notar que a concepção de patrimônio que muitos elementos do grupo de Kola San Jon sustentam com relação às festividades praticadas no bairro e, até mesmo, com relação ao bairro em si, é uma concepção enraizada em um sentimento de pertença que antecede a noção de PCI da UNESCO e das pesquisas em Portugal a este respeito. Tem a ver com a própria história das relações entre os cabo-verdianos e os portugueses, e entre estes e os povos governados nas outras colônias africanas. Trata-se de uma tradição, que está ligado à história das ilhas do arquipélago, permeada por ciclos de inanição e taxas de emigração elevadas, não obstante, com importantes momentos de retorno e breve estadia entre os familiares. A festa de Kola San Jon de Cova da Moura tem a ver, sobretudo com a particular história do bairro, recheada de desafios e constrangimentos. Um histórico de luta, resistência e reivindicações protagonizada no seio da Associação Cultural Moinho da Juventude.

A inscrição da festividade no inventário nacional do PCI em Portugal tem significado e valor inestimáveis para as pessoas que lutaram no dia-a-dia, não somente para a valorização das festividades, mas que souberam usar na festividade o recurso da luta e da reivindicação de outros direitos fundamentais à manutenção da dignidade humana, em um país que tradicionalmente desconsiderou os direitos sociais das comunidades africanas imigrantes. Por sua vez, a festividade em si, por si só, já é sobejamente valorizada como um patrimônio por

aqueles que a praticam, independentemente do reconhecimento oficial, pois representa sobretudo a memória da sua história, sua fé e identidade. A crença patrimonial não exclui uma consciência da contingência histórica com relação às avaliações específicas do PCI.

6.4.2 Ateísmo patrimonial (*heritage atheism*)

Apesar, ou talvez, devido a posição hegemônica da crença patrimonial na sociedade mais ampla, a maioria dos trabalhos em ciências sociais está orientada pelo que Brumann chama de ateísmo patrimonial. Uma dúvida fundamental sobre o valor dos itens específicos do PCI ou do patrimônio em si está no cerne do ateísmo patrimonial, e informa grande parte dos trabalhos realizados no campo das ciências sociais. Geralmente está no papel do pesquisador desmascarar a face do patrimônio e enxergá-lo como ele é de facto. O qual, acaba se revelando como algo pior do que aparenta ser. Segundo Brumann, em particular o patrimônio é rotineiramente responsabilizado por contribuir com quatro processos: a falsificação; a petrificação; a dessubstancialização; e o encapsulamento [*falsification; petrification; desubstantiation; enclosure*] (2009 citado em BRUMANN, 2014).

A questão aqui levantada tem a ver com o caso de os profissionais do patrimônio formarem um tipo de grupo de elite especial, como destaca Laurajane Smith na sua famosa formulação acrônimo “authorized heritage discourse” – AHD (2006). Segundo Brumann, Smith afirma que, mais do que qualquer coisa, o rótulo de patrimônio coloca as instituições especializadas e os experts em controle, mesmo se esta não for a sua intenção. Enquanto isso, todas as outras pessoas envolvidas – incluindo os produtores e os portadores dos objetos e das práticas patrimonializadas e seus descendentes – são relegadas a papéis secundários no processo (2014, p. 175).

Nesta senda, o PCI obscurece ou embeleza as partes menos apresentáveis da história; provoca mudanças culturais artificialmente; suprime a criatividade e a inovação; e esvazia coisas e práticas do seu conteúdo substantivo, deixando somente o rótulo de PCI; e o veredito mais danoso – o PCI apoia a auto elevação nacional, étnica, religiosa, ou o *status* do grupo local reconhecido como detentor, transmissor ou que tem produzido o item patrimonial específico para a desvantagem de outros grupos. Frequentemente estes grupos são descritos como “comunidades imaginadas” (ANDERSON, 1991 [1983]).

As preocupações com os processos de falsificação e encapsulamento são características de uma antiga linha de pesquisa sobre tradições e seus usos sociais por parte de historiadores e antropólogos, considerada como uma ancestral esquecida dos estudos críticos do patrimônio.

Chamberlain (1912), Williams (1941), Eisenstadt (1973), Handler & Linnekin (1984) são todos citados por Brumann (*ibid.*) como precursores com formulações paralelas à influente obra *A invenção das tradições*, de Hobsbawm & Ranger (1983). De acordo com Brumann, eventos pedra-de-toque nacionalistas como a cerimônia da coroação britânica ou o *kilt* escocês (desenhado por um inglês) são apresentados como criações recentes, em detrimento das relíquias antigas que supostamente pretendem ser, com fatos históricos sendo enterrados sob camadas de amnésia seletiva mais ou menos consciente. Na esteira de Brumann, é evidente que o zelo em desconstruir tais ficções é alimentado por impulsos ateístas contra “a igreja do alto nacionalismo” (2014, p. 75). Autores como Robert Hewison (1989), David Lowenthal (1996) e Danny Walsh (1992) são conhecidos pelas suas investidas na tentativa de desacreditar o patrimônio.

6.4.3 A proposta do agnosticismo patrimonial como a terceira via

Na sua abordagem crítica, Brumann argumenta que a grande maioria dos estudos que abordam o ateísmo patrimonial é particularmente constituída por pesquisas inconsistentes e carentes de dados etnográficos (*text-based*). Estes estudos tratam o conceito de patrimônio como uma força que não é naturalmente positiva, com suspeita de ter propósitos dúbios e completamente condenáveis. Aspectos que, todavia, não são imediatamente óbvios. Estes estudos geralmente atingem os resultados esperados. Isto porque, o modo *default* (predefinição) da pesquisa muitas vezes é a confirmação da ambição analítica previamente estabelecida (2014, p. 175).

Por conseguinte, o agnosticismo patrimonial não compartilha das certezas do ateísmo patrimonial. Se o patrimônio for condenável pelos pecados usuais, a investigação empírica chegará a um veredito, e as possibilidades da surpresa devem ser permitidas. Mas, o agnosticismo patrimonial também não compartilha do compromisso incondicional da crença patrimonial, na medida que é consciente da construção social de todas as categorias e padrões do patrimônio. Ter a capacidade de assumir uma postura humilde é um dos comandos básicos do agnosticismo metodológico. O conceito não se refere a descrença, contudo, significa que se está em uma posição de não possuir informação suficiente, para tomar uma decisão em questões de verdade. Citando McCutcheon (1997), Brumann afirma que o fato do sujeito (pesquisador) admitir não possuir o conhecimento, requer uma postura intelectual totalmente diferente daquele que afirma possuir o conhecimento privilegiado do observador empático ou explicativo (BRUMANN, 2014, p. 179).

6.4.4 A questão da demanda popular pela veracidade histórica e autenticidade

De acordo com este autor, o patrimônio é uma categoria socialmente atribuída e, sendo assim, uma categoria indubitavelmente construída, mas o enquadramento das coisas e das práticas nesta categoria, geralmente é baseado em reivindicações factuais acerca da sua proveniência, idade, continuidade e autenticidade. Existe a tendência em dispensar o problema da autenticidade como questão típica das sociedades modernas e suas elites – algo em torno daquilo que os acadêmicos se importam, mas o *hoi polloi* se contenta com *fakes* e *Disneyland*. Mas a verdade é que, segundo Brumann, a autenticidade, os originais e o genuíno são valorizados em muitas sociedades passadas e atuais, bem como, o interesse em denunciar *Disneyland* (2014, p. 181).

A questão da autenticidade colocada por Brumann (2014) é substancial para o escopo desta tese devido ao tratamento central despendido à categoria tradição: “um conjunto de conteúdos simbólicos representados por determinadas características estéticas pertinentes” (LOPES, 2017, p. 21) aos interesses específicos que identificam grupos e ordenam suas relações. Portanto, devemos manter em mente que tradição é uma “categoria que opera para regular o conjunto de conteúdos simbólicos”, como bem relembra Albernaz no prefácio de Menezes Neto (2009).

No caso do Kola San Jon, a música e a dança se juntam ao conjunto dos artefatos, os quais são interpretados como “representações simbólicas sobre trajetórias históricas, marcadores da tradição e fronteiras” (ALBERNAZ e OLIVEIRA, 2015, p. 77) atribuídas às diversas maneiras de praticar esta festividade nas ilhas de Cabo Verde (Santo Antão; São Vicente e São Nicolau), e nas diferentes comunidades da diáspora cabo-verdiana globalizada (no sul de Senegal; em Portugal, Holanda e Luxemburgo; e no nordeste dos EUA) onde a mesma festividade é praticada por grupos de imigrantes e descendentes.

Neste contexto diverso, é provável que nos deparemos com uma multiplicidade antagônica de reivindicações com relação à qualidade, condição ou caráter de autenticidade atribuídas em maior ou menor grau pelos sujeitos que praticam as festividades nas ilhas em oposição àqueles que as praticam na diáspora. Entretanto, argumentamos que as contestações que ocorrem no campo das representações simbólicas, no âmbito das festas de Kola San Jon, surtem maior efeito sobre os conteúdos do que sobre as formas simbólicas da tradição ¹⁴¹. Para

¹⁴¹ Consideremos o exemplo do Rosário de Son Jon. Um tipo de rosário feito de itens comestíveis. No Colá Son Jon de Porto Novo é comum ver este rosário feito de grãos de café *in natura*, pipoca, *mankara* (amendoim) ainda

melhor compreensão do nosso argumento, vale invocar as noções de “percepção” e “habilidade” ¹⁴², na perspectiva de Tim Ingold (2002; 2008) citado em Albernaz e Oliveira. Ambos os conceitos decorrem de um engajamento do sujeito no mundo que envolve todo o corpo, bem como, a relação dos seres humanos com o mundo, apreendido mais especificamente através do ambiente, incluindo outros seres vivos naturais e as ferramentas produzidas pela humanidade (*ibid.*, p. 95).

As preocupações que nos inquietam estão relacionadas não só com as questões em torno das categorias problemáticas como “autenticidade” e “tradição”, mas também, com a forma como se compreende os sentidos, a percepção e a constituição de habilidades no ocidente na explicação da cognição humana (ALBERNAZ e OLIVEIRA, 2015, p. 94). Se por um lado, Ingold vê a supremacia que o ocidente atribui à representação simbólica para estudar a cultura e a sociedade centrada no logocentrismo, nós argumentamos que as estratégias de resistência, as tradições da resiliência (*traditions of struggle*), por sua vez, encontram terreno fértil para se adaptar nos interstícios daquelas dimensões culturais negligenciadas (ou reprimidas) pela empresa (neo)colonial. Dimensões ou modos de interatividade que favorecem a comunicação entre os indivíduos ou entre grupos, através da corporalidade, entre estes: a música e a dança.

Nesta esteira argumentamos que as festas de Kola San Jon, tal como manifestações culturais tradicionais (e.g. tabanca; batuko; funaná, ou mesmo a capoeira, o samba de roda, o

na casca, pequenas bolas feitas de massa de pão e fitas coloridas de papel de seda. Em Cova da Moura, os rosários são feitos com confeitos, massa tipo *penne*, (e mantém-se) o amendoim, a pipoca, as bolinhas de massa de pão e as fitas de papel de seda em diversas cores. Pode ser que para algumas pessoas um rosário feito em Cabo Verde pode parecer mais autêntico, mas o que nos interessa aqui é o seguinte: os conteúdos podem ter sido alterados, mas o rosário, pela sua forma, mantém a sua simbologia intacta. Vários outros exemplos podem ser listados no caso do Kola San Jon.

¹⁴² Timothy Ingold proporciona uma leitura em torno do conceito de habilidade (*skill*) na sua obra *The Perception of the Environment: essays on livelihood, dwelling and skill* (2002), na qual esclarece que em primeiro lugar, as habilidades são técnicas do corpo consideradas, objetivamente e em isolamento, como um instrumento a serviço da cultura. Elas são propriedades de todo um sistema de relações constituída pela presença do detentor no seu ambiente. Em segundo lugar, a prática especializada (*skilled practice*) não é simplesmente a aplicação mecânica da força externa. Pelo contrário, ela é continuamente responsiva ambos para as variações das condições ambientais e para as *nuances* da relação do detentor com o material na medida em que a tarefa ocorre. Em terceiro lugar, as habilidades são refratárias à codificação na forma programática das regras e representações. Assim, não é somente através da transmissão de qualquer destes programas que as habilidades são aprendidas, mas também, através de uma mistura de improvisação e imitação nos locais de prática (2002, p. 401).

maracatu, etc.) podem ser incluídas na classe de estratégias adotadas pelos povos colonizados, no aproveitamento das estruturas impostas em todos os domínios das suas vidas, para reproduzir, em certa medida, os seus valores, saberes e rituais. Portanto, a prática das festas não deve ser vista como uma “viagem ao passado”, nem a preservação de uma suposta autenticidade através de algum objeto, ritual ou artefato, mas sim, uma atitude inovadora e criativa ¹⁴³ a partir da qual o sujeito (ou o grupo) se reinventa no mundo contemporâneo, a partir de uma atitude de evocação, ativação e reatualização da experiência originária – a tradição – e encontrar a verdade de si não fora de si, mas sim a partir do seu próprio chão (MBEMBE, 2016, p. 67).

Segundo Brumann (2014), a Pós-Renascença europeia pode ter despoletado, no âmbito da ideologia da alta arte, a questão da autenticidade, mas ela não se encontra ausente, por ex., na arte leste asiática, na qual o nome dos artistas e dos escultores podem ser rastreados a um período bem anterior a história da arte europeia. Neste sentido, os ateístas patrimoniais dão o seu melhor no intuito de dismantelar as reivindicações específicas e o fascínio geral em torno da autenticidade, principalmente se esse desmonte está direcionado às forças hegemônicas nacionalistas. Os fracos e os oprimidos também podem estar investidos de reivindicações de autenticidade, bem como, as instituições como os tribunais também insistem na continuidade histórica ao avaliar certos casos (*ibid.*).

A adoção de uma abordagem puramente desconstrutiva que dissolva todas as reivindicações sobre o passado em meros discursos posicionados acarreta um custo. Esta abordagem não está muito de acordo com os requerimentos operacionais de muitas instituições modernas, e não respeita muito as demandas populares pela autenticidade. Christoph Brumann traz à nossa memória o caso do texto da Convenção de Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial da UNESCO de 2003, do qual o termo autenticidade foi deliberadamente excluído, na justificativa de que os rituais, as performances, as artes e ofícios contemplados pela convenção mudam constantemente. Contudo, se analisarmos bem, quando uma candidatura falha em algum aspecto na inscrição, ela falha em cumprir algum requisito: em demonstrar como a expressão cultural proposta é original; a mais antiga do seu tipo; a única que permanece imutável; a única que continua sendo praticada; a única que ainda é praticada no local original; etc.

¹⁴³ Abordaremos este assunto com maior profundidade no capítulo seguinte, na seção: “As tradições de luta e o transnacionalismo segregativo: PCI na pós-modernidade”.

Todas estas reivindicações supostamente procuram estabelecer a autenticidade em essência. Interessante neste caso é que os *experts* em patrimônio envolvidos na elaboração do texto da convenção exigiram o banimento de autenticidade do corpo do texto, afinal o fizeram somente para vê-lo voltar por demanda popular. Contudo, podemos perceber que, em uma via reversa, o rótulo de patrimônio pode conferir autenticidade à uma festividade por ex., e nesta senda, a habilidade de atrair turistas e clientes para uma festa tradicional não é vista como comprometedora da autenticidade. Pelo contrário, o reconhecimento e a demanda externos fortalecem o sentimento de posse de uma cultura autêntica e valorizada (BRUMANN, 2014).

Esta questão remete-nos a uma fala do Sr. Teodoro Ribeiro, quando discorria sobre as festividades em Cabo Verde. Após contar alguns causos da sua adolescência em São Nicolau acompanhado do irmão durante as festas, falou também da maravilhosa sensação que sentiu junto à *toca* gigantesca dos tamboreiros em Porto Novo, e das koladeiras em São Vicente, durante a viagem realizada em 2008. Segundo Teodoro, durante a *toca* a massa sonora dos tambores reverberantes parece comprimir o coração. Mas, o mais importante para ele (que nasceu em São Nicolau) era o Kola San Jon de Cova da Moura que, para além de ser a festa da sua localidade atual, é também patrimônio cultural imaterial declarado pelo estado português.

Nesta mesma ocasião, o tamboreiro Damásio manifesta-se sobre não estar de acordo plenamente com as conclusões do Teodoro e procede na explicação do porquê da sua posição:

“Ora, não podemos negar que o trabalho desempenhado pela Dona Ana [Miguel] da Universidade de Aveiro seja de uma grande utilidade. Ela sempre nos tratou bem, convidou o grupo para ir à universidade, e ainda foi uma das pessoas envolvidas na viagem a Bomarzo. Agora, por exemplo, eu mantenho até hoje a minha carteira de residência porque sou cabo-verdiano. Nunca me interessou e, nesta idade, não me interessa mais ter outra nacionalidade. Vivo aqui no bairro há trinta e oito anos. Vejo o Kola San Jon há vinte e oito anos e festejei alguns destes. Mas não há comparação com a chegada de tamboreiros que acontece em Porto Novo. É gente descendo a *bordeira* (referindo-se a cordilheira de montanhas que separa o lado Norte do Sul da ilha), gente vindo das festas de Santo Antônio da Vila das Pombas no Paúl, gente de Alto Mira, Martiene, Tarrafal de Monte Trigo, aquilo lá vira um encontro de *tocas*, um mar de som” (DAMÁSIO ÁLVES, comunicação Pessoal).

De fato, entre os membros do grupo há um sentimento de orgulho pelo reconhecimento. Mas, o discurso entre eles é bastante claro. Todo o mundo se orgulha da trajetória do grupo até agora. As coisas não eram fáceis há algumas décadas. Ainda continuam difíceis. “Mas hoje em dia, temos melhores condições”. Alguns argumentam. “Lutamos juntos por isto. Foi um *djunta m*õ verdadeiro e entre pessoas de diferentes origens”, falou-me a Niche: “vieram vários amigos da Lieve da Bélgica, havia amigos portugueses do Sr. Eduardo, e imigrantes de todas as nacionalidades, como é durante a festa do Kola San Jon”.

A ideia do patrimônio é geralmente construída através de um resgate não só da festividade que é linda, colorida e alegre, com música, dança e navios, mas principalmente dos anos de lutas e privações, de exclusão social por motivos raciais, as crises econômicas etc. As amizades construídas muitas vezes devido as dificuldades em comum. A sociabilidade do fontanário, os finais de semana de construção de noite e dia. Enfim, as oportunidades que foram aproveitadas e aquelas que foram, e continuam a ser negadas e desperdiçadas.

Portanto, com base nos depoimentos dos membros do grupo e outros moradores do bairro e nas declarações enunciadas acima, argumentamos que o caso do Kola San Jon de Cova da Moura, na qualidade de patrimônio cultural imaterial de matriz cabo-verdiana em Portugal está sujeito às críticas do ateísmo patrimonial somente se forem consideradas certas perspectivas específicas de análise. O nosso argumento a favor de uma posição agnóstica com relação ao PCI, concordando com Brumann, tem a ver com a mesma questão suscitada por Chukwudi Eze na tarefa filosófica de superar as “aporias que necessariamente derivam das concepções puramente materialistas ou idealistas da ‘essência’ da racionalidade” (2008, p. 82). Neste caso específico, a crença e o ateísmo patrimoniais.

No esforço de superar as perspectivas dicotômicas, Eze sugere uma teoria da natureza comum da razão, a qual reconhece a razão como natural e intrinsecamente contraditória. Porém, esta contradição intrínseca é, antes de tudo, a condição necessária para a realização da própria razão através da sua natureza essencialmente diversa (a diversidade da razão na experiência): os complexos múltiplos naturais e sociais através dos quais a mente/razão tem a possibilidade de expressar a sua existência (*ibid.*). Portanto, nos referimos aos domínios básicos vernaculares da experiência humana, os mesmos que envolvem as manifestações vernaculares das tradições festivas.

Neste sentido, chamamos atenção primeiramente para a necessidade de comparações entre as variedades da festividade praticadas em Cabo Verde através de particulares históricos que definam as situações a serem comparadas. Como sabemos, as narrativas históricas se aplicam a situações particulares e, neste caso, devem lidar com os seres humanos como atores. Contudo, devemos levar em consideração que as pessoas também estão sujeitas à história da mesma forma que operários estão sujeitos a se envolver em uma greve (TROUILLOT, 1995, p. 23), ou os habitantes de Cova da Moura, bem como os imigrantes de origem africana e brasileira na AML participam das festas de Kola San Jon no bairro.

A diferença é que a greve se impõe, através da ausência dos operários do local de trabalho, com o intuito de negociar melhores condições em uma variedade de aspectos. O grupo de Kola, no âmbito da ACMJ, por sua vez, negocia a realização da festa através do domínio experiente dos cabrestos (constrangimentos) e adriças (capacidades) locais, definindo assim um “terceiro espaço”¹⁴⁴ (o sábado mais próximo ao dia de S^{ta}. Cruz ou São João), bem como definindo uma trajetória peculiar e com um sentido significativo para o grupo, durante o cortejo realizado nos dias de festa.

Nesta esteira rebatemos uma eventual acusação de *falsificação* com relação à autenticidade das festas de Kola San Jon de Cova da Moura, na medida em que levamos em consideração os aspectos sustentáveis das redes rizomáticas de relações e de mobilização para resistência e ou interação, que sustentam a prática das festividades. Estas redes têm um domínio transnacional e se mobilizam de acordo com ciclos programados.

Em Cova da Moura, a mobilização da festa dá-se em um contexto histórico de luta e resistência contra a discriminação do bairro e da criminalização da sua população. Ao mesmo tempo, em um clima de resiliência cultural e vernaculares linguísticos associados a um processo colonial recente e silenciado. Assim, as peculiaridades da festa de Kola San Jon de Cova da Moura são também as características que comunicam as especificidades dos conteúdos simbólicos celebrados e contestados através da autenticidade das formas simbólicas da tradição.

Com base nos mesmos argumentos, também podemos refutar possíveis acusações de *petrificação*, quando alguns autores consideram que a versão da festa de Kola San Jon em Portugal é uma folclorização e que os artefatos são meras imitações; *dessubstancialização*, quando se considera que a troca das peles dos tambores (de natural para sintético), dos conteúdos dos rosários, dos trajes das coladeiras são inautênticos; e *encapsulamento* quando, nas apresentações fora do calendário das festas, por motivos diversos, o grupo enfrenta uma *cama de procusto* (constrangimentos provenientes da má gerência do tempo e do espaço por parte dos organizadores dos eventos, falhas na comunicação etc.)

6.5 Dicotomias e polissemias em torno do termo *Colá/Kola*

A dança é um ingrediente tão importante quanto a *toca* dos tambores, contudo se não prestarmos atenção a alguns elementos importantes presentes nos momentos que antecedem o

¹⁴⁴ Usamos a expressão “terceiro espaço” no sentido atribuído por Homi Bhaba quando este discute as modalidades da negociação entre os sujeitos e/ou grupos nos espaços transnacionais pós-coloniais (vide BHABHA, 1994).

início da dança, podemos deixar de apreender o fenômeno de forma mais abrangente. Em Lopes (2017, p. 92) alertei que devemos prestar atenção ao significado que esta dança tem para os tamboreiros e as koladeiras, sendo uma manifestação que exige muita energia e predisposição ao esforço físico. Descrevo a dança como um *momento* (a dança pode se estender por horas) de euforia e prazer que está conectado com um ritmo intenso de movimentos coordenados mas executados freneticamente, até que sinais de satisfação esboçam-se nas faces das koladeiras acompanhados de sintomas de estafa, como por exemplo: o suor escorrido, tremuras e a respiração ofegante.

Entretanto, existe um elemento vocal e poético inerente à performance (coreográfica e linguística) das koladeiras, caracterizado por aspectos lascivos ¹⁴⁵ e um dinamismo rítmico preciso e específico, sensível aos dizeres da variante santantonense da língua crioula. O uso de exclamações acompanhadas da expressão crioula *sabe/sébe* (algo muito saboroso, gostoso, sensual, agradável): *Oh que sabe/sébe! Oh sabe/sébe!* ou o nome do santo pronunciado em crioulo: *Oh Jon! Ah Jon!* o uso de palavras invariáveis ou sintagmas para exprimir emoções: *Ih ih, ih ih... Uh uh, uh uh... Oh nhe mén!* ¹⁴⁶ (Oh minha mãe) ... *Oh diétx!* (oh diacho [diabo]) ... *Oh mótxe!* (Oh macho) ... *Oh munde!* (Oh mundo) ... *Oh Deus!*

Todas estas expressões e interjeições povoam o clima sonoro provocado pela *toca* dos tambores, provavelmente em uma inter-relação mimética com os apitos. Pois, é notável a semelhança rítmica entre aquelas ou aqueles que sopram os apitos e as pessoas que vocalizam. No entanto, antes da *toca* se estabelecer monoliticamente naquilo que Anku (1997) chama de som resultante, ocorre o processo emergente do som – através das células rítmicas arrancadas das peles reverberantes dos tambores ainda em afinação, “picos de proeminência” que despoletam na memória dos tamboreiros as passagens rítmicas e os tipos de *toca* conhecidos. Neste preciso momento, o componente linguístico inerente à performance das koladeiras é mais elaborado através das vocalizações.

Os versos são declamados em ostinato e obedecem a mesma rítmica da *toca* dos tambores. Eles podem variar em conteúdo, mas o sentido veiculado é quase sempre sobre uma “cabrocha” que quer dançar, incentiva o par, mas adverte-o sobre algumas interdições durante o ato da dança:

¹⁴⁵ Vale comentar que na origem latina do termo este adjetivo também abarca o sentido de buliçoso, brincalhão e travesso.

¹⁴⁶ A pronúncia do “n” no final do vocábulo é nasal.

...Oh Jon! Colá per riba, per bôxe é nê d'bô conta! Oh Sébe! Oh sébe!

Oh Jon Colá nêss pic, nêss pic de M'ri d'Aninha! Oh sébe! Oh sébe! ¹⁴⁷

A questão das dicotomias em torno do termo colá/kola não é novidade nem desconhecida aos estudiosos da cultura cabo-verdiana. No geral, a questão divide opiniões. Por um lado existe uma vertente que reivindica uma dimensão linguística da performance: Colá Son Jon/Kola San Jon traduz uma saudação, “saudar São João”, enquanto por outro lado, a outra vertente reivindica a dimensão coreográfica (caracterizada pela umbigada) da dança, onde colá/kola transmite o sensual, o erótico, o arrebatamento dos corpos pelo ritmo reverberante dos tambores.

Ora, a nossa questão consiste no seguinte: não é evidente ao leitor que estas duas vertentes são aspectos constituintes do mesmo processo? Que a ideia de olhar para a festividade como um processo constituído de vários momentos ou etapas, com diferentes graus de intensidade e euforia, os quais não são facilmente distinguíveis uns dos outros, acarreta uma vantagem estratégica para a análise do investigador?

Argumentamos que a ideia de processo acarreta a ideia de mudança (LOPES, 2017, p. 92), como as palavras faladas ou cantadas em voz alta no início da dança, e que no decorrer do processo se transformam em exclamações, interjeições e gritos, como defendi anteriormente, são provas de uma transformação que acontece ao longo de um processo que reúne a sensação de euforia e a de persistência. Onde agência se concretiza em estética (*ibid.*).

A dimensão física da performance é tão importante quanto a discursiva e estas são igualmente necessárias para nos apercebermos da natureza integral do ritmo nas expressões tradicionais africanas. A forma como, na esteira de Agawu (1987), os cinco estágios contíguos traduzem o domínio da expressão rítmica do Oeste da África: 1) o gesto como o evento rítmico primordial, uma manifestação física de uma necessidade comunicativa mais fundamental; 2) a palavra falada, cujos agregados compreendem a linguagem, é contextualizada como uma intensificação do gesto. Ou seja, a transformação da comunicação não-verbal em verbal através do discurso, a forma ativa da linguagem; 3) na sua forma ativa, a linguagem gera a música vocal; 4) esta, por sua vez transforma-se em música instrumental; e 5) as relações que interpenetram as dimensões da música vocal e da instrumental, chamam atenção para os paralelos funcionais entre estes dois tipos música. Por sua vez, a música instrumental elícita a

¹⁴⁷ Oh João! Colá na parte de cima (em referência ao corpo) / A parte de baixo não é da sua conta/ Oh sabe! Oh sabe! /Oh João! Colá nesse pico /Nesse pico de Maria de Aninha/ Oh sabe! Oh sabe!

dança ou o gesto estilizado, completando um círculo e, ao mesmo tempo, um ciclo (AGAWU, 1987, p. 404).

O argumento de Kofi Agawu nos faz perceber a qualidade polissêmica inerente ao conceito colá/kola, na medida em que o termo descreve uma trajetória, durante a qual o próprio se metamorfoseia. Podendo efetivamente significar várias coisas de acordo com o momento identificado no processo. Assim, entendemos que colá/kola abarca no seu significado um processo polissêmico. Nos momentos iniciais da dança, ou durante as pausas intermitentes, significa entoar em voz alta, ou cantar versos improvisados ritmicamente definidos. Em outros momentos de maior intensidade e euforia, embalados pelo reverberar dos tambores, significa algo mais abrangente e completo.

Lembro-me de uma ocasião durante a entrevista realizada com um tamboreiro em Porto Novo (2014). O Sr. Vitorino de Josefa afirmava que Colá Son Jon era uma cruz que ele tinha escolhido carregar para a vida toda. Ele tem mais de uma dezena de filhos, a maioria deles vive emigrada. As festas de Colá Son Jon são uma oportunidade preciosa para o reencontro ao redor do tambor. Como Sr. Vitorino, muitos tamboreiros, emigrantes ou não, vivem este sentimento com relação às festividades.

Da mesma forma, tanto a Ana Gomes, como a Niche Delgado contam que quando crianças em Cabo Verde, os pais não as deixavam dançar Colá San Jon, na ribeira de Julião em São Vicente. Niche conta que “fugia” de casa só para ir ver as pessoas na festa. Segundo ela, voltava para casa com os pés, as pernas, e os cabelos cheio de *pó di téra* (a poeira vermelha fina da terra seca que gruda nas pessoas). Entretanto, em Portugal, ambas gostam de dançar Kola San Jon. Niche confidenciou-me que a vontade de exercer a sua cultura livremente *na txôn de Lisboa* (no chão de Lisboa) é maior do que a vergonha de adolescente de dançar Kola San Jon. Segundo ela, Kola San Jon é uma cruz que se carrega o ano todo, mas que a trajetória da festa é um motivo de orgulho para mais de uma vida.

Queiroz (2019, p. 160), ao escrever sobre as várias formas de grafar a festividade: *Kola San Jon* ou *Colá S. Jon*, questiona se estas formas diferentes se referem a realidades diferentes da mesma prática. Ora, creio estarmos todos de acordo sobre o fato das festas de São João Baptista (*Son Jon Bétista*, *Colá/Kola Son Jon Revultióde*, *fiesta de San Juan*, *Saint John's Day* ou *Midsummer's Eve*) estarem entre as festas mais antigas do mundo católico. Rumores nos informam que Santo Agostinho previu a vantagem de estabelecer o feriado de São João em sobreposição com as festas de solstício de verão, uma data já amplamente festejada na Europa

desde épocas anteriores ao séc. XV, contudo a inclusão de elementos ditos pagãos nas festividades favoreceu a expansão do cristianismo (cf. GUSS, 2000).

No arquipélago de Cabo Verde, nas ilhas onde o santo é tradicionalmente festejado, a forma como as pessoas pronunciam o nome da festividade é característica ao modo de falar de cada localidade. Neste sentido, podemos enumerar pelo menos três formas distintas, porém semelhantes de pronunciar: *Colá Son Jon* (Santo Antão); *Colá San Jon* (São Vicente); *Colà San Djon* (São Nicolau) e (Brava). No entanto, a literatura produzida em torno da festividade sempre dispensou bastante atenção ao fato de alguns pesquisadores usarem “C” ou “K” na grafia do termo. A partir de uma leitura mais cuidadosa nota-se que as grafias adotadas nas palavras escritas em crioulo de Cabo Verde, nas publicações, não estão sempre de acordo com a proposta do modelo ALUPEC (Alfabeto Unificado para a Escrita do Cabo-Verdiano), a qual tem sido praticada cada vez com mais frequência no exercício da escrita da língua crioula de Cabo Verde (mais especificamente, a variante da ilha de Santiago).

Queiroz chama atenção para o fato de autores como Félix Monteiro (1958), Moacyr Rodrigues (1997), Margarida Brito (1998), Silva Ribeiro (2000), Barbosa e Ramos (2008), Castro Ribeiro (2010) ou Alcides Lopes (2015) empregarem a expressão *Colá S. Jon*. Na realidade, acho curioso a autora ter omitido o Manuel Ferreira em *Hora di bai* (1962), ou o Nhô Balta ¹⁴⁸. É evidente que estes também são autores que historicamente pesquisaram sobre o tema efetivamente. A autora diferencia aqueles autores de outros mais recentes, a exemplo da Ana Flávia Lopes Miguel (2010; 2016); Francisco Cuberos-Galardo (2015), a antropóloga Júlia Carolino (2017), o cineasta Rui Simões, como aqueles que usam a grafia *Kola San Jon*.

Em várias ocasiões, no campo de pesquisas em Cova da Moura, percebi membros do grupo, da associação, outros investigadores pronunciarem o Kola San Jon, colocando o acento tônico na primeira sílaba do primeiro termo “[Ko]la”. Transformando assim a palavra que antes era oxítone em paroxítone. Este deslocamento na pronúncia percebe-se com mais clareza se o interlocutor pronunciar o termo isoladamente. Como podemos notar através da leitura, estas distinções na prática são borradas, na medida que em Cabo Verde sempre se grafou Colá e Kolá (note o acento agudo na última sílaba).

Na realidade, os termos *Kola* ou *Cola* (sem acento característico na última sílaba) em Cabo Verde nos remete a algo diferente do *Colá*. Nos remete principalmente aos ritmos

¹⁴⁸ Baltasar Lopes da Silva (1907-1989), escritor, poeta e linguista, autor de *Chiquinho* (1947), romance cabo-verdiano, um dos fundadores do movimento literário e da revista *Claridade*.

coladeira e zouk (gêneros musicais) e as suas respectivas danças, em ritmo binário ou quaternário simples, mais íntima, geralmente dançada aos pares: casais, namorados, “ficantes” ou amigos mais íntimos e consiste em uma dança animada, por vezes erótica, que pode ser “dois pra lá, dois pra cá” ou no modo da passada “dois pra lá, um pra cá” e uma multiplicidade de variações. Durante a *kola* ou *cola* (note que não há acento nas últimas sílabas), os corpos se roçam languidamente, os pés do casal de dançarinos movem-se com raridade. Toda a concentração é colocada no rebolar dos quadris, os corpos se aproximando e roçando na zona pélvica e nas coxas ao ritmo da música, eventualmente provocando excitação dos genitais ¹⁴⁹ (*fazê um cola/kola*).

Para todos os efeitos, a discussão sobre o uso do “C” e/ou “K” conferir ou não mais *africanidade* ou *blackness*, ao termo em questão, parece-nos vazia. Em *Polymorphic Creoledom* (1998), Trajano Filho adverte que o conceito de “sociedade crioula”, ao qual ele recorre, não tem a pretensão de abranger casos tão variados como o caso guineense, nem os casos do *Creoule* ou *Krio* de Serra Leoa, nem tampouco, os *Originaires* ou *Créoles* das quatro comunas senegalesas. O autor não se refere ao crioulo das ilhas de Cabo Verde nem às suas variantes. Trajano esclarece que a designação sociedade crioula é uma locução objetivante, uma “invenção do antropólogo”, com escopo estreito e preciso (1998, p. 2).

Entretanto, ao longo da pesquisa, o antropólogo percebe que a partir das línguas crioula e portuguesa faladas nas cidades guineenses haviam surgido uma abundância de categorias, as quais, usadas em contextos sociais e históricos apropriados poderiam cobrir parte do campo social referido como sociedade crioula, sem esgotar o seu conceito central (*core meaning*). As categorias como *jagasidu* (esgazeado), *kriston* (cristão) ou *burmeju* (vermelho) da língua crioula guineense são consequências de uma política intensa de classificação e categorização dos sujeitos colonizados durante o regime colonial. Igualmente, as possibilidades instáveis na grafia, como por ex: *djagazidu*; *Cristõn*; *burmedju* como formas potencialmente alternativas de grafar as categorias listadas acima resultam da carência de literatura escrita nestas línguas. A grande variabilidade existente na grafia dos termos nativos das línguas crioulas tem exigido aos etnógrafos identificar qual a nomenclatura que pretendem usar com antecedência. Por exemplo,

¹⁴⁹ Em Cabo Verde, durante a década de 1990, conheci duas jovens americanas voluntárias do *Peace Corps*. Uma delas, Stephanie Lohman era colega de trabalho na Escola Secundária do Porto Novo, onde éramos professores de inglês, e a outra, Laura Roberts trabalhava no Ministério de Desenvolvimento Rural e Pescas (MDRP). Curiosamente, em uma ocasião tive acesso a uma cartilha escrita em inglês, com o logotipo da *Peace Corps* que advertia sobre a eventualidade de dançar com alguém a morna, coladeira ou zouk e o par se excitar sexualmente. A cartilha completava a informação esclarecendo que se tratava de um traço cultural nativo tratado com naturalidade.

Trajano Filho, utiliza um projeto de tradução (*spelling*) formulado em 1981 pelo Ministério Nacional de Educação da Guiné Bissau e publicado em Rougé (1988 citado em TRAJANO FILHO, 1998).

Em alguns casos os autores advertem o leitor sobre possíveis desvios na grafia de termos previamente enunciados. Em Lopes (2017) optamos por “Colá Son Jon”, admitindo, porém, que a forma Kolá também existe. Neste contexto, consideramos legítimas as opções de Miguel (2010; 2016), Queiroz (2019) e outros em grafar “Kola”. Entretanto, que fique claro que esta forma específica de escrever se refere à festividade praticada na diáspora africana em Portugal: “O Kola San Jon de Cova da Moura”. O leitor deve ter em mente a possibilidade de se deparar com as grafias “Colá” e “Kolá” ao longo do texto, como em outras publicações sobre estas festividades.

A atenção às variações e as alterações durante o percurso de pesquisa, a própria construção da pessoa do pesquisador e a sua suposta legitimidade discursiva, a qual acarreta relações de poder implícitas e explícitas têm sido temas amplamente discutidos na antropologia desde os anos 1990. O lugar de fala dos antropólogos e antropólogas tem sido escrutinado e analisado de acordo com as atitudes correspondentes. Como no dizer de um dos patronos da educação mundial, Paulo Freire (1921-1997), o qual a antropologia faz bem em adotar: fazer com que a distância entre as nossas ações e as nossas falas se encurte de tal forma que possam coexistir. Contudo, na medida em que os estudos anteriores que lidam com as categorias nativas sempre tiveram o cuidado de listar as diferentes formas de se referir a alguma coisa, um processo etc., também existem os casos em que a mesma coisa é chamada de diferentes nomes. Ou ainda, no caso dos grupos humanos a exemplo dos povos fulas que se autodenominam de *fulbe* (sing. *pullo*), mas também são denominados de *fulani* pelos ingleses, *peul* pelos franceses, adotado do wolof ou jalofo. Existe também o caso dos *kajamutai* (povo de Jamat), aos quais os portugueses chamaram de felupes e estão integrados em um grupo maior denominado de *djolas* ou *diolas* na atual Guiné Bissau (TRAJANO FILHO, 1998). Talvez o caso mais conhecido na literatura etnomusicológica seja o caso dos *kĩsêdjê*, os quais foram denominados de *Suyá* pela academia durante a década de 1980 e 1990, mas foram reconhecidos em 2015 com a reedição da obra de Anthony Seeger anteriormente denominada *Why Suyá sing* (1987), como *Por que Cantam os Kisêdjê* (2015).

Queiroz (2019, p. 162) reitera que a problemática não está isenta de incertezas no que tange às questões etimológicas e polissêmicas relacionadas com o termo *Colá* (o qual ela transcreve *Kola*), associado ao verbo *colar*, com acepção sinônima de dançar. Contudo,

argumentamos que Queiroz (2019), Miguel (2010; 2016), entre outros, usam o termo Kola com uma acepção diferente daquela descrita acima na situação com a dança referente ao gênero musical: coladeira. Portanto, quando argumentam que a grafia *Kola San Jon* se refere à prática performativa independentemente do contexto territorial em que decorre, eu não poderia discordar mais. Mas aceitamos e acatamos a designação Kola San Jon para designar a festa que se origina no bairro Alto da Cova da Moura a partir de 1991, embora haja diferentes variações dependendo das fontes, dos autores, dos contextos e das ilhas e de ser recorrente a utilização da expressão “Colá S. Jon” nos documentos oficiais redigidos em língua portuguesa (*ibid.*).

Portanto, gostaria de chamar atenção a um elemento expresso no título do trabalho de Lopes (2017), o qual parece passar despercebido aos investigadores, em alguns casos, ou é silenciado através de uma abreviação (*Son Jon/S. Jon*), em outros casos. Trata-se da diferença entre *Son Jon* e *San Jon*. Esta questão deve ser abordada a partir de uma perspectiva que leve em consideração os encontros entre os campos da etnomusicologia e da antropologia linguística, no que diz respeito ao *framework* para a análise do conceito de identidade, enquanto produto da interação linguística.

Em Lopes (2016, p. 272) defendo que as relações de construção de identidade naturalmente envolvem a linguagem, a música e outras formas de expressão. Na ocasião, o papel que estas formas de expressão pareciam desempenhar na formação de subjetividades culturais sugeria necessidade de pesquisa continuada sobre tais aspectos. Contudo, apesar de estarmos cientes que as variações nos traços fonológicos geralmente são inconscientes, e embora Bourdieu (1977) tenha argumentado que a prática, incluindo a prática linguística, está baseada na repetição inconsciente com mais frequência do que na ação deliberada, não exclui a possibilidade de que ela pode ser resultado de agência social (BUCHOLTZ & HALL, 2004, p. 377-78).

Com relação a ilha de Santo Antão, a variante linguística falada pelos naturais antecede a existência da variante sã vicentina. Na verdade, até o século XIX a região onde hoje está a cidade do Mindelo era um lugarejo onde os pescadores das ilhas vizinhas encontravam abrigo nas suas lides de pesca. Os criadores de gado caprino de Santo Antão também utilizavam a ilha. Ganhou o nome Mindelo em 1835 em referência a algum fato relacionado com a Rainha D. Maria II e as tropas liberais.

Mindelo vivenciou o progresso, a baía do porto grande impulsionou o desenvolvimento da ilha, recebendo uma quantidade significativa de imigrantes da ilha de Santo Antão, São

Nicolau e Boa vista. As festas de Colá San Jon de São Vicente são uma manifestação praticada pelos descendentes dos santantonenses e são nicolauenses que migraram para a ilha de São Vicente no início do século XX. Muitos descendentes destas pessoas viajam para a ilha de Santo Antão durante o mês de junho e acompanham o ciclo das festas no Paúl (dias 12-13), em Porto Novo (dias 23-24) e seguem para R^a de Julião em São Vicente para as festas de São Pedro (29-30). Contudo, para aqueles que ficam na ilha de Santo Antão a festa continua no vale da Garça, terra natal do tamboreiro Damásio Alves.

Durante muito tempo as pessoas originárias da ilha de Santo Antão foram (e algumas ainda são) assediadas devido a sua forma de falar, a qual difere em contraste com a variante falada na ilha vizinha de São Vicente, cheia de estrangeirismos como *boys*, *broda*, *trá um job* (fazer um bico), *flipóde (flipped out)*, *trublôde (troubled)*, etc. Esta relação entre os falantes das variantes das duas ilhas insinua uma ideia de distância. Por um lado, progresso, modernidade e urbanidade, por outro lado, o rural, o pacato e o atrasado, a tensão campo-cidade. Estas características transcendem o âmbito puramente linguístico e pervadem a natureza das relações sociais e familiares. Por exemplo, o tipo de hospitalidade que as pessoas de Santo Antão oferecem aos desconhecidos (a *morabeza*) não se encontra em São Vicente de jeito nenhum. Nem mesmo entre os antigos imigrantes de Santo Antão.

Em São Vicente, a filosofia de vida está mais perto do refrão cantado pelo sambista Zeca Pagodinho: “um olho no peixe fritando, o outro no gato do lado”. Por este e outros motivos, os quais estão relacionados com a dialética da vida urbana, os tamboreiros com quem me relacionei em Porto Novo, Santo Antão, sempre insistiram na pronúncia: “o *Colá Son Jon*”; “a festa de nosso *Son Jon Bétista*”; e não, “*San Jon Bêstista*”, “a festa de *Son Jon Revultióde*”, na sua forma pacata de pronunciar *Son* em vez de *San* e fazendo questão de deixar transparecer ao interlocutor que esta é uma questão de identidade.

Portanto, voltando a questão de Queiroz, respondemos que sim. Trata-se de várias realidades, com manifesta continuidade prática. Mas que, em cada lugar onde é praticada ela toma as feições particulares da história daquele lugar. Exatamente como tem acontecido em Cova da Moura com o trajeto do grupo de Kola San Jon, cuja proposta inicial era a de dar visibilidade e valorizar as tradições da ilha de Santo Antão perante o fato de a Associação apoiar também a dinamização do grupo de batuko Finka Pé (QUEIROZ, 2019, p. 162), acabaram por transbordar as fronteiras do bairro e do país e se consolidando patrimônio cultural imaterial português.

6.6 Patrimônio cultural imaterial no Portugal contemporâneo

Queiroz (2019), na sua recente pesquisa na área das políticas e imagens da cultura e da museologia, na qual se ocupa do amplo campo do Patrimônio Cultural Imaterial, mas restringe-se às políticas patrimoniais, agentes e organizações envolvidas nos processos de inventariação, mais especificamente ao processo de patrimonialização do Kola San Jon em Portugal, localiza o ano zero das políticas para o patrimônio cultural imaterial em Portugal em 2007. A autora assim o faz devido às iniciativas do Estado português com relação aos preparativos para a ratificação da Convenção da UNESCO de 2003, ao mesmo tempo em que atribuía competências específicas ao Instituto dos Museus e da Conservação (IMC), órgão que havia sido criado na dependência do Ministério da Cultura através do Decreto-Lei n.º 97/2007, de 29 de março, e a respetiva portaria n.º 377/2007 de 30 de março, a qual definia os seus estatutos (p.23).

O IMC estava internamente integrado em seis departamentos e um laboratório. Desta integração, onde destacamos o Departamento do Patrimônio Imaterial (DPI), também faziam parte os Departamentos dos Museus; do Patrimônio Móvel; da Conservação e Restauro; de Gestão; e o Laboratório de Conservação e Restauro José Figueiredo.

O IMC contemplava um âmbito de ação respeitável. Segundo Queiroz (2019, p. 23), a Portaria n.º 377/2007, de 30 de março, estipulava as competências do DPI tais como: a promoção do estudo e da salvaguarda do PCI; a promoção da valorização e a divulgação dos bens culturais imateriais; o apoio aos programas e projetos de proteção cultural; a promoção do registro gráfico, sonoro, audiovisual; a promoção do registro dos bens culturais móveis ou imóveis; o apoio aos museus da Rede Portuguesa de Museus; a cooperação com centros de investigação, estabelecimentos de ensino superior, autarquias e particulares; promover campanhas de sensibilização aos níveis nacional e local sobre a importância da salvaguarda do patrimônio cultural imaterial e desenvolver programas educativos.

Apesar desta paleta arrojada de objetivos, em 2012, o Instituto dos Museus e da Conservação seria extinto e fundido com o Instituto de Gestão do Patrimônio Arquitetônico e Arqueológico (IGESPAR) e com a Direção Regional de Cultura de Lisboa e Vale do Tejo (DRCLVT), dando assim origem à atual Direção-Geral do Patrimônio Cultural (DGPC). De acordo com Queiroz, o atual Diretor do Museu Nacional de Etnologia, o antropólogo Paulo Ferreira Costa, dirigiu o Departamento de Patrimônio Cultural Imaterial do IMC durante o seu período de existência, e foi responsável pelas medidas programadas, desenvolvidas e

implementadas no que concerne à salvaguarda do PCI em Portugal, as quais são o fundamento da política patrimonial atual neste domínio (*ibid.*, p. 24).

De fato, na introdução a uma obra cuja organização coube também ao próprio, intitulada *Museus e Patrimônio Imaterial: agentes, fronteiras e identidades* (2009), no âmbito de um projeto do DPI/IMC, na qual Paulo Costa reflete sobre os seis temas que integraram o Ciclo de Colóquios (entre fevereiro e novembro de 2008) que resultou na edição da mencionada obra, o antropólogo reafirma a sua posição em torno dos museus como “agentes incontornáveis na documentação, registro e salvaguarda do PCI” (COSTA, 2009, p. 17). Na realidade, ele aponta a colaboração de entidades diversificadas, com particular expressão para os Museus, as Universidades e os Centros de Investigação, bem como, uma gama variada de profissionais dos campos da Museologia, do Patrimônio e das Ciências sociais atribuindo destaque especial “ao modo de olhar antropológico” na identificação de boas práticas, reflexão e debate sobre as questões de maior complexidade inerentes ao processo de salvaguarda do PCI (p. 15).

Com relação ao PCI, o autor recorda que desde 1989 esta dimensão se encontrava suspensa como consequência da extinção do Departamento de Etnologia do Instituto Português do Patrimônio Cultural (1980-1991), contudo no âmbito do DPI/IMC deposita a confiança no vasto capital de conhecimento e experiência já acumulados no âmbito do Patrimônio Cultural Móvel e da qualificação do tecido museológico nacional como componente estrutural e estruturante da gestão e salvaguarda do PCI. Neste sentido, percebemos que em Portugal preferiu-se refletir sobre o PCI a partir dos museus, segundo Costa, recuperando um título utilizado em 2004, pela primeira vez, como mote de celebração do “Dia Internacional dos Museus” a partir do tema definido a nível internacional pela *International Council of Museums*¹⁵⁰ (ICOM), bem como, em resultado da adoção, no ano anterior, da Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial (UNESCO, 2003) e das efetivas condições da sua aplicabilidade ao contexto nacional. Enquanto, no quadro geral da UNESCO à escala global, a *Declaração de Yamato*, adotada em 2004 para fins de advertência quanto à necessidade de uma aproximação integrada ao patrimônio material e imaterial, bem como as iniciativas de maior visibilidade pública desenvolvidas no seu âmbito ao longo da década de 1990: “Tesouros Vivos” e “Obras-Primas”, foram, em larga medida, instrumentais para a realização do mencionado Ciclo de Colóquios (*ibid.*, p. 16).

¹⁵⁰ A inclusão dos bens patrimoniais imateriais no âmbito dos museus deu-se na 20ª Conferência Geral da ICOM em Seoul em 2001.

Carvalho (2011, citado em QUEIROZ, 2019, p. 24) relembra que em Portugal, como em vários outros países, as responsabilidades perante o patrimônio Imaterial, consignadas na Lei Fundamental do Estado, cabem ao Governo em primeira instância, através da implementação de políticas dirigidas por agentes e instituições especializadas. Podemos imaginar que aquilo que os portugueses imaginavam como sendo seu patrimônio antes de 1822, ou mesmo, durante os governos da Primeira República (1910-26), da Ditadura (1926-33) e do regime do Estado Novo (1933-74) durante o século XX, sofreu drásticas perdas e passou por profundas transformações com o advento das guerras coloniais, a *Revolução dos Cravos* e da posterior trajetória da democratização do estado português.

Ora, o regime político que vigorava em Portugal até o 25 de abril de 1974 dispunha de um estado que monopolizava todas as esferas da vida social e as suas razões eram bastante contundentes. A instituição família era um dos pilares ideológicos do Estado Novo. Este regime ditatorial estabelecido em consequência da grande instabilidade vivida durante a Primeira República, em uma época que a maioria dos portugueses (70,5%) era analfabeta. O país se encontrava em uma situação dramática política, social e econômica. O regime instituído acabou se definindo como um sistema corporativo autoritário com inclinação para o fascismo, porém sem o ranço antissemita tão presente nos outros regimes europeus contemporâneos. Em 1933, o regime definia as diretrizes e os métodos gerais da sua política cultural. O Secretariado de Propaganda Nacional (SPN) foi criado e chefiado por Antônio Ferro através da “política do espírito”, a qual vigorou até 1949. A preocupação do regime era totalitarista, então a sua ideologia deveria fazer-se presente em todos os lugares o tempo todo. Todos os setores e atividades eram subordinados ao estado: a Mocidade Portuguesa; as casas do povo; os sindicatos nacionais etc. Através deste controle o regime pretendia utilizar a cultura como meio de propaganda e como vitrine da nacionalidade, orientada para a autoglorificação. As ações culturais ideologicamente sondadas consistiam em exposições de arte popular, prêmios literários, as marchas populares de Lisboa, desfiles históricos, concurso da aldeia mais portuguesa, pavilhões portugueses nas feiras internacionais etc.

Ao tema do patrimônio em Portugal, sempre foram caras aquelas modalidades históricas arquitetônicas construído. As obras e os obeliscos que remetem ao espírito livre, aventureiro e conquistador que supostamente dominava as expansões etc., muito cultuado pelo espírito filosófico positivista característico aos regimes totalitários como era o Estado Novo. Entretanto, se por um lado, procurava-se representar ambas a pomposidade heroica através da arquitetura monumental e a ideologia paternalista através da construção do imaginário em torno da “casa

portuguesa” (falaremos disto mais adiante), por outro lado, é inegável as subseqüentes pressões demográficas que afetam as grandes cidades portuguesas (Lisboa e Porto) a partir do início do séc. XX.

Ao longo de todo o século XX, os diferentes regimes e governos enfrentaram um déficit histórico na questão da habitação social. A proliferação de bairros autoconstruídos com materiais precários foi uma realidade sempre combatida pelas autoridades de forma coercitiva. Depois dos anos 1960, e mais acentuadamente após 1974 os bairros autoconstruídos habitados por imigrantes africanos tornam-se um problema visto pelas autoridades e pela população em geral como um fator que impedia o país de alcançar o patamar das outras nações europeias (cf. BATALHA, 2008; FIKES, 2009; CIDRA, 2011).

O processo associativo envolvendo as comunidades de imigrantes cabo-verdianas, guineenses, são-tomenses, angolanas e, em menor número, moçambicanas é bastante pesquisado nos estudos mais recentes envolvendo os processos de luta por habitação, cidadania, de resistência cultural etc. A criatividade é uma ferramenta bastante valorizada na implantação coletiva das estratégias que visam melhorar a qualidade de vida dos moradores destes bairros em diversos aspectos. Nessa esteira, a festa de Kola San Jon de Cova da Moura, desde seu início, teve o objetivo de chamar atenção do poder público local e da sociedade em geral para a diversidade cultural dos grupos de imigrantes que residem no município de Amadora, ao mesmo tempo em que tornava visíveis as carências e os problemas estruturais da comunidade.

Note-se que quando da inscrição da festa no inventário do PCI nacional, uma das razões defendidas pelos moradores e membros do grupo, pela associação, bem como a antropóloga (Júlia Carolino) e a etnomusicóloga (Ana Miguel), as quais trabalharam com a ACMJ durante o processo de patrimonialização, era de garantir a qualificação do bairro. Impedir as ameaças de demolição e combater os diversos tipos de preconceito sofridos pelos moradores. Portanto, aqui nos referimos a um caso no qual a busca pela patrimonialização apresenta aspectos de natureza instrumental: garantir a qualificação do bairro; transformar positivamente no sentido de constranger/bloquear as formas de discriminação impostas ao bairro, tanto pela sociedade civil, como pelas instituições do Estado (i.e. a Polícia de Segurança Pública; a Câmara Municipal da Amadora; empresas prestadoras de serviços e de entregas etc.).

Para melhor entender este contexto histórico recente caracterizado por problemas habitacionais crônicos que atingem as populações de imigrantes de origem africana em Portugal, é necessário recuarmos um pouco no tempo e explorar o desenvolvimento desta

situação durante o decorrer do século passado. Eventos como o processo de industrialização tardio (início do séc. XX) e a crise na agricultura (a partir de 1950) precipitaram a confluência das populações rurais (o êxodo rural) para as margens das metrópoles. Durante o decorrer do séc. XX, Lisboa foi afetada pelo menos por dois problemas crescentes: a pressão demográfica; e a especulação imobiliária (cf. BAPTISTA, 1994; ANTUNES, 2017).

Em 1926, as soluções de habitação coletiva experimentadas pelo regime republicano nos bairros de Lisboa foram liminarmente rejeitadas com a implantação do regime ditatorial. Como solução, o Estado Novo propunha construir “casas econômicas” que pressupunham ser baseadas nos supostos valores e modos de vida tradicionais da nação portuguesa, baseada na distinção de classes. As habitações das famílias portuguesas, bem como o ambiente de entorno representariam um certo modelo de viver rural transplantado para a cidade ¹⁵¹ (TEIXEIRA, 1992, p. 80 citado em ANTUNES *et al.*, 2016, p. 63). Nesta senda, o imaginário da casa portuguesa, defendido pelo arquiteto Raul Lino (1879-1974) ¹⁵², não se impôs devido ao seu valor e qualidade intrínsecos, na realidade foi imposto e defendido pelo regime do Estado Novo no campo político e na dimensão ideológica (ANTUNES *et al.*, 2016, p. 62).

Portanto, como podemos notar, a iniciativa de casas econômicas, cujos bairros geralmente eram construídos fora do perímetro urbano, tinha sobretudo na sua gênese a preocupação de segregação social, geográfica e residencial (TEIXEIRA, 1992 citado em ANTUNES *et al.*, 2016, p. 63). Segundo estes autores, os bairros de casas econômicas procuravam um pretenso “portuguesismo”, “nacionalismo”, “ruralismo”, “maneirismo” e “revivalismo” arquitetônico, onde a família e a religião tinham lugar central, estando este modelo em conformidade com a ideologia política seguida pelo Estado Novo de Salazar, a partir da década 1930 (*ibidem*).

¹⁵¹ Atualmente, é impossível não admitir que as habitações construídas naqueles termos adquiriram um valor cultural, *a posteriori*, e são hoje uma referência importante para a compreensão do clima político e ideológico dos anos 30 e 40. Quer a forma das habitações, quer o seu regime de propriedade, eram justificados fundamentalmente por razões ideológicas (*ibid.*).

¹⁵² Não obstante Raul Lino ter sido o protagonista da casa portuguesa, os primeiros movimentos para encontrar as singularidades da “casa genuinamente portuguesa” remontam ao final do século XIX, quando um grupo de intelectuais decidiu levantar o problema da inexistência de um “*typo portuguez de casa*” (CALLADO, 1978). Segundo Callado, foi no período em que os etnólogos portugueses chegaram à conclusão de que a casa portuguesa não existia que os arquitetos começaram a falar dela. Em 1915, a Sociedade Nacional de Belas Artes decidiu dedicar uma exposição ao tema e, nas décadas seguintes, vários arquitetos e intelectuais aprofundaram a concepção, a composição e a execução da “casa portuguesa” (PEREIRA & FERNANDES, 1987; LEAL, 2009 citados em ANTUNES, 2017, p. 148).

Este modelo de delimitação peremptória por parte do estado, condicionado pelo próprio legislador, a “quem” poderia ter acesso às políticas de habitação excluía, por um lado, a população que não constituía o funcionalismo público e, por outro, os agregados familiares economicamente carenciados por não conseguirem cumprir as exigências financeiras.

No caso, de indivíduos ou agregados familiares de origem africana (mesmo no caso destes terem a nacionalidade portuguesa), o processo era mais complexo e mais exigente. Os imigrantes africanos, por sua vez, por não serem contemplados pelas políticas de habitação, viviam no complexo de bairros autoconstruídos que proliferam na AML até meados de 1990, quando o Programa Especial de Realojamento (PER-1993) começou um longo processo de remanejo das populações e de demolição dos “bairros de barraca” (cf. ALVES, 2013).

Como podemos perceber, também no domínio do património cultural imaterial, os estudiosos mantêm-se alheios a questão do regime ditatorial e colonial, embora enfatizem a ruptura que ocorre durante a revolução de 25 de abril. Contudo, como nos alertam Almeida (2000), Fikes (2009), uma gama de questões problemáticas que deveria ter sido enfrentada pela sociedade portuguesa nunca foi abordada. Nos referimos aos diversos problemas enfrentados tanto por aquelas pessoas que residiam nas “colônias” e optaram por Portugal, sem deixar de fora as relações posteriores estabelecidas com as novas nações africanas de língua oficial portuguesa, quanto aos nacionais cujos filhos alistados no exército português perderam a vida nos pântanos da Guiné.

Nesta esteira, a profundidade dos processos decorrentes envolvidos na eclosão da luta armada anticolonial nas colônias africanas; a decadência do “terceiro império português” (a perda das colônias); a proclamação unilateral da independência da Guiné Bissau em 1973; a revolução dos cravos em Portugal em 1974 (a volta dos militares e a deposição do governo ditatorial); bem como, o período de transição para a democracia com a chegada de quase seiscentos mil *retornados*; as crises políticas, jurídicas e económicas (a desvalorização da moeda nacional); etc. são problemáticas procrastinadas ou geralmente menosprezadas, salvo raras exceções (cf. MONTEIRO, 2018).

Perante o cenário contemporâneo de abordagem ao PCI em Portugal, Queiroz em acordo com Alarcão (2014) foca na gestão do património no período pós 25 de abril de 1974, e reporta-se à década de 1980 como sendo o período em que foram operadas as grandes transformações na gestão do património em Portugal, desde a produção de leis até à criação de organismos para a sua concretização, a exemplo do Instituto Português do Património Cultural (IPPC). Nesta

senda, Queiroz admite que a questão do patrimônio se inscreve em uma problemática extremamente densa e complexa cuja compreensão exige um recuo de alguns séculos para que possa ser possível apreender a evolução dos conceitos e da *práxis* subjacentes à salvaguarda do PCI em Portugal (QUEIROZ, 2019, p. 25).

Entretanto, de nossa parte, quando pensamos no recuo secular sugerido por Queiroz, não podemos deixar de considerar a outra face [a verdadeira] do regime ditatorial português: o governo colonial tardio e a gerência das suas contradições através de uma política violenta, colecionadora de decepções nos palcos da política internacional, no que dizia respeito às suas “colônias/províncias” africanas no ultramar.

6.7 História colonial e patrimônio cultural imaterial: a luta cultural

Enquanto em Portugal, o estado sujeitava a população operária e imigrante aos constrangimentos políticos, sociais e econômicos mencionados acima, nas colônias africanas, no início do século XX, foi marcadamente violento devido ao grande esforço empreendido pelo império colonial na efetivação da colonização tardia nos seus “domínios” na África. Nesta seção, chamamos atenção sobre alguns eventos geralmente silenciados nas narrativas dominantes sobre o colonialismo português, os quais podem ser úteis para compreender as razões por detrás da adesão tardia dos países do PALOP à Convenção da Unesco de 2003.

Nos primeiros anos de 1900, a população das ilhas de Cabo Verde, sob o jugo do colonialismo português, inaugurava o século sofrendo mais uma de suas já calejadas fomes e todas as moléstias consequentes destas – durante o século XX, as fomes mais severas foram em 1901-04; 1920-21; 1941-43; 1947-48 com dezenas de milhares de vítimas (CARREIRA 1984; PATTERSON 1988, p.291). Este é um dos motivos mais fortes para entender por que poucos países no mundo foram tão profundamente moldados pelos processos de migração como Cabo Verde. Inicialmente povoado por imigrantes, e mais tarde, experimenta emigração em grande escala proporcionalmente à sua população (CARLING & BATALHA, 2008, p. 13).

Por sua vez, a partir de 1912, uma série de eventos iria promover, de forma traumática, a instalação do regime colonial propriamente dito (1915-1974) na Guiné. Inaugurada pela realização das “Campanhas de Pacificação”¹⁵³ empreendidas pelo capitão João Teixeira Pinto (1912-1915), essa fora uma era de verdadeira depredação dos modos de vida e de produção,

¹⁵³ Estas incursões militares foram realizadas no esforço de manutenção português em África, desde o final do século XIX. Nos anos de 1894, iniciam-se em Moçambique e em 1907 em Angola.

bem como da cultura dos grupos humanos que tradicionalmente habita(ra)m aquela vasta região. Durante este curto período, o capitão comandou extensivas e sangrentas operações militares contra os Balantas de Mansoa, os Mandingas de Oio, os Manjacos de Churo, Bassarel e Costa Baixo, os Mancanhas/Brames de Bula e Có, os Balantas de Binhome e Binar e os Papéis de Bissau. As suas ações eram devastadoras, cruéis e mortais, sendo impossível estimar o número exato de mortes, variando entre 2.000 a 10.000 (PÉLISSIER, 1989; TEIXEIRA PINTO, 1936; VASCONCELOS, 1916; TEIXEIRA, 1917; MIGUÉIS, 1937; ANJOS, 1937, todos citados em TRAJANO FILHO, 1998, p. 236).

Nas suas manobras militares, o capitão Teixeira Pinto excluía as associações elitistas locais (por ex. *a Liga Guineense*) e os seus seguidores das suas empreitadas militares, portanto, recorria ao uso de forças irregulares compostas por africanos recrutados, comandados e sustentados por regentes (*warlords*) nativos de origem fula ou mandinga. Entre estes destaca-se o wolof natural de Kaolack em Senegal, Abdul Injai, o mais importante e poderoso entre estes regentes ¹⁵⁴. É creditado à “parceria” entre Abdul Injai e Teixeira Pinto e seus comandos de mercenários a imposição de um regime colonial de facto que duraria 45 anos (TRAJANO FILHO, 1998, p. 236).

A abordagem assustadoramente destrutiva característica da performance militar colonial durante a execução das *Campanhas de “Pacificação”* levadas a cabo pelo governo português nas colônias africanas, nomeadamente na então *Guiné portuguesa*, contra os grupos tradicionais da região denuncia o carácter depredativo inerente ao *modus operandi* das missões colonialistas. Durante estas campanhas, o que efetivamente acontecia era a depredação dos modos de organização política e social, da produção e subsistência tradicionais. A destruição dos campos cultivados de forma tradicional, como o exemplo dos bombardeios às aldeias balanta em 1912 e os incêndios provocados nos seus campos de arroz, bem como os ataques perpetrados aos baiotes de Elia e Jobil e aos felupes da aldeia Suzana, no mesmo ano (*ibid.*, p. 233). A violência das atrocidades praticadas pelas corporações africanas irregulares (ex. Abdul Injai e os seus homens) causava pânico e propensão à conspiração. Muitos nativos, na sua maioria crianças, mulheres e idosos, pereceu aterrorizado na travessia dos rios da região durante as fugas. Desta

¹⁵⁴ Nascido entre 1860 e 1865 e desde muito jovem se envolveu com o comércio itinerante local (noz de cola, borracha, escravos etc.) baseado em Ziguinchor, uma velha cidade crioula situada nas margens do rio Casamansa, no Senegal. Em 1884 foi para Bissau, onde começou por trabalhar com uma empresa francesa (Blanchard), mas não demorou a se envolver com as forças militares irregulares que auxiliavam as autoridades portuguesas na luta contra a população nativa insurgente. Desenvolveu a sua carreira trabalhando informalmente para os portugueses com vistas a ser compensado posteriormente (TRAJANO FILHO, 1998, p. 236).

forma, o regime colonial português propriamente dito seria consolidado nas terras da Guiné, durante a segunda década do século XX (TRAJANO FILHO, p. 113).

Segundo Trajano Filho (1998, p. 312), a naturalização do idioma da autodeterminação dos povos floresceria na África no período depois da guerra de 1939-45. Desde o estabelecimento do regime colonial e da frustração das expectativas de autonomia por parte das elites crioulas em Guiné e Cabo Verde as “praças” crioulas passaram a ser cada vez mais reguladas por um sistema de categorias legais produzidas pela mente legislativa portuguesa: “civilizado”, “indígena”, “assimilado” etc.

O estado de dormência e a despolitização da identidade guineense perdurou até a década de 1950, quando membros da elite crioula – alguns cabo-verdianos e descendentes dos fundadores da Liga – se organizaram em associações voluntárias sem fins políticos, associações culturais e desportivas. Contudo, seria exatamente no seio destas associações, em uma época na qual as ideologias nacionalistas pareciam ser a resposta para uma vasta gama de dificuldades e aspirações dos africanos urbanos, estas associações se transformaram em politicamente orientadas, dando assim início aos movimentos políticos de libertação. Na base destes movimentos estava a proposta da autodeterminação das colônias, entre estes movimentos surge o PAIGC (Partido Africano da Independência da Guiné e Cabo Verde), cuja fundação oscilava em disputas, entre 1956 e 1959 (*ibid.*, p. 313; SANTOS, 2014). Mais recentemente, estudos realizados no âmbito sugerem que setembro de 1959 é a data mais plausível para a fundação do PAI e que a reunião que definiria o restante da sigla (PAIGC) teria acontecido em Dakar, Senegal em outubro de 1960, no intuito de evitar confusão com o PAI maliano de Majhemout Diop (BORGES, 2019, p. 15).

No período que se segue a guerra de 1939-45, os regimes colonialistas passaram a ser repudiados de forma mais acentuada. A velha maneira de fazer política e de organizar impérios estava com seus dias contados, na medida em que a crescente formação de estados nação, sobretudo no continente africano denunciavam posicionamentos políticos diferentes e propostas identitárias contrárias aos impérios colonialistas. Rui Cidra (2011, p. 209) se refere a novas formas de ativismo político ¹⁵⁵ que conduziram à formação de movimentos nacionalistas ou movimentos de libertação nacional.

¹⁵⁵ Note-se que o tipo de ativismo que surge no pós-guerra pode ser considerado “novo” na medida em que responde às necessidades do seu próprio tempo. Da mesma forma que, a ideia de autonomia almejada pela Liga Guineense em 1912, ou outras associações na África colonial fazia parte de movimentos que contrariavam as

No caso da Guiné Bissau e Cabo Verde, este movimento veio concretizar-se através dos desígnios do PAI (Partido Africano de Independência). Oficialmente o partido foi fundado em Bissau, durante uma rápida passagem de Cabral por aquela cidade em 1956. Entre os fundadores se encontravam Luís Cabral (irmão de Amílcar), Aristides Pereira (quem veio a ser o primeiro presidente de Cabo Verde), Fernando Fortes, Júlio Almeida e o guineense Elisée Turpin (SANTOS, 2014, p. 274). Em 1960, na sequência de uma reunião decisiva realizada em Bissau, no qual o movimento abandona o projeto de uma transição pacífica para a independência e assume a necessidade de travar a luta armada pela independência da Guiné e Cabo Verde.

Rui Cidra atesta que Cabral iniciou a denúncia, nos cenários da política mundial sobre a realidade social e política dos territórios coloniais portugueses, nos finais da década 1950. Realizou exposições na ONU, parlamentos nacionais e Chefes de Estado. Estabeleceu contato com organizações políticas e partidárias, meios de comunicação social e universidades que foram decisivas para a visibilidade internacional da causa de libertação da Guiné e Cabo Verde e da fragilização de Portugal no contexto das relações e organizações internacionais. Na ONU pleiteia a Carta das Nações Unidas no reconhecimento do direito de todos os povos à autodeterminação, bem como recorria a Resolução sobre a Descolonização de 1960, a qual enquadrava a dominação colonial como crime contra a humanidade. Cabral reclamou a necessidade da independência dos povos da Guiné e Cabo Verde através de uma plataforma de negociação que nunca foi considerada pelo estado português (CIDRA, 2011, p. 211).

A recusa do governo português em negociar com o PAIGC, antes preferindo rotulá-los de terroristas, despoletou algumas situações e o fato é que o partido lançou a luta armada de libertação contra Portugal em 1963. Dois anos após o deflagrar dos conflitos em Angola, os quais marcam o início da guerra colonial, 1961. A guerra de libertação em Guiné-Bissau foi um longo processo que durou doze anos.

Sónia Vaz Borges (2019) publicou recentemente um livro sobre o processo de Educação Militante que ocorreu durante a luta de libertação da Guiné e Cabo Verde. A pesquisa baseada na oralidade, testemunhos de pessoas que se envolveram na luta, a fim de compreender o passado (p. 20), bem como em uma extensa colecção de arquivos impressos localizados principalmente nos Arquivos Nacionais da Torre do Tombo em Lisboa. O material arquivístico foi produzido pela PIDE/DGS (Polícia Internacional e de Defesa do Estado/Direção-Geral de

políticas da metrópole. Os movimentos de libertação propunham uma lógica de total rompimento com o sistema colonialista em todas as esferas, apropriando-se das estruturas nacionais em prol da autodeterminação dos povos.

Segurança), de forma intencional para defender o regime colonialista em detrimento do PAIGC e das suas conquistas (*ibid.*, p. 18).

Borges aborda os silenciamentos produzidos ao longo do processo de luta em uma metodologia que permite uma mudança na abordagem historiográfica, tratando o processo de luta de libertação e o sistema educacional que ela produziu como um esforço coletivo. No argumento da autora, e concordamos neste ponto, o *focus* quase exclusivamente nas políticas nacionais e internacionais e no aspecto militar da luta de libertação e o estudo do pensamento anticolonial e decolonial, e nas estratégias de libertação de Cabral têm distraído a atenção de outras vertentes da luta, contribuindo para a produção de silêncios em torno de outros temas.

O primeiro silenciamento aqui constatado pela autora diz respeito ao sujeito das experiências individuais e a coletividade que a luta de libertação representa. O segundo silêncio está relacionado com as políticas específicas, processos e pragmatismos da ideologia partidária no terreno onde estavam sendo desenvolvidas durante a luta. Borges se refere às práticas relacionadas à saúde, as áreas de desenvolvimento de um sistema judicial e as trocas comerciais no seio da população. A autora ainda se refere ao silenciamento produzido em torno da ajuda estrangeira recebida pelo movimento especificamente com relação às ideias, práticas e experiências educativas. E finalmente confessa que o último processo de silenciamento extraído dos documentos originais do PAIGC é o conceito de “educação militante” (BORGES, 2019, p. 16-17).

De acordo com Sónia Borges o termo “educação militante” foi usado, como um conceito no seio do PAIGC, somente em 1978 como uma forma de caracterizar o sistema de educação desenvolvido durante a luta. A educação militante era uma ideia aplicada ao treinamento de três grupos: o treinamento do “professor militante”; o treinamento do “militar armado militante”; e finalmente, a formação do “estudante militante”. Em 1978, o PAIGC usou a seguinte definição para descrever seu entendimento da educação militante:

O papel pedagógico da escola militante compreendia três aspectos. O aprendizado político, o treinamento técnico e a formação de comportamentos individuais e coletivos. Enraizado na sua comunidade, a escola era o sítio privilegiado onde os camponeses militantes armados e jovens estudantes se reuniam e aprendiam sobre a população e o seu dia-a-dia, qualquer coisa que pudesse ser útil para o avanço da luta (PAIGC, 1978 citado em BORGES, 2019, p. 106).

Durante a sua análise, Borges admite que metodologicamente, a partir de uma perspectiva historiográfica, a dependência nas fontes fornecidas pela história oral coloca certos limites e desafios. Segundo a autora, nas últimas quatro décadas, as histórias e experiências relacionadas com o PAIGC relativas à “educação militante” foram recolhidas somente em

pequenos grupos privados de pessoas que participaram da luta. Durante este tempo, enquanto estas pessoas começaram suas vidas na Guiné-Bissau, em Cabo Verde ou na diáspora, viajaram e trabalharam, reformularam seus ideais e memórias sobre a luta de libertação, esqueceram alguns detalhes importantes concernentes aos eventos da luta. Nesta esteira, Borges confessa que na narrativa de muitos militantes e ex-combatentes entrevistados, o processo da luta de libertação era assim descrito: “a luta era feita de caminhadas e marchas, um constante caminhar”. No argumento da autora, esta constante caminhada ou marcha, continua até a atualidade no tempo e no espaço. Assim para simbolizar este processo e a constante construção e desconstrução das memórias militantes escolhe usar o conceito de *walking archives*¹⁵⁶: “[e]ste conceito simboliza os processos de vida dos grupos, a sua errância e a sua itinerância. Os *arquivos ambulantes* referem-se a uma coleção de memórias que não está fixa em um lugar ou casa, e cuja informação não é nem constante nem fixa no tempo. Antes, seus conteúdos são trazidos de volta à vida através das questões e curiosidades daqueles interessados em acedê-los” (BORGES, 2019, p. 19-20).

Quando ponderamos sobre a consistente noção de cultura defendida por Amílcar Cabral percebemos uma concepção, presente em todas as dimensões da sua teoria política, veiculada nos seus textos, que induz ao papel da cultura na concepção e realização da luta pela independência (CABRAL, 1973; 2014). Cidra argumenta que Cabral identifica de modo precursor a estreita relação entre os regimes de poder e o conhecimento colonial, assuntos caros à antropologia e a sociologia, bem como à construção de um aparato conceitual formado pelas noções de “raça, casta, tribo, etnia, nação, cultura, identidade e dignidade” (CABRAL 2008 citado em CIDRA, 2011, p. 213).

Cabral prezava muito a concepção de “resistência cultural”, na medida em que concebe a luta de libertação como “um ato de cultura”. Nas suas palavras, a resistência cultural consiste em um trabalho de liquidação daquilo que não presta na cultura colonialista, enquanto apela para resistência na conservação daquilo que é útil de construtivo na cultura africana (CABRAL, 2014, p. 189). Defendia que o primeiro ato de cultura a ser feito era o de unir o povo, lutando e desenvolvendo em cada um o amor à sua terra. Urgia aos compatriotas a não permitir mais que

¹⁵⁶ Em Borges (2019), a ideia de *walking archives* na ótica do conceito *militant education* nos remete ao processo de luta armada, como uma constante caminhada de aprendizado e provações. Neste caso, ela faz referência ao caráter transitório e improvisado dos acampamentos onde se realizavam as aulas para a alfabetização dos indivíduos vivendo nas áreas libertadas pelo PAIGC. Neste sentido, nos referimos também aos *walking archives* como empréstimo em referência à simbologia atribuída ao trajeto na realização das festividades de Kola San Jon tanto em Cabo Verde quanto na diáspora.

os seus filhos fossem “pisados e humilhados” e os incitava a entender que deveriam mostrar claramente que têm direitos iguais aos de qualquer outro povo na sua própria terra (*ibid.*, p. 192).

O pensamento teórico de Cabral antecipa-se ao movimento auto reflexivo e da virada crítica da antropologia cultural dos anos 1980 e 1990, bem como das diversas trajetórias trilhadas pelos estudos coloniais contemporâneos assentes na relação poder/conhecimento. A sua concepção de domínio imperialista (através da sua imposição ou negação) requeria o conhecimento preciso do *sujeito dominado* e da realidade econômica, social e cultural, i.e. histórica, na qual ele se move. O mesmo conhecimento, segundo Cidra, que se exprime necessariamente em termos de comparação com o *sujeito dominador* e com a sua própria realidade histórica (*ibid.*). Ao considerar a realidade colonial, Cabral destaca três grupos sociais cujas relações estão permeadas por relações de poder totalmente desigual: a minoria estrangeira representante do governo colonial; a elite colonial autóctone ou classe “pequeno-burguesa”, produzida pelo processo de colonização e “indispensável ao sistema de exploração colonial”¹⁵⁷; e as “massas populares” trabalhadoras dos meios rurais e urbanos, uma subclasse explorada nas relações coloniais de produção (cf. MONTEIRO, 2018).

As práticas culturais (e.g. kola San Jon; batuko; funaná) das “massas populares” eram “desprezadas” e “humilhadas”, quer pelo colonizador, quer pela classe intermediária, oficial e subjetivamente pensada como “aculturada” ou “assimilada”, buscando uma identificação com os valores, comportamentos e estilos de vida da minoria estrangeira dominante (cf. SANTOS, 2017). Contudo, a não possibilidade da aquisição de educação formal imposta pelo colonizador, como meio de manter o recurso da mão-de-obra em trabalhos forçados, a massa trabalhadora encontrava na sua cultura um reduto de resistência e de preservação da sua identidade. E, exatamente neste sentido de produtora e detentora de uma cultura autônoma à dominação colonial, a classe operária junto com as suas práticas culturais se constituíam legitimamente a base da liberdade nacional. A luta de libertação é desde sempre concebida como um ato cultural: “é um ato de cultura incutir no espírito de cada um a certeza da nossa vitória e a coragem para nunca desistir ou desesperar perante qualquer derrota, porque não há luta sem derrotas” (CABRAL, 2014, p. 193); de “reconquista da história” dos próprios povos então colonizados. O controle ao próprio processo histórico era negado ostensivamente pelo domínio imperialista,

¹⁵⁷ No período da luta de libertação a “elite colonial” era composta por funcionários do estado colonial, empregados no comércio, “membros de profissões liberais” e alguns “proprietários urbanos e agrícolas” (Cabral 2008 citado em CIDRA, 2011, p. 214).

por conseguinte era também negado ao povo o seu próprio processo cultural (CABRAL, 2008 citado em CIDRA, 2011, p. 214).

Cabral defendia que uma sociedade que se libertava verdadeiramente do jugo estrangeiro, retoma os caminhos ascendentes da sua própria cultura. Ao abordar o conceito de cultura revela-se em sintonia com várias ideias chave da antropologia da sua época. Neste contexto, entendia a cultura como uma “síntese dinâmica ao nível da consciência do indivíduo ou da coletividade, da sua realidade histórica, material e espiritual, de uma sociedade ou de um grupo humano, das relações existentes entre o homem e a natureza, bem como entre os homens e as categorias sociais”. Considerava a cultura diferente das manifestações culturais. Na sua concepção, estas eram as diferentes formas pelas quais essa síntese se exprime, individual ou coletivamente, em cada etapa de evolução da sociedade ou do grupo humano em questão (CABRAL, 2008 citado em CIDRA, 2011, p. 214-215). Esta distinção poderia traduzir a diferença entre cultura em um sentido alargado e de cultura com aspas (“cultura”) como demonstrado por Manuela Carneiro da Cunha no seu famoso ensaio “‘Cultura’ e cultura: conhecimentos tradicionais e direitos intelectuais”:

Mas a questão é justamente esta: falar sobre a “invenção da cultura” não é falar sobre cultura, e sim sobre “cultura”, o metadiscurso reflexivo sobre a cultura. O que acrescentei aqui é que a coexistência de “cultura” (como recurso e como arma para afirmar a identidade, dignidade e poder diante de Estados nacionais ou da comunidade internacional) e cultura (aquela “rede invisível na qual estamos suspensos”) gera efeitos específicos (CARNEIRO DA CUNHA, 2009, p. 373).

Na medida em que Cabral entendia o fenómeno cultural como resultado da posição ocupada face às relações de produção ou, em suas palavras, traduzindo “o nível das forças produtivas”, valorizava a “cultura expressiva” ou “práticas expressivas” – como as cantigas dos Balantas, Biafadas, Mandingas, Mancanhas, Papéis e das mornas e coladeiras – chegando inclusive a encorajá-las pelo seu potencial no desenvolvimento das qualidades intelectuais, tanto quanto, o estímulo ao interesse em relação à literatura, à ciência, etc. Pois, afirmava Cabral que todos tinham consciência que não seriam os analfabetos que iriam desenvolver uma terra (CABRAL, 2014, p. 193).

No seu discurso, a condição necessária para que a luta de libertação nacional fosse efetivamente um ato de cultura, o “retorno às fontes” era uma condição *sine qua non*. Cidra sugere que este processo possivelmente pode ser identificado como um traço parcialmente inscrito no trajeto pessoal do líder, bem como no dos intelectuais e ativistas com quem conduziu a liderança do movimento anticolonial. A ideia da construção de uma nova identidade, de uma nova cultura baseada na mobilização das classes trabalhadoras e da elite colonial em torno do

projeto da libertação nacional sob a orientação do partido, implicava na superação do “complexo de frustração”, do “sentimento de amargura” e de “marginalidade” experimentados pelo grupo social intermediário ao ser impossibilitado de integrar a classe social dominante. O “retorno às fontes” não implicava um “retorno à tradição”, mas uma “negação, pela pequena burguesia indígena, da pretensa supremacia da cultura da potência dominante, sobre a do povo dominado, com o qual tem a necessidade de se identificar para resolver o conflito sociocultural em que se debate, procurando, uma identidade (CABRAL, 2008 citado em CIDRA, 2011, p. 215).

Nesta esteira, o projeto de libertação implicava um novo desenvolvimento do conceito de cultura, e da sua práxis, ajustados aos valores “modernistas, cosmopolitas” que impunham as fronteiras aos novos estados nação (TURINO, 2000, citado em CIDRA, 2011). A “crítica científica” da cultura permitia localizar tanto “as contradições e fraquezas” da cultura africana bem como as do colonizador, mas também integrar os “aspectos da cultura do colonizador” que considerava positivos, nomeadamente os que formavam a sua “cultura humana e científica”. A ideia de produzir uma “nova cultura nacional” consistia na liquidação da cultura colonial e dos aspectos negativos da própria cultura africana. Cabral preconizava que espiritual e fisicamente dever-se-iam criar uma cultura nova, baseada nas tradições também, mas respeitando tudo quanto a humanidade até então tinha conquistado para servir ao homem.

Assim, na esteira de Cidra, a luta pela libertação nacional acompanhada da crítica da cultura proposta por Cabral, implicaria a criação de novas práticas expressivas, algo que a luta armada havia despoletado (CABRAL, 1974 citado em CIDRA, 2011, p. 216). Cidra chama atenção para o artigo “Resistência Cultural” (Seminário de Quadros, 1969), publicado sob o título de “Análise dos tipos de resistência” (1974)¹⁵⁸, no qual Cabral considera o papel que conferia à música e a dança na “nova” produção cultural. No artigo, Cabral apela para que as pessoas, na base do amor pela terra, pelo povo e pelo partido desenvolvam “danças, cantigas, teatros, acrobacias e imitações de outra gente”. Portanto, ele inclui outras dimensões, para além da escrita e leitura, e chama atenção para o aspecto mimético da performance corporal e linguística em torno da expressão cultural e do processo de aprendizado. A sua crítica da política e do discurso colonial é indissociável de uma concepção pessoal de cultura, fundamental para

¹⁵⁸ Este artigo foi reeditado e publicado sob o seu título original: “Resistência Cultural”, em uma coletânea de textos de A. Cabral organizados por Luís Fonseca, Olívio Pires e Rolando Martins pela Fundação Amílcar Cabral, cidade da Praia – Cabo Verde sob o lema: *Pensar para melhor agir: intervenções no seminário de quadros, 1969* (2014).

a compreensão das transformações ocorridas tanto no seio da produção musical em torno da morna coladeira e funaná (CIDRA, 2011, p. 212), como também, das manifestações artísticas cabo-verdianas anteriormente proibidas pelo regime colonial como batuko, tabanca, colá Son Jon, etc., após a Independência Nacional ¹⁵⁹.

Como sabemos, Cabral não viveu para ver os estados-nação que projetou reconhecidos pela comunidade internacional. Foi assassinado em 20 de janeiro de 1973 nas proximidades da sua residência em Conacri. Entretanto, como mencionado nas primeiras páginas deste capítulo, Cabral esteve em Paris, onde apresentou uma comunicação na sede da UNESCO, seis meses antes do seu assassinato. O artigo, “O papel da Cultura na Luta de Libertação” (CABRAL, 1973) é somente mais um dos escritos amplamente reconhecidos como grande contribuição à teoria da mudança social entre os povos do chamado “terceiro mundo”. Basil Davidson (1973, p. 6) atesta que ele descreveu os movimentos de libertação como “uma marcha forçada na estrada do progresso cultural”. Na sua visão, as compulsões da resistência armada fundaram o elemento mais positivo no impulso para o alcance de novos entendimentos, novas ideias, novos modos de comportamento individual e comunitário, e com tudo isto uma nova maneira de lidar com os problemas da luta.

Amílcar Cabral nos alerta para que sempre tenhamos em mente o fato de que as pessoas não lutam somente por ideais, ou pelas coisas simplesmente pensadas pelos outros. As pessoas lutam para conseguir benefícios materiais, para viver melhor e em paz, fazer a [sua] vida “andar para a frente” e garantir um futuro para os filhos. E insistia na maneira correta de fazer a luta: “apontando na direção de coisas concretas” e não confiar em *clichés* ou insistir na luta contra o imperialismo e o colonialismo apenas em termos teóricos. Ele nos previne para “não esconder nada das massas populares, não faltar com a verdade e expor as mentiras quando são enunciadas. Não existe vantagem em mascarar as dificuldades, erros ou falhas. Nunca reivindicar uma vitória fácil” (CABRAL, 1972 citado em RABAKA, 2009, p. 227).

O legado teórico deixado por Cabral tem recebido o devido reconhecimento nestas últimas décadas ¹⁶⁰. A sua vida e obra foram estudadas por acadêmicos de várias nacionalidades,

¹⁵⁹ Dentro do tema das proibições de manifestações culturais durante o regime colonial não desconsideramos a dinâmica pendular que regulava estes tipos de proibições/permisões. Trajano Filho alerta que festividades como a tabanca e o colá, assim como outros exemplos possíveis, tanto podiam ser uma forma de resistência como de manutenção da estrutura social, denunciando assim uma dinâmica bem mais complexa do que a mera oposição proibição/permissão (TRAJANO FILHO, 2006; 2009).

¹⁶⁰ A biografia do líder revolucionário africano já foi documentada por Mário de Andrade (1980), Patrick Chabal (2003), Ronald Chilcote (1991), Mustafah Dhaha (1993), Oleg Ignatiev (1975, 1990), Jock McCulloch (1983 todos citados em RABAKA, 2009) e, mais recentemente Sónia Vaz Borges (2008; 2019), Daniel dos Santos (2014), a

com especial dedicação entre os filósofos africanos. Estes, embora reconheçam que ele não tenha sido iniciado e nem treinado como um par, admitem que “ele tenha-nos deixado um corpo de escritos contendo as suas reflexões sobre questões tão diversas como a natureza e o curso das transformações sociais, a natureza humana, a história, a violência, a opressão e a libertação”. Estas são as palavras do filósofo nigeriano Olufemi Taiwo. Por sua vez, Tsenay Serequeberhan da Eritreia declara que os ideais de Cabral levam à ação (i.e. transformações culturais, históricas e sociais reais que levaram a uma descolonização e libertação revolucionárias) e, por conseguinte, “representa o *zenith*” para a teoria e a *práxis* da teoria revolucionária africana do séc. XX (TAIWO, 1999; SEREQUEBERHAN, 1991 citados em RABAKA, 2009, p. 227).

No seu recente livro, Sónia Vaz Borges nos informa que uma revisão da literatura revelou grande dificuldade em realizar um estudo que separa o homem da obra – a figura de Amílcar Cabral da luta de libertação. A autora argumenta como a instrumentalização sistemática dos pensamentos de Cabral sobre os esforços militares e das perspectivas dominantes da política internacional produziu silêncios em torno de outros temas. Borges se refere ao papel das experiências individuais e do trabalho coletivo que a luta de libertação representa através das políticas e processos específicos adotados durante o processo, de acordo com a ideologia do partido, para resolver questões das práticas da saúde, do desenvolvimento do sistema judicial e das trocas comerciais entre as populações libertadas. Silenciamentos em torno das ajudas externas que o PAIGC recebeu, especialmente com relação às ideias, práticas e experiências na área da educação, nomeadamente, da prática da educação militante (cf. BORGES, 2009, p. 16-17).

Não obstante as preciosas revelações contidas na obra de Borges e da sua contribuição para a dinâmica dos estudos sobre a formação, manutenção e desagregação de grupos, através da noção de *walking archives*, existe ainda outro aspecto sobre as experiências da vida pessoal de Amílcar Cabral, o qual interessa, em grande, ao escopo da tese. Nos referimos à experiência enquanto aluno do Liceu Gil Eanes, na cidade do Mindelo durante a sua adolescência. Em meados da década de 1940 a situação alimentar em Cabo Verde era gravíssima. De acordo com Daniel dos Santos, por incúria e indiferença as autoridades portuguesas não se moviam perante tal calamidade humana (2014, p. 64). O jovem Amílcar Cabral presenciou as cenas macabras provocadas pela fome, principalmente na ilha vizinha de Santo Antão, de onde chegavam

biografia de Julião Sousa (2011) e o trabalho de Reiland Rabaka (2009) na integração do pensamento de Cabral no domínio dos estudos da teoria *Africana* (cf. BORGES, 2019).

diariamente grupos de flagelados. Estes eram costumeiramente atendidos à entrada da antiga fábrica de bolachas Favorita, na área central da cidade, perto do liceu onde estudava Cabral, Abílio Duarte, entre outros ¹⁶¹.

Luís Cabral, seu irmão, confessa posteriormente que aquele episódio teve influência brutal na escolha da profissão como engenheiro agrônomo por parte de Amílcar que pretendia futuramente dar a sua contribuição na luta contra a fome e a seca no arquipélago (SANTOS, 2014, p. 65). Como comprova a história, eventualmente Cabral nunca desistiu de dar a sua contribuição como um simples africano na grande jornada de luta para liberdade e dignidade que tanto enfatizava. Após se formar engenheiro agrônomo em Portugal, Cabral seguiria para a “Guiné Portuguesa” (Guiné Bissau), onde realizaria o famoso recenseamento junto à população guineense. Esta trajetória deu a ele acesso aos vernaculares locais e aos diversos modos de racionalizar a experiência no fluxo da tomada de decisões do dia-a-dia enfrentado pela rede de líderes locais, como também, pela massa de indivíduos colonizados independentemente de qual grupo étnico pertencesse na área rural, ou nas áreas crioulas das praças. Finalmente, as suas experiências reuniram as condições para idealizar a luta de libertação da qual originaria os países Guiné Bissau e cabo Verde.

“A luta é a condição normal de todas as criaturas vivas neste mundo. Tudo está em luta, todos lutam... todos precisam lutar... A nossa luta não são [e nunca pode ser] meras palavras, mas é sim, ação, e realmente, temos de lutar... a luta não é um debate nem palavreado, quer escrito ou falado. A luta é a ação cotidiana contra nós mesmos e contra o inimigo. Ação que se transforma e se fortalece, cada vez mais, no intuito de personificar todas as formas necessárias de luta” (CABRAL, 1979 citado em RABAKA, 2014, p. 235).

6.8 As tradições de luta e o transnacionalismo segregativo: PCI na pós-modernidade.

Quarenta e sete anos se passaram desde o desaparecimento físico do líder revolucionário, engenheiro agrônomo, poeta e teórico crítico africano Amílcar Lopes Cabral, na época com 48 anos de idade. A trajetória de Cabral – como excelente estudante, competente profissional, excepcional combatente e exímio teórico e orador – tem intrigado estudiosos desde os âmbitos locais e nacionais, até os grandes centros acadêmicos do mundo globalizado e, um aspecto importante continua a exercer particular interesse nas causas e contextos que

¹⁶¹ Durante o trabalho de campo em Lisboa conheci pessoalmente Antônio Firmino. Artista, intelectual e acadêmico cabo-verdiano residente em Portugal. Ele é autor de um quadro que ilustra o cortejo de Colá San Jon a caminho de R^a de Julião, passando à frente da fábrica de bolachas Favorita, onde uma fila de vultos esfarrapados enfraquecidos pela inanição aguarda pela sopa doada pela Missão. Segundo o autor, o quadro é sobre “a fome de quarenta”, como popularmente se refere à fome da década de 1940.

provocaram no indivíduo a transformação de um estudante militante não violento em um dos líderes revolucionários mais reconhecidos mundialmente (RABAKA, 2009, p. 228).

A trajetória de Amílcar Cabral e a consequente mobilização dos guineenses e caboverdianos na luta armada em busca do objetivo final da independência nacional para os dois países foi um processo incompreensível e inimaginável por parte da *intelligentsia* colonial e da sociedade portuguesa em geral. Este fato nos remete ao argumento do antropólogo e historiador haitiano Michel-Rolph Trouillot (1995) quando defende que a não compreensão, ou a falta de inteligibilidade sobre a revolução haitiana (1791-1804) por parte dos intelectuais do Ocidente constitui-se em uma arrogância denunciada como a ignorância arrogante, fomentada pela crença e reprodução sistemática dos *North Universals* (cf. TROUILLOT, 2002), a qual se recusa a dialogar com o Sul global.

As últimas duas décadas do século XX – marcadas pela queda do muro de Berlin (1989); o colapso da União Soviética (1991); e a crise das ideologias nas sociedades ocidentais em torno da falibilidade da exclusiva referência a razão como condição *sine qua non* de compreensão do mundo através de esquemas totalizantes ¹⁶², proporcionou às forças dominantes do planeta uma virada na condição sociocultural e estética. Nos grandes centros acadêmicos do Ocidente, as preocupações giravam em torno da identidade nacional com base na cultura popular e/ou operária, mas também às questões levantadas pela crescente imigração proveniente das ex-colônias.

Por sua vez, o grupo de estudos subalternos (*Subaltern Studies Group* [1979-1980]) buscava a possibilidade de uma historiografia alternativa não colonial na Índia, enquanto a entrada de pensadores influenciados pela negritude e o pan-africanismo, e não só ¹⁶³, criou condições propícias ao aparecimento da corrente do *post colonial studies*. Neste cenário, Edward Said legitima a análise da historiografia como uma narrativa que questiona os temas e autores canônicos à luz da perspectiva do colonizado e dos subalternizados. Almeida defende que tal empreendimento foi feito em grande medida com base em teorias ocidentais do pós-

¹⁶² “*Nouveau millénaire, Défis libertaires*” *Sur la Post-modernité*, entrevista concedida por Michel Maffesoli, sociólogo francês (2015), disponível na página eletrônica <http://1libertaire.free.fr/Maffesoli03.html>. Acesso em 5/5/2019.

¹⁶³ Durante o século XX, as potências coloniais recrutavam africanos muçulmanos de famílias tradicionais (os quais eventualmente foram alfabetizados desde tenra idade e instruídos nos ensinamentos do alcorão), a exemplo do saudoso escritor malinês Amadou Hampâté Bâ (1901- 1991) de Bandiagara.

estruturalismo, como Foucault e Gramsci influenciando Said, Derrida influenciando Spivak, ou Lacan influenciando Bhabha (ALMEIDA, 2000, p. 228).

Para a historiografia pós-colonial, a ansiosa e problemática enunciação da história como uma forma de ser e de conhecer, ou seja, com as dimensões ontológica e epistemológica, oferece-nos uma oportunidade de apreendê-la e reinscrevê-la *catacresticamente* ¹⁶⁴, não para restaurar velhas formas de contar (narrar) e conhecer, mas para separar os momentos disjuntivos dos discursos autorizados pelo colonialismo e autenticados pelo estado-nação, assim, rearticulá-los em uma outra – terceira – forma de escrever a história.

Ora, esta abordagem encontra respaldo na visão de história preconizada por Michel-Rolph Trouillot em *Silencing the Past: power and the production of history* (1995), na qual defende que o uso vernacular do termo história oferece uma ambiguidade semântica: uma distinção irreduzível e ainda assim uma sobreposição igualmente irreduzível entre o que aconteceu de fato, e aquilo que foi dito ter acontecido. Todavia, também sugere a importância do contexto: a sobreposição e a distância entre os dois extremos da historicidade podem não ser susceptíveis a uma forma geral. As maneiras, através das quais, o que aconteceu, e aquilo que é dito ter acontecido, ser e não ser a mesma coisa, podem ser históricas em si (TROUILLOT, 1995, p. 3-4).

De acordo com Almeida, o criticismo formado no processo da enunciação dos discursos de dominação ocupa um espaço que não está dentro nem fora da história da dominação ocidental, mas está antes em relação tangencial com ele. Eis a mesma posição sugerida por Bhabha: *in between*, uma posição de prática e negociação (ALMEIDA, 2000, p. 228). Note que, para Homi Bhabha, a hibridez, traduzida como o “terceiro espaço”, o qual permite a emergência de outras posições, não é uma identidade concebida no sentido psicanalítico da identificação, e sim, “uma nova área de negociação do conceito e da representação” (BHABHA, 1990, p. 211).

Esta questão toca um nervo importante se considerarmos a narrativa oficial da identidade da nação portuguesa, a partir da sua relação com o multiculturalismo, a interculturalidade ou a lusofonia, por exemplo. Segundo Almeida, a lusofonia como um conceito geoestratégico englobante serve para marcar a “cultura”, como algo que os portugueses deixaram ou deram. Nesta lógica, a nacionalidade fica em um plano genealógico (em benefício do *ius sanguinis*). Desta forma, a miscigenação ou mestiçagem são

¹⁶⁴ *Catacrese*, de acordo com Spivak, significa: reverter, deslocar e assaltar o aparato de codificação de valores (ALMEIDA, 2000, p. 228).

discursivamente construídas como “passagem de sangue português” para os outros (um “branqueamento”), raramente o contrário. E este, quando acontece, somente é permitido influências “inócuas” como ritmos, danças, culinária etc. (ALMEIDA, 2000, p. 202).

Evidentemente, não compartilhamos da ideia de que ritmos, danças (música e corporalidade), ou comida (culinária) sejam considerados meros itens “inócuos e consumíveis” (ALMEIDA, 2004, p. 45). No entanto, percebemos que Almeida se refere à presunção recalcada na atitude do português mediano, quando este reflete sobre a sua eventual identidade supostamente baseada em um “plano genealógico” (lusitano, romano e germânico). Portanto, quando *nós* “os outros” ([historicamente] os judeus, mouros e negros africanos – os imigrantes e seus descendentes: os afro europeus) estamos entre os “portugueses”, a definição da nossa autenticidade cultural não nos coloca de fora da nacionalidade, antes revela as nossas tradições de luta (*traditions of struggle*) em prol da construção de uma cidadania verdadeiramente inclusiva, baseada na sustentabilidade das relações econômicas, sociais e culturais e da vida pacífica em sociedade.

Por sua vez, a ideia de que o português quando viaja ao Brasil, Cabo Verde ou outras paragens do *ex-império* fazendo turismo (ou investigação), ou quando consome audiovisual e música está à procura do “produto” resultante do “investimento” português (ALMEIDA, 2000, p. 204), ao nosso ver, pode ser questionada. Se o que se busca é tanto híbrido, quanto subalterno adaptado, por um lado argumentamos que a diversidade ¹⁶⁵ europeia (e.g. espanhola, italiana, holandesa, inglesa, francesa, belga, alemã etc.) contida neste híbrido é potencialmente correspondente à diversidade asiática, africana ou ameríndia também contida no mesmo. A sobrevivência do híbrido necessariamente requer uma situação que não seja de confinamento, e sim a habilidade intrinsecamente construída de transitar entre lugares sociais e vernaculares locais marcados por fronteiras invisíveis no terreno, mas tornadas visíveis no corpo.

Por outro lado, a necessidade do *outro* subalternizado para a definição da própria identidade demonstra, segundo Chukwudi Eze, a inabilidade de lidar com a diversidade enquanto aquela que toma como ponto de partida “o ato de pensar” (2008, p. 1). Uma série de interrogações das condições lógicas que nos permitem pensar um conceito social – neste caso, o conceito de identidade ou diversidade. Neste contexto, partimos do princípio que a mente moderna não consegue senão pensar de forma diversa. De acordo com Eze, a diversidade não

¹⁶⁵ Chamamos atenção para o conceito de diversidade que vai além das concepções linguísticas, musicais, fenotípicas, gênero, raça e classe de diversidade comumente conhecidas (cf. CHUKWUDI EZE, 2008, p. 1).

é uma questão tão local ou prática como se desejaria que fosse. Para o filósofo, a diversidade constitui uma condição do pensamento em geral, ou seja, sem a diversidade não existe pensamento. E sem pensamento, não existe a mente. Entretanto, a possibilidade de uma identidade somente pode ocorrer com relação à diversidade, através de uma interação dialógica e agonística com objetos considerados não idênticos (*ibid.*, p. 2).

Ora, mas as trajetórias tanto do grupo de Kola San Jon, como do grupo de batuko Finka Pé, no seio da ACMJ nos presenteiam com uma história que contradiz empiricamente as previsões de Almeida (2000), com relação ao confinamento social dos grupos minorizados, bem como, as de Carling (2002), quando este se refere à contemporaneidade como um tempo em que a mobilidade se transforma em um fator estratificante importante. Portanto, impondo assim um tipo de imobilidade involuntária.

No caso do grupo de Kola San Jon, nosso objeto de pesquisa, começamos por argumentar em favor da importância do “momento fundador específico” e da configuração do trajeto a ser percorrido anualmente (a partir de 1991) através de uma negociação entre os membros fundadores do grupo, no seio da ACMJ. Em seguida, invocamos as atuações e participações em eventos e filmes (a Expo '98; o filme Fados de Carlos Saura (2007), os filmes documentário de Rui Simões (2010; 2011; etc.); as viagens nacionais e internacionais (viagens regulares a outros municípios portugueses e as viagens a Espanha [2007]; Cabo Verde [2008]; Itália [2015]; Luxemburgo [2018]). Finalmente, assinalamos as iniciativas engendradas no seio da ACMJ com relação à valorização e incentivo das práticas culturais tradicionais. Das parcerias estabelecidas com as instituições de ensino e pesquisa, bem como, com a DGPCI na realização do inventário para a inscrição da festividade na lista do PCI nacional (2013). E da realização dos eventos académicos como colóquios, seminários e exposições em parceria com o Museu Nacional de Etnologia e as universidades (INET-md/UA e GESTUAL/UL).

Cada uma das iniciativas enunciadas no parágrafo acima se refere a uma estratégia criativa de diluição de fronteiras, cujas diversas naturezas segregativas continuam se impondo, sistematicamente do exterior, aos moradores do bairro Alto da Cova da Moura¹⁶⁶. Desde a sua gênese, a associação trabalha contra ações e estratégias (políticas, educacionais, habitacionais,

¹⁶⁶ Das queixas mais recentes, ouvidas entre os moradores e membros da associação, podemos mencionar: a insistência na recusa de entrega de materiais de construção no bairro por parte de empresas de construção civil, ou mercadorias adquiridas nas lojas de móveis e eletrodomésticos; a demora da CMA em resolver assuntos de interesse urgente no bairro (como por ex. o repasse do prédio da antiga escola básica para a associação, cujo processo se encontra atrasado há dois anos); o encerramento dos acessos para a estação de comboio de S^{ta}. Cruz Damaia, após as nove horas da noite nos dias de semana e durante todo o final de semana, entre outras questões.

segurança etc.) que procuram segregar a população do bairro. O seu lema, baseado nas doze traves mestras, consiste em uma metodologia prática: identificar; diagnosticar; e agir. A atenção à diversidade da razão na experiência é uma prioridade durante as tomadas de decisão, as quais, geralmente são sempre decididas em coletivo, após as devidas discussões e ponderações.

Portanto, insistimos que vale a pena refletir sobre os argumentos de Almeida (2000) e Carling (2002), mencionados duas páginas acima. Durante essa reflexão, sugerimos ao leitor regredir aos anos sessenta do séc. XX e tentar imaginar as narrativas dos imigrantes operários semiquualificados ou sem qualificação, analfabetos oriundos das ilhas de Cabo Verde, maioritariamente de Santiago, sobre a sua vida nas casernas construídas pelos mesmos nos canteiros de obras, nos pátios das fábricas, totalmente segregados da sociedade lisboeta então salazarista. Antunes (2017) recorda o quanto foi doloroso e traumático o processo da desocupação e o realojamento dos moradores do Vale da Alcântara, quando da construção da ponte Salazar, o qual, seria rebatizado de Ponte 25 de Abril.

Posteriormente, no início da década de setenta as suas esposas, filhas e filhos vieram ao seu encontro. Os filhos moravam com os pais nas casernas e trabalhavam nas obras, as esposas e filhas trabalhavam de empregadas domésticas em casas de família onde dormiam. De acordo com Niche Delgado em entrevista, as pessoas só se viam nos finais de semana. Depois, com a queda do governo do Estado Novo, a Revolução dos Cravos ou o 25 de Abril, como é lembrado, as coisas mudaram. Mudaram para o pior. As populações de imigrantes foram literalmente empurradas para as margens da sociedade metropolitana de forma que Rui Cidra (2011) atesta que na década de 1980:

A população cabo-verdiana santiaguense veio a residir maioritariamente em “bairros de barracas” (*bairros de baraka*; conhecidos genericamente em Portugal como “bairros de lata”) em todos os concelhos da AML, construídos e redesenhados por si à medida de novas necessidades residenciais, causadas por sucessivas vagas de migrantes laborais chegados ao país. (...) No período, os bairros das Fontainhas, 6 de Maio, Estrela de África (perfilando-se na Estrada Militar, na fronteira entre o concelho de Lisboa e o da Amadora), Cova da Moura, Reboleira de Cima e de Baixo, Quinta da Lage, Casal de São Brás (Amadora), Pedreira dos Húngaros (Oeiras), Marianas (Cascais), Prior Velho, Portela de Sacavém e Quinta do Mocho (na fronteira entre Lisboa e Loures), entre muitos outros, tornaram-se centrais na geografia de experiência social e cultural de cabo-verdianos santiaguenses em Portugal (p. 349).

Durante os anos noventa do séc. XX, o engajamento do debate em torno da miscigenação, no que diz respeito à realidade portuguesa e brasileira, bem como aos imigrantes africanos e aos afro-brasileiros em Portugal, já não era “medir” se a miscigenação era boa ou má para o futuro das “raças”. Já não se tratava de discutir a diferença entre “raça” e “cultura”, nem de avaliar aqueles debates à luz da construção e manutenção quer de estados-nação quer de impérios coloniais.

Segundo Almeida (2000, p. 203), a partir dos anos 1990, os termos que reportavam ao hibridismo em contextos pós-coloniais de crescente globalização, transnacionalização, migração apresentavam-se como fatos adquiridos ou expressões de correção política. Os movimentos emancipatórios começaram a desafiar o discurso sobre o hibridismo *made in Portugal*, insistiram no debate sobre o reconhecimento do racismo no âmbito intersubjetivo e estruturalmente. Os ativistas advogaram a favor da revogação da visão de que os atos racistas seriam comportamentos desviantes de alguns elementos carentes de educação formal no seio da sociedade e clamavam por uma nova legislação. Ela foi promulgada no final da década de 1990, quase cinco anos após ao assassinio de um português de ascendência cabo-verdiana vítima de um crime motivado por ódio racial. Os apelos para que se reconheça o atentado contra a dignidade da pessoa seja através de um ato de agressão racial a nível intersubjetivo ou grupal, seja a nível estrutural e/ou institucional, têm sido ouvidos na Europa, bem como no resto do mundo, há já um bom tempo. As respostas legais ao racismo no contexto europeu demonstram que a legislação surgiu tardiamente, no que diz respeito ao combate à discriminação racial, e a sua intervenção tem sido bastante ineficaz. Contudo, em Portugal o movimento antirracista SOS RACISMO e outros atores sociais têm realizado inúmeras atividades e reivindicações em torno do tema. Hoje é imprescindível mencionar a trajetória e o papel de políticos de origem africana como Mamadu Ba, e as três deputadas recentemente eleitas em Portugal: Beatriz Dias; Romualda Fernandes; e Joacine Katar Moreira.

Silvia Maeso (2018, p. 848) nos informa que embora a proibição da discriminação racial data do Conselho da Europa 1950 (Convenção Europeia para a Proteção dos Direitos Humanos e Liberdades Fundamentais), foi somente em 2000 que a União Europeia adotou uma Diretiva que disponibilizava “uma estrutura para combater a discriminação de origem étnica ou racial” (*EU Race Directive*), a qual foi transposta para as respectivas legislações domésticas dos estados membros, nos anos seguintes. A primeira decisão tomada pela *European Court of Human Rights* (ECtHR), com relação à violação da proibição da discriminação racial dentro do escopo do Artigo 14 da convenção de 1950, foi em 2004.

Com relação à Portugal, vários relatórios publicados no âmbito da União Europeia têm apontado limitações preocupantes na maneira como a sociedade portuguesa, suas instituições e suas leis lidam com as populações migrantes em vários setores. Abrangendo desde segregação residencial (cf. ALVES, 2013), a segregação escolar (ROLDÃO, 2016), a violência policial, o debate sobre o racismo na sociedade (FIKES, 2000; 2009; ALVES, 2013; CUBEROS-

GALLARDO, 2016), a emergência de uma agenda antirracista em Portugal e no Brasil (MATOS & ARAÚJO, 2016), etc.

Todavia, o bairro dos anos 1990 onde surgiram as festas de Kola San Jon não é o mesmo bairro de hoje. As coisas podem não ter mudado tanto, mas atualmente, ao caminhar pelas ruas, percebe-se e têm-se a nítida sensação de estar em um bairro diferente daquele descrito nos incontáveis trabalhos de pesquisa e relatórios produzidos a nível institucional. Realmente, a relação da Câmara Municipal da Amadora com as associações sediadas no bairro, historicamente nunca foi das melhores. Mencionamos anteriormente que quando a cidade da Amadora foi elevada à categoria de município, a então recém-formada Câmara Municipal da Amadora encomendou um relatório sobre Cova da Moura, o qual condenava as construções do bairro e recomendava demolições, proibições à autoconstrução precária e ilegal e o controle da situação (CRAVEIRO et al. 1983). Posteriormente, no ano 2000, a mesma câmara municipal encomendou a um gabinete privado de Arquitetura um estado de caracterização e diagnóstico da Cova da Moura de que resultou, segundo Queiroz (2019, p. 141), um Plano de Pormenor desenvolvido na ótica *top-down*, sem envolvimento da comunidade e pressupunha a demolição, desta vez, de 80% do bairro e ao qual os moradores se opuseram veementemente.

Ao longo da trajetória do bairro, a população do Alto da Cova da Moura desenvolveu uma dinâmica associativa, a qual sempre foi estimulada no seio da ACMJ, bem como nas outras associações do bairro, de modo que a capacidade de mobilização atingiu um estado de amadurecimento que revela capacidades operativas incomuns e notáveis de resiliência e esforço por parte dos membros (*ibid.*). Assim, de acordo com Queiroz, em 2002 as três associações¹⁶⁷ do bairro uniram-se, e amparados pelo Centro Social Paroquial da Buraca, formaram uma Comissão de Bairro disposta a lutar pela reabilitação e requalificação do bairro.

Entretanto, a ACMJ tem vindo a investir na promoção das manifestações culturais, com as quais os moradores do bairro se identificam, desde 1989. Tudo parece ter começado em 1989 quando foi solicitado, ao presidente do conselho diretivo da ACMJ, indicar um grupo de batuko para participar na inauguração do Centro 5 de julho na Damaia. Assim, foi este o primeiro desafio que incentivou os membros da ACMJ a formalizar um grupo de batuko no âmbito dos seus quadros de atividades. Dois anos após, em 1991, foi a vez da Dina Valério propor à ACMJ a realização das festas de Kola San Jon, as quais são celebradas anualmente desde aquela data

¹⁶⁷ Associação de Moradores (antiga Comissão de Moradores); Associação Cultural Moinho da Juventude (ACMJ); e Associação de Solidariedade Social do Alto da Cova da Moura (ASSACM).

(em entrevista, Eunice Delgado, reitera que houve alguns anos na década de 1990 quando a festa não foi realizada).

Portanto, a conjuntura de realização das festas em Cova da Moura, desde sempre foi muito diferente da conjuntura das festividades realizadas na cidade do Porto Novo. Primeiramente, porque em Cabo Verde (Porto Novo), naquela época, não se cogitava a ideia do formar um grupo específico do Kola San Jon. Embora os tamboreiros, como músicos, tenham sempre se organizado em grupo (eventualmente, existem tamboreiros solitários) durante a execução da música, e quase sempre em interação com as coladeiras e os outros elementos do cortejo.

A organização formal de um grupo, no seio da Associação Cultural Moinho da Juventude, constituído por moradores do bairro (ou com relações com o bairro) interessados em realizar a festa em uma base anual: fazer atuações em eventos externos à configuração das festividades, como feiras literárias, feriados do município, datas religiosas, exposições, desfiles etc. é um dos aspectos mais importantes para a manutenção daquilo que chamo de “consciência de salvaguarda” que vem sendo praticada desde 1989 em Cova da Moura. Note-se que a data assinala o envolvimento da ACMJ na organização e apoio das manifestações culturais dos imigrantes africanos em Portugal ¹⁶⁸.

Maria do Livramento Rodrigues (Bibía), um dos membros do grupo Kola San Jon e pessoa ativa e respeitada na comunidade, natural de Lombo das Figueiras (área montanhosa), município do Porto Novo, ilha de Santo Antão, contou-nos a história do seu pai, quem mantinha um tambor em casa. Miguel (2010; 2016) e Queiroz (2019) também mencionaram em suas pesquisas que, antes de 1991, alguns moradores já haviam realizado a festa de Kola San Jon contudo não aconteceu de forma organizada e sistemática como acontece atualmente no seio da associação. Quando questionamos por que antes não se faziam as festas a respostas foram variadas. Os depoimentos vão desde “a falta de condições materiais e humanas para a realização de qualquer evento. As ruas, do bairro, não eram asfaltadas quando chovia as pessoas nem podiam transitar nelas”... “Era uma época conturbada, os serviços de limpeza urbana não recolhiam o lixo, havia intrusos, da câmara municipal, que chegavam ao bairro e demoliam as casas, com os *bulldozers*” ... “as pessoas viviam com o coração em sobressalto e às vezes havia enfrentamentos com a GNR e posteriormente, com a PSP”. De acordo com os moradores, a

¹⁶⁸ As datas comemorativas dos imigrantes africanos em Portugal começaram a ser celebradas oficialmente a partir do final da década de 1980 (vide RIBEIRO, 2012; CIDRA, 2011).

polícia excedia-se nas práticas violentas (“rostos desfigurados, dentes, costelas e pernas quebrados” etc.) e humilhação coletiva. Um jovem adulto falou-me, na presença de outros jovens e adolescentes, que entre aqueles que tinham sido adolescentes nos finais dos anos 1990, não havia nenhum que não tinha sido vítima de violência policial.

Nas escolas de Damaia e Buraca, as crianças e os adolescentes eram impedidos de assistir as aulas por motivos insignificantes, como por ex.: porque tinha lama nos sapatos, ou devido à aparência do cabelo afro. Questões que poderiam ser resolvidos caso os professores não estivessem, eles mesmos, carregados de preconceitos e de comportamentos segregativos. Este mesmo tipo de comportamento é manifesto nos casos de subtração dos benefícios e direitos da segurança social, ou pela estrutura de (des)emprego que sujeita os indivíduos ao emprego informal, à segregação habitacional, ao desamparo social etc. (cf., HORTA 2000).

De acordo com as pesquisas publicadas, bem como os depoimentos de vários moradores, membros da associação e pessoas que têm ligação com, e conhecimento sobre a história do bairro Alto da Cova da Moura, os anos 1990 foram bastante cruciais para a consolidação do trabalho desenvolvido. Como vimos anteriormente, em 1989, a associação adquiriu o estatuto da Instituição Particular de Solidariedade Social (IPSS) e consolidou a construção do espaço físico destinado a sede da associação revelada através de uma dinâmica coletiva de trabalho bastante ativa e participativa como expressados no relatório de atividades do Moinho de 1990.

O ano de 1989 foi, para a nossa associação, um ano decisivo. Para além de assegurar o normal funcionamento das diversas atividades todos nós, membros diretivos, sócios, moradores e amigos, conseguimos, com êxito, um objetivo que, à partida, parecia impossível: a construção de uma nova sede, na qual já se investiu (...) e muito trabalho voluntário. Foi em fins de janeiro de 1989 que comprámos uma casa constituída por um rés-do-chão ainda em toco, uma pequena cave e quintal (...). Foram donativos de sócios, comerciantes, moradores do bairro; receitas de festas organizadas na Cova da Moura e por um grupo de amigos da Bélgica (...). Em trabalho voluntário, muitos sócios deram o seu contributo. Registamos também o grande apoio que nos foi dado pela organização (belga) “Companheiros Construtores” que ao nosso Bairro se deslocou (...) e ainda o Walter, da mesma organização, (...) ele ajardinou, com muito carinho, o terreno à frente da Associação e está a dar apoio na construção do sótão. Todos eles apreciaram muito o contacto com as crianças, jovens, moradores do Bairro, vencendo as barreiras da língua (ACMJ, 1990 citado em QUEIROZ, 2019, p. 150).

Queiroz (*ibid.*) nos informa que a organização em estruturas associativas criadas com o objetivo de contribuir para a melhoria das condições de vida nos locais onde se fixavam, é um costume também praticado por outras comunidades de imigrantes africanas pertencentes ao grande cinturão de bairros autoconstruídos. Estas associações acabam desempenhando um papel fundamental na sobrevivência e manutenção da comunidade. Mendes (2010 citado em QUEIROZ, 2019, p. 137) nos informa que em 1990 havia apenas dez associações. Em 1996 o

número subiu para setenta e oito. Com exceção da Casa do Brasil, todas as associações eram de comunidades africanas, nomeadamente cabo-verdianas e angolanas. Atualmente o ACIDI reconhece a existência de aproximadamente uma centena e meia de associações de imigrantes, e um número indeterminado de outras entidades, as quais, não sendo oficialmente reconhecidas pelo estado português como associações de imigrantes, desenvolvem atividades no âmbito do apoio as comunidades de imigrantes em várias áreas de influência.

A ideia de que a manutenção de associações de migrantes contribuía para a segregação social limitando a interação social do grupo com a sociedade maioritária remonta a uma análise da perspectiva funcionalista do período entre os anos 60 e 80 de 1900. Horta (2010 citado em QUEIROZ, 2019, p. 135) alerta que para autores como Raymond Breton e Jeffrey Reitz, “o isolamento social é tanto maior, quanto maior for o tecido institucional paralelo criado pelas comunidades emigrantes”. Contudo, aqui argumentamos que a possibilidade do desenvolvimento das estruturas informais no seio da sociedade de acolhimento remete-nos a forma como a sociedade se relaciona com as comunidades imigrantes, neste caso, a sociedade portuguesa. A verdade é que a atitude segregativa com relação aos vários aspectos da vida social e profissional das pessoas migrantes de origem africana em Portugal é histórica. Ainda nos anos de 1990 é possível encontrar pesquisas e relatórios oficiais elaborados sobre estas populações com viés tendencioso quanto à importância das dimensões étnicas e simbólicas na organização da sua vida quotidiana. Contudo, pouco a pouco, as experiências adquiridas através de uma convivência mais próxima com os moradores do bairro, ao longo dos anos, levaram alguns pesquisadores a perceber a existência de outras dimensões instrumentais e facilitadoras dos processos de integração na sociedade de acolhimento ¹⁶⁹.

6.8.1 A pesquisa em etnomusicologia na área metropolitana de Lisboa e a valorização das práticas culturais migrantes

Na penúltima seção do quarto capítulo abordamos o tema da etnomusicologia e a sua introdução em Portugal, através da etnomusicóloga de origem egípcia, Salwa El-Shawan Castelo-Branco. Em uma entrevista concedida ao boletim de notícias da Universidade Nova de Lisboa em janeiro de 2018, a etnomusicóloga faz uma breve revisão da sua trajetória profissional em Portugal e avalia o desempenho do DCM e do INET-md. Em seu juízo, as

¹⁶⁹ Beja Horta salienta o papel da Sociologia e da Ciência Política como áreas disciplinares, de onde emergiram os primeiros estudos que retratam a questão da imigração e do movimento associativo em Portugal, que verdadeiramente se desenvolvem no início dos anos 2000 associados ao crescente interesse por parte de outras disciplinas, nomeadamente da Antropologia e da Geografia (QUEIROZ, 2019, p. 136).

instituições evoluíram em uma linha bastante positiva, considerando que a etnomusicologia se estabeleceu no país e tem contribuído para a desconstrução da ideia hierárquica de música: “a música clássica não é a única que merece ser estudada. Devemos estudar todos os tipos de música”. E para isso, reconhece que não somente a abordagem da etnomusicologia é transdisciplinar, mas também a área mais geral das ciências musicais, na medida em que também se embasam do conhecimento de questões fundamentais e estruturas teóricas da antropologia, sociologia, humanidades, história, estudos culturais, e ciências sociais no geral.

Castelo Branco defende que, de certa forma, a música é também um prisma privilegiado através do qual podemos nos debruçar sobre questões transversais à experiência humana. Neste sentido, ela enxerga o etnomusicólogo como um agente que deve ter responsabilidade social e um senso de cidadania global. Acredita que no caso da música, este perfil desempenha um papel fundamental na integração da população, no diálogo entre fronteiras conflitantes, na preservação de itens patrimoniais e na criação de oportunidades para músicos e grupos. Ao dar prioridade a um modelo de universidade aberto, o qual possa contribuir de forma séria para a sociedade, rompe com a visão da universidade como uma “torre de marfim” que atende uma elite selecionada, como era ainda o caso, durante a década de 1980 em Portugal (CASTELO BRANCO, 2012).

Dos vários estudantes orientados e supervisionados depois dos anos 2000 pela etnomusicóloga vale destacar as teses de doutoramento, antes mencionadas, do Rui Cidra (2011) e do José Castro Ribeiro (2012) respetivamente. Durante a sessão preambular da sua tese, Castro Ribeiro informa ao leitor que a investigação etnomusicológica resultante teve início em 1992, de forma intermitente em Portugal e Cabo Verde, em torno da performance de um gênero musical poético e coreográfico cabo-verdiano - o batuko. O trabalho de investigação e colaboração desenvolvido pelo autor estava integrado nas atividades de pesquisa da Universidade Nova de Lisboa (FCSH). Estas atividades posteriormente foram integradas ao instituto de etnomusicologia (INET-md) fundado em 1995 (RIBEIRO, 2012 p. 6).

O autor confessa que os seus interesses iniciais de pesquisa estavam especificamente relacionados com as consequências da expansão marítima e o complexo político resultante. Contudo, devido às transformações no quadro da teoria do pós-colonialismo, aderiu às novas tendências hermenêuticas da história e da cultura, tendo-se gradualmente interessado pelo universo musical cabo-verdiano na área metropolitana de Lisboa. Assim, durante a pesquisa, propôs decodificar o papel da performance do batuko enquanto elemento central e identificador de aspectos sociais, políticos e culturais no contexto pós-colonial da relação entre

Cabo Verde e Portugal. Na sua pesquisa problematiza vários aspectos do batuko, música e dança cabo-verdiana na perspectiva da história, da teoria do pós-colonialismo e da migração. Discute especificidades da comunidade imigrante cabo-verdiana em Portugal e propõe uma abordagem etnográfica da sua organização musical, centrando-se no batuque e sobretudo no grupo Finka-Pé, na sua história e atividade. A performance do batuko é interpretada como ingrediente de afirmação e integração social e, simultaneamente como elemento de inquietação e memória de resistência (*ibid.*, p. xi).

Em suas conclusões o etnomusicólogo atesta que no âmbito da música cabo-verdiana, o batuko ocupa um lugar marginal, o qual começou a ser moldado nas práticas expressivas do contexto colonial de Santiago, no séc. XVIII (*ibid.*, p. 163). Por sua vez, ao sobreviver nas margens: primeiramente nas da lei; nas da morfologia em relação aos outros gêneros musicais cabo-verdianos; da representação enquanto gênero que não representa a nação transversalmente; e nas margens dos espaços de divulgação no contexto migrante (p. 167), o batuko permanece incólume, resistindo no interior da comunidade e à hegemonia dos gêneros convencionais e mais próximos do universo estético da sociedade de acolhimento, mantendo-se como prática veicular em vários contextos e rituais e não conhecendo a mediatização proporcionada pelas indústrias da música.

As atribuições de “exotismo”, da “imoralidade” e da “estranheza”, as quais, outrora, se constituíam nas razões para a sua estigmatização e consequente perseguição, atualmente conferem-lhe unicidade, reiteram a sua história heroica de resistência – que é também a resistência humana dos seus detentores. A contextualização e ressignificação do batuko acarretam o estatuto da cabo-verdianidade, bem como a dignidade daqueles que o celebram na diáspora. Pois, segundo Castro Ribeiro (2012, p. 169), enquanto em Cabo Verde o batuko representa a ilha de Santiago e, nela a resistência histórica dos *badius*, em Portugal o batuko transcende a circunscrição insular para representar politicamente a nação cabo-verdiana, cada vez que é anunciada a performance de um grupo de batuko perante uma plateia portuguesa.

A outra pesquisa mencionada (CIDRA, 2011), também tem a ver com questões relacionadas com a música, o poder e a diáspora considerados a partir de uma ponte entre a ilha de Santiago, Cabo Verde e Portugal (mais precisamente na área metropolitana de Lisboa). Enquanto Castro Ribeiro se debruçou sobre um gênero musical essencialmente feminino – o batuko, Rui Cidra preferiu o funaná, um gênero musical cuja representatividade no seio da cultura cabo-verdiana está mais atrelada ao universo da masculinidade, através de um discurso colonial produzido historicamente entre a metrópole e a colônia. Segundo Cidra, a apropriação

do discurso colonial por cabo-verdianos santiagoenses, a partir de um reposicionamento dos seus eixos dominantes de raça, classe social, gênero e sexualidade, transformados em atributos positivos através de enunciados dominantes é especialmente visível nas construções de masculinidade que rodeiam a prática do *funaná* (2011, p. 35).

O autor realizou pesquisa de campo desde 2002 na área metropolitana de Lisboa, acompanhando as práticas de músicos profissionais cabo-verdianos vivendo em Portugal permeado, além do gosto pessoal, pelo interesse acadêmico na relação entre migrações e processos de produção de cultura expressiva – como um conjunto de expressões culturais interligando o som, a palavra na relação com a voz e o movimento corporal padronizado (*ibid.*, p. 4).

Em suas conclusões, Cidra defende que a realidade cultural do cotidiano e da história de Cabo Verde constituíram, em simultâneo, o principal suporte criativo e o principal objeto discursivo das suas estéticas musicais, de tratamento cuidado da palavra e da oralidade na língua crioula, resultando assim em uma poética da nação cabo-verdiana, nesta esteira o autor argumenta:

Se através destas apropriações de *batuko*, *tabanca* e *funaná*, a população cabo-verdiana santiagoense foi objetivada enquanto icônica da ancestralidade da nação e do processo de formação da sociedade crioula através da diáspora do Atlântico Negro, a performance destes gêneros e práticas expressivas em contextos de participação entre a comunidade diaspórica santiagoense persistiu enquanto *habitus* reproduzido no âmbito das redes do parentesco, da amizade e de comunidades localizadas, apontando para outros posicionamentos de identidade. Em particular, as práticas expressivas e sociabilidades participativas do *funaná* persistiram como tradutoras de uma experiência distintiva da classe social, da raça e do gênero no espaço da nação e da diáspora, sobretudo através da sua experiência enquanto migrante laboral na AML (CIDRA, 2011, p. 395, grifos do autor).

Cidra defende que a experiência colonial vivenciada pelo *badiu di fora*¹⁷⁰, na anterior metrópole reproduziu, grosso modo, os posicionamentos da raça e da classe social característicos da sociedade colonial cabo-verdiana. Assim, na área metropolitana de Lisboa ele constata o recorte espacial da exclusão e diferença destas populações (como no caso de bairros autoconstruídos como o bairro 6 de Maio em Damaia), a vigilância policial cotidiana participando da onnipresença e da racialização da violência, a impossibilidade de acesso à cidadania formal traduzida na distinção cidadão/migrante abordada pela Kesha Fikes (2009) e, sobretudo bloqueando o acesso igualitário a mercados de trabalho tanto em Portugal, como na

¹⁷⁰ Categoria para designar aquele indivíduo natural da ilha de Santiago, mas que não reside da cidade da Praia. Ou seja, a dimensão rural da população da ilha, na época em que o único centro urbano da ilha era a cidade de Praia de Santa Maria. Segundo Cidra, esta categoria denota uma história e uma memória social distintivas no contexto cabo-verdiano (CIDRA, 2011, p. 6).

União, configurando a conhecida máxima de Stuart Hall (1980 citado em CIDRA, 2011, p. 396): “a classe é a modalidade através da qual a raça é vivida”.

Portanto, o etnomusicólogo argumenta que, para músicos e públicos de maioria masculina envolvidos nas práticas expressivas e sociabilidades de *gaita e fero*¹⁷¹, a experiência do funaná constitui-se de uma dimensão de construção e da performatividade da masculinidade cabo-verdiana santiaguense, a nível linguístico, corporal e musical. Neste sentido, para além das artes verbais da narrativa e do humor, também estão envolvidos os jogos, o consumo de bebidas alcoólicas e alimentos em sociabilidades exclusivamente masculinas (*ibid.*).

Ora, ambas as teses de doutoramento foram marcadas por longos períodos de pesquisa de campo, durante os quais os pesquisadores se viram na necessidade de efetuar alterações no itinerário das suas agendas. Cidra comenta sobre o trabalho etnográfico realizado com *Dju di Mana* (um tocador de gaita), no interior de Santiago que transformou definitivamente a orientação da pesquisa. Segundo o autor, os encontros com os tocadores de *gaita e fero*, bem como com as batucadeiras (*batukaderas*), quer na Praia, quer nas localidades do interior da ilha, proporcionaram novos dados – históricos e empíricos – que exigiram do pesquisador um novo enquadramento conceptual. As historicidades construídas pelas batucadeiras e tocadores envolvidos com a experiência social do batuko e funaná entre o período colonial e o da construção da nação contrastavam com as versões oficializadas da prática musical entre agentes da política cultural, órgãos de comunicação social e intelectuais cabo-verdianos mais assentes na representatividade da morna e da coladeira, consagrando uma paleta de intérpretes icónicos da nação durante grande parte do séc. XX, até ao momento atual (CIDRA, 2011, p. 6-7).

Jorge Ribeiro, por sua vez, elucida que a visão colonial baseada em violentos preconceitos raciais, de exploração produtiva e de “direito” de administração, não se transforma com a república. Durante o regime do Estado novo, o batuko é excluído dos discursos escritos sobre o arquipélago. A prática musical e coreográfica era considerada “licenciosa e lúbrica” nos seus sons e gestos. Considerada uma manifestação essencialmente rural e associada às classes da sociedade culturalmente desligadas do mimetismo colonial, o batuko não era do agrado das autoridades coloniais. Assim, não chegou a ser representado nas encenações políticas e cívicas (*Exposição Colonial*, Porto 1933; *Exposição do Mundo Português*, Lisboa 1940) que o Estado Novo realizou para construir a sua imagem imperial. Posteriormente, em 1968, a encenação política em torno da viagem presidencial, triunfal, a várias colônias (incluindo Cabo Verde), foi

¹⁷¹ Gaita (sanfona) e ferro (reco-reco metálico). Instrumentos básicos para a execução do funaná tradicional.

detalhadamente descrita em relatório publicado em três línguas (inglês, francês e português). Enquanto o relatório descreve a visita do presidente da República ao interior de Santiago, há uma clara tentativa de silenciamento das manifestações culturais locais, as quais são forçadamente substituídas por mornas e marchinhas de Lisboa e o grupo Voz de Cabo Verde, com suas mornas e coladeiras, na cidade da Praia (RIBEIRO, 2012, p. 127-131).

Depois de passar em revista alguns estudos recentes resultantes da pesquisa em etnomusicologia sobre as práticas culturais dos imigrantes residentes na AML, podemos então concluir que a partir dos anos 1980, a abertura da academia, nomeadamente os estudos das ciências musicais e da etnomusicologia urbana, para os jovens das classes populares da sociedade portuguesa rompe com a visão da universidade como uma “torre de marfim” que atende uma elite selecionada (cf. CASTELO BRANCO, 2012).

É evidente que estamos de acordo com Castelo e Branco no que tange as transformações que ocorrem no seio da sociedade portuguesa durante o processo de democratização do acesso ao ensino de nível superior. Ao nosso ver, aconteceu algo mais abrangente com relação à inauguração das pesquisas urbanas realizadas em vários bairros autoconstruídos (alguns deles, hoje inexistentes) da AML. Nos referimos à aproximação real entre os pesquisadores e os sujeitos ou grupos estudados devido à natureza do objeto de estudo: as manifestações culturais. São os exemplos dos estudos de Rui Cidra, Jorge Ribeiro e Ana Miguel sobre as manifestações culturais cabo-verdianas praticadas na área metropolitana de Lisboa.

6.8.2 A resiliência das práticas culturais dos imigrantes cabo-verdianos em Portugal

A história do arquipélago mostra como várias expressões culturais protagonizadas pela população das ilhas foram proibidas, durante o regime colonial. Todavia, entre as que sobreviveram, pelo menos no que tange as festividades de Colá Son Jon (vide LOPES, 2017) percebe-se uma continuidade na dimensão rítmica do batuko e da *toca* dos tambores durante as festas de Colá Son Jon em Porto Novo. Contudo, existe uma vertente nas festas de Colá nas ilhas do barlavento que se compara à tabanca de Santiago. O aspecto relacionado ao cortejo e à peregrinação (o fato de percorrer grandes distâncias a pé – um total de 44 km em duas jornadas realizadas em dois períodos de oito horas de caminhada, com um dia de descanso intercalado).

Os eventos característicos do ciclo festivo (entre 3 de maio a 29 de junho): a entrada e o fugido; o casamento tradicional; o colá boi, em todos, incluindo os centrais à festividade: a peregrinação; a procissão no dia 24 de manhã, pelas ruas da cidade. Em todos, o cortejo está envolvido. A própria noção das festas de Colá consiste em percorrer um trajeto, muitas vezes

durante a alta madrugada para que a *entrada*, na então povoação dos Carvoeiros e atualmente cidade do Porto novo, possa coincidir com a alvorada, ou mesmo, passar um dia inteiro caminhando ao ritmo dos tambores.

Estas formas expressivas da cultura cabo-verdiana, se pensarmos o conjunto das ilhas, foram resilientes e sobreviveram ao tempo e às vontades. Elas foram trabalhadas a partir das forças motrizes que resistem em si através dos seus elementos constitutivos, no que diz respeito à música percussiva do ocidente africano subsaariano e as modalidades afrodescendentes que se desenvolvem do arquipélago às Américas. Evidentemente, considerando o ecúmeno Atlântico negro na visão de Gilroy (1993), com os seus fluxos e refluxos permanentes de pessoas, bens e cultura.

As diferenças entre as festividades realizadas em Cova da Moura e aquelas realizadas em Cabo Verde são notáveis. A sua própria configuração, com relação ao todo social e religioso nas ilhas de Cabo Verde, não encontra correspondentes na diáspora. Desde logo, o calendário religioso na Freguesia de Águas Livres, no Município de Amadora não tem nenhuma relação especial com as festas juninas a ponto de ser feriado no dia de São João. Em Portugal, isto acontece na cidade do Porto, no Norte. Em Lisboa, o feriado celebrado é o de Santo Antônio dia 13 de junho.

No bairro de Cova da Moura faz-se a observação do ciclo festivo. Contudo, as atividades festivas não são realizadas livremente dentro deste ciclo temporário como acontece em Cabo Verde. No bairro acontece a celebração de duas datas festivas: o sábado mais próximo ao dia de Santa Cruz (3 de maio), e o sábado mais próximo ao dia de São João (24 de junho). Entretanto, para a celebração destas datas no mês de junho existem mobilizações e programações que acontecem meses antes da festa. De acordo com Teodoro Ribeiro, coordenador do grupo de kola: “as preocupações com o *bom andar* das coisas é uma tarefa anual. Afinal de contas, o calendário anual de atividades do grupo é bastante movimentado”.

De fato, de acordo com relatório de atividades dos grupos Finka-Pé e Kola San Jon para o ano de 2018 estão listadas um número um pouco superior a quatro dezenas de atividades desempenhadas sob o selo de “ações concretas e metas”. Enquanto o grupo de batuko agendou trinta apresentações em eventos dos mais variados entre 2 de fevereiro e 22 de dezembro de 2018, o grupo de Kola San Jon contou com treze apresentações, incluindo os dois dias de festa no bairro. Como o leitor pode conferir no mencionado relatório em Anexo C, algumas

atividades dos grupos se sobrepõem. Isto, quando existem eventos que convidam os dois grupos representantes da cultura tradicional filiados à ACMJ.

O relatório está balizado por uma descrição genérica do grupo e da sua missão, pelo funcionamento e a estrutura de atividades, a estratégia de atuação incluindo os objetivos gerais, os princípios e valores. Com relação aos objetivos e ações desenvolvidos em 2018, as atividades em torno da celebração e participação em eventos, os objetivos se organizam do seguinte modo: preparar a candidatura para a UNESCO; preparar a exposição do Kola San Jon no quadro do Museu “Kova M”; promover as atuações do grupo em Portugal e fora do país; organizar a Festa de Kola San Jon na Cova da Moura.

Para a conclusão ou realização destes objetivos, o grupo se propôs ao cumprimento da seguinte agenda de ações concretas e metas: realizar a festa de Santa Cruz (05/06); o trajeto durante os festejos de Santo Antônio de Lisboa (12/06); participar das atividades durante a visita do projeto *Peace Boat* ¹⁷², no âmbito do projeto Sabura ao bairro de Cova da Moura e s Associação Cultural Moinho da Juventude (14/06); os festejos de Kola San Jon (23/06); a visita a Laranjeiro (24/06); a Parada do Campo do Ourique (01 e 02/07); a projeção do filme de Rui Simões na Padaria do Povo em Campo do Ourique (02/07); a viagem de intercâmbio a Luxemburgo para participar do evento *Weekend Capverdien* realizado pela Associação Veteranos do Norte (associação de imigrantes cabo-verdianos em Luxemburgo), na cidade de Ettelbruck (13-15/07); o acolhimento do Grupo de Évora; a participação na festa de Nossa Senhora de Boa Viagem no bairro Serra das Minas e, no mesmo dia, participar da Festa da Junta de Freguesia de Falagueira (16/09); participar da festa em Apelação (29/09); a realização do almoço para a angariação de fundos (07/10); a visita da Rainha Mathilde da Bélgica (23/10) e o funeral da Dona Ernestina (17/11).

Debruçar-me-ei sobre alguns aspectos envolvendo a etnografia realizada em alguns destes eventos, os quais tive a oportunidade de acompanhar, participando ativamente das atividades e da *toca* de tambores. As questões que pretendo avaliar estão relacionadas com a

¹⁷² *Peace Boat* é uma organização não governamental global, sediada no Japão e estabelecida para conscientizar e construir conexões em nível internacional entre os grupos que trabalham pela manutenção da paz, direitos humanos, proteção ambiental e desenvolvimento sustentável. A organização foi fundada em 1983. (https://en.wikipedia.org/wiki/Peace_Boat). Acesso em 13/05/2019).

crítica subjacente às abordagens do ateísmo patrimonial e às suposições padrão da pesquisa crítica sobre o patrimônio (BRUMANN, 2014).

6.8.3 Kola San Jon de Cova da Moura em Teste

Dorothy Noyes (2003) ao iniciar uma discussão em torno do projeto coordenado por Burt Feintuch, *Eight Words for the Study of Expressive Culture*, no qual a autora escolhe a categoria “grupos”, nos alerta que as ideias em torno das noções de grupo são as mais poderosas e também as mais perigosas nos estudos que envolvem o folclore (estadunidense). O nosso interesse neste texto, tem menos a ver com a questão do folclore, do que as dinâmicas que permeiam a formação, a manutenção e a inevitável desagregação dos grupos formados por indivíduos no decorrer das suas vidas e, principalmente com o fato que a autora ilustra como “a impossibilidade de uma definição clara de grupo” (NOYES, 2003, p. 7).

De acordo com a autora, muitos são os espectros que acompanham os argumentos dos antropólogos em favor da categoria grupos. Desde a luta dos pesquisadores e ativistas em defesa de grupos desprivilegiados em detrimento de grupos hegemônicos, nos argumentos contra o imperialismo em favor do estado-nação, ou na negação da homogeneidade nacional, argumentamos em favor dos grupos étnicos, das classes sociais e, no último caso, até nos acautelarmos com os essencialismos e virarmo-nos para as relações comunitárias face-a-face (*ibid.*).

Enquanto realizamos etnografias vamos percebendo e tomando consciência da fragilidade do conceito de grupo como ferramenta analítica. Sugerindo uma dualidade problemática na convivência do pesquisador com relação a categoria grupo. Do discurso da documentação, preservação e síntese da cultura em formas canônicas à constatação etnográfica da fragilidade sobre a qual paira tal conceito, e das descobertas das complexas redes de contatos e influências que contribuem para a emergência de uma comunidade aparentemente definida. Entrementes, procuramos valorizar e dar visibilidade às relações que caracterizam aqueles sujeitos envolvidos em um mesmo processo através da interação e do gerenciamento dos diferentes estatutos atribuídos e papéis cobrados. A questão, ao nosso ver perpassa o texto e gira em torno da dinâmica da formação, manutenção e extinção de grupos, através de redes de interação social, constantemente tecidos no âmbito da comunidade de indivíduos enquanto performers de uma cultura expressiva.

Noyes se posiciona favorável a ideia de que o desenvolvimento formal da noção de rede na sociologia e na antropologia pode enriquecer o seu uso e proporcionar análises mais

específicas sobre a base social das práticas culturais. Com relação a *Teoria de Rede Social*, Noyes ratifica que tal noção foi usada ainda na década de 1940 por Radcliffe-Brown, como um meio de testar empiricamente as suposições do estruturalismo funcional, ou seja: como em meio de compreender o grupo e particularmente a noção de controle social a nível experiencial (BOISSEVAN, 1989 citado em NOYES, 2003, p. 16).

Desta forma ela se especializa no uso de conceitos mais específicos como grupo enquanto *locus* de cultura e *focus* da identidade como são considerados pelos folclóricos, sem deixar de levar em conta que as categorias como folk, raça, nação são todas problemáticas. A autora propõe um novo paradigma, segundo a qual, podemos distinguir entre a rede empírica de interações na qual a cultura é criada e se move, e a comunidade do social imaginário que ocasionalmente emerge da performance. Tais abordagens não deverão ser polarizadas, antes o pesquisador deve ser capaz de manter um diálogo entre estes dois modelos. Considerando que metodologicamente a rede é construída a partir de um indivíduo (ou indivíduos) em posições centrais, bem como do mapeamento das suas relações sociais e das relações entre as suas conexões resultando em uma estrutura de indivíduos conectados com características óbvias (*ibid.*).

No caso da minha interação com o grupo de Kola San Jon durante a pesquisa de campo, tudo o que aconteceu, e da forma como aconteceu, desde os primeiros momentos influenciou efetivamente na realização e concretização das atividades durante todo o período no campo de pesquisas. Primeiramente pode-se afirmar que fui feliz ao estabelecer contato por correio eletrônico com a Lieve, a qual me recebeu na sua casa durante dez dias em junho de 2017. Este fato foi de extrema importância, com relação ao primeiro contato com o grupo. Pois, a Lieve é um destes indivíduos centrais (junto com a Niche e o Teodoro) em torno dos quais dá-se a manutenção e a gerência da programação de atividades concernentes ao grupo de Kola San Jon.

Foi ela quem me apresentou às reuniões do Centro Tomkiewicz, às reuniões do grupo do Kola e, mais principalmente, foi meu primeiro guia pelas ruas do bairro me apresentando moradores e moradoras, amigos e amigas, membros dos grupos de kola e do batuko, músicos atuantes nos cafés e restaurantes do bairro etc. Neste sentido, a minha entrada no campo de pesquisas aconteceu a partir de uma apresentação imediata, por um membro constituinte da área de maior influência dentro do escopo do grupo de kola – uma das coordenadoras. A partir deste momento, as apresentações individuais ocorreram em um clima de curiosidade. Falo isto por dois motivos. Primeiramente sou cabo-verdiano, conheço a língua (um indicador de aproximação importante), e a segunda razão é que, por ter vivido bastante tempo no Brasil (mais

de duas décadas), adquiri um sotaque próximo ao nordestino, o qual no ambiente lisboeta causa uma certa apreensão entre as pessoas. Outras razões foram bastante importantes para o entrosamento com os tamboreiros, como foi mencionado no capítulo 5 “Cultura Proibida, Patrimônio Estimado” nesta tese.

O fato de ser licenciado em música, de tocar o violão, ser arte-educador e performer artístico, facilitou significativamente a construção das relações e a natureza do trabalho de campo como voluntário, no âmbito da associação, quando consideramos uma estrutura maior de relações. A “densidade da taxa de contatos real ou em potencial” (MILROY, 1987 citado em NOYES, 2003, p. 16) foi otimizada ao máximo na medida em que uma variedade de oportunidades foram aproveitadas: a possibilidade de tocar tambor com os tamboreiros integrantes do grupo Kola San Jon de Cova da Moura em várias ocasiões; de acompanhar o grupo de batuko em duas viagens nas quais atuei como artista convidado (Castro Verde, 2017; Porto, 2018); da realização da oficina de construção de tambores em papelão, decoração do navio com os integrantes do Kolinha, no Jardim de Infância nos meses de maio e junho de 2017; da participação no ensaio para a Tertúlia da Morna em 2017, realizado pelo músico Jon Luz – o ensaio aconteceu no ACMJ com a participação do famoso músico cabo-verdiano Armando Tito, a cantora Ana Firmino, a Cristina (uma cantora portuguesa que canta mornas e coladeiras no seu repertório) e músicos do bairro; entre outras atividades realizadas apontadas aqui oportunamente.

Evidentemente existe uma dinâmica de centralidade e perifericidade quanto ao papel desempenhado pelos diferentes indivíduos ligados ao grupo de kola, à ACMJ, ou simplesmente adeptos das festividades (*ibid.*). Do mesmo modo em que, mesmo sendo falante de crioulo, cabo-verdiano *sampadjudu*, eu não sou morador do bairro, portanto continuo sendo um *outsider* e, neste sentido, periférico a diversas dinâmicas que acontecem nos círculos mais restritos do grupo, da associação e nos momentos mais íntimos entre os moradores do bairro. Neste contexto, houve momentos em que me senti totalmente integrado ao grupo, estabelecendo contato com todos no ambiente, ou durante o trajeto. Também havia momentos em que percebia que o acesso ao núcleo gerador do evento não me era permitido. Nestas ocasiões me encontrava dependente do acesso de alguém confiável o suficiente e disposto a comentar sobre o assunto para que pudesse extrair as informações necessárias. A típica situação, nas palavras de Noyes, do recém-chegado ao campo de pesquisas. A autora também menciona sobre uma característica que, no caso do grupo de Kola San Jon de Cova da Moura, tem sido muito importante na manutenção e gerência de amplas redes de relacionamento de alcance transnacional. A

existência de redes familiares extensas ou redes integrando várias famílias de caráter nuclear interligadas por laços de parentesco e de convivência constante ou com certa regularidade.

No ambiente do grupo de Kola é notável a presença e contribuição da família Rosário, cujo patriarca o tamboreiro Lella, hoje em dia se encontra recolhido das suas funções por motivos de idade avançada e saúde. Contudo, participa ainda de algumas reuniões e confraternizações menos exigentes. O restante da família, incluindo esposa, filhas, filho, sobrinhos, netos e netas, é bastante participativa das reuniões, eventos e viagens que acontecem no seio do grupo. São portadores de uma alegria contagiante e de uma energia invejável durante as atividades. Garcia, filho da Marlene do Rosário e neto de Lella é um dançarino de primeira categoria e contava apenas com seis anos de idade, durante o período de pesquisa de campo. Dentro do seio do grupo de kola, pode-se notar que os tamboreiros normalmente formam um *cluster* de amigos, e entre eles as conversas giram em torno do trabalho, da família, negócios, viagens ou sobre pequenas hortas cultivadas por eles nos horários livres ¹⁷³.

Durante o segundo período de trabalho de campo em Cova da Moura, o qual durou de 11 de abril de 2018 até 20 de março de 2019, a natureza dos aspectos interativos desenvolvidos com os vários atores sociais envolvidos na pesquisa certamente demonstra a multiplicidade das relações construídas em diferentes âmbitos (NOYES, 2003, p. 17). Desde o lúdico pedagógico infantil e adolescente, através da educação musical (canto, percussão e violão), da expressão corporal, da contação de histórias etc.; das experiências de observação participante durante as apresentações artísticas realizadas com o grupo de batuko Finka Pé e das várias vezes que toquei tambor com o grupo Kola San Jon nas mais variadas situações ¹⁷⁴.

¹⁷³ Entre os vários causos cito aqui a história contada em uma roda pelo Sr. Alexandre (tamboreiro). Ele trabalha durante a noite em um supermercado operando um *cleaning cart* motorizado. Segundo ele, dois guardas noturnos (portugueses brancos de meia idade) tinham um defeito de pedir a ele que realizasse tarefas. Uma bela noite chamaram-no para fazer algo, e um deles deixou escapar a palavra “preto”. Deixou o veículo no meio do supermercado e foi para casa. No dia seguinte foi chamado e ao explicar o assunto direitinho os guardas foram formalmente advertidos. Nunca mais mexeram com ele.

¹⁷⁴ Depois do retorno da viagem a Luxemburgo realizado entre 13 e 15 de julho de 2018 foi constatado em reunião que o grupo havia ficado sem reservas em caixa e em débito. Foi proposta a organização de um almoço confraternização, onde cada membro do grupo levaria um prato e uma bebida para contribuir com o almoço, sem deixar de pagar a taxa dos dez euros para adultos e seis euros para crianças que participassem do evento. A Niche providenciou a catchupa tradicional (com carne salgada de porco), a catchupa com peixe (atum ou albacora) e a cachupa vegetariana. Muitas pessoas compareceram, havia mais gente do que mesas e cadeiras. Nos ajeitamos como pudemos. Almoçamos todos juntos e depois foi servido aos adultos um ponche (uma mistura de aguardente de cana de açúcar com mel de engenho e limão, arruda ou alecrim) para digestão. Toquei mornas e coladeiras ao violão e o Galo (integrante do grupo Kola) cantou a morna “Zebra” (<https://www.youtube.com/watch?v=MblfKU8CXvo>). As filhas do Lella do Rosário (Bela e Marlene) também cantaram muito bem afinadas. Foi um daqueles eventos improvisados que surpreendem pela sua fluidez e descontração. O público era maioritariamente constituído por “amigos do bairro”: casais portugueses e seus familiares; as amigas belgas da Lieve; conhecidos de moradores do bairro e dos integrantes do grupo; e vários

Como o leitor já deve ter percebido, a pesquisa em etnomusicologia em torno da questão do patrimônio se integra bem a um perfil no qual a questão pedagógica é altamente valorizada, inclusive durante os processos lúdicos de transmissão/reinvenção da tradição, os quais desenvolvem-se nos mais variados eventos no ambiente familiar, entre amigos e colegas e também através de projetos desenvolvidos no seio da ACMJ, que buscam financiamento através das agências de apoio nacionais, bem como da União Europeia. Vale citar aqui o projeto Academias do Conhecimento Gulbenkian para o ano letivo de 2018-2019. A inscrição do projeto foi realizada a partir da antropóloga, então funcionária da associação, Júlia Carolino, em nome da ACMJ. Constaram do projeto o Flávio Almada, educador e atual presidente do conselho diretivo da ACMJ, atuando como coordenador do projeto; a Jaqueline Cardoso, funcionária do Gabinete de Inserção Profissional (GIP); e eu na qualidade de arte educador voluntário. O projeto envolveu arte, desportos e inserção profissional foi realizado no bairro de Cova da Moura (2018-2019). As atividades desenvolvidas no âmbito do Jardim de Infância e do Centro de Atividades e Tempos Livres compreenderam um período de aproximadamente seis meses (de outubro a inícios de março de 2019).

Com relação ao conteúdo das relações que permeiam os ambientes de convivência, reuniões e apresentações e confraternizações com o grupo é possível identificar as dimensões enunciadas por Noyes, como a ocupacional: estar no ambiente do grupo implica de antemão ser adepto do *junta mōn* (podemos estabelecer um paralelo com o mutirão, a entreaajuda), ou seja, “colocar as mãos na massa”. E é sempre assim todos os anos. As mulheres começam a se reunir depois do horário do trabalho para confeccionar os rosários de San Jon, e os homens (o *Faive*, o Galo, o Nétcha) fazem os devidos reparos nos navios, os quais ficam permanentemente expostos na sala polivalente da ACMJ. Os tamboreiros conferem os tambores, para saber se algum instrumento precisa de reparos e /ou de pele nova. Normalmente, nestas situações procura-se o Tito Duarte (irmão da Bibía). Ele é um artesão de mão cheia e construtor de tambores e de navios. Confidenciou-me sobre um navio oferecido ao Museu Etnográfico, o qual foi construído por ele. Segundo Tito, aquele navio foi construído para ser leve, para ser carregado com o menor esforço possível. Na sua visão deveriam ter oferecido um daqueles outros navios.

Quando o grupo viajou a Luxemburgo ofereceu um dos seus navios ao grupo Kolá Lux (residente no país) e receberam em troca alguns tambores com a pele sintética. O transporte do

moradores do bairro que gostam de participar de eventos deste perfil ou que normalmente são atendidos pela Cantina Social da ACMJ.

barco sempre causou discussões e imprevistos. Quando o grupo viaja, o barco tem que ser desmontado e embalado a ser remontado no destino. As vezes acontecem imprevistos e algumas peças do navio quebram-se. Para lidar com este dilema, Tito propôs a construção de um navio desmontável ou dobrável. Ele garantiu que consegue fazer tal navio e que as pessoas nem vão notar e, de quebra a manutenção será mais fácil. Particularmente, eu acho este fato de grande interesse no que tange as discussões envolvendo artefatos patrimonializáveis. Argumentamos que neste processo existem saberes e práticas, para além do salutar exercício da criatividade artística e prática. O navio (ainda em construção) foi apresentado durante uma reunião do grupo para o aval dos membros. O artesão prometeu que ao concluir o projeto as pessoas poderão conferir com seus próprios olhos.

A maioria dos membros integrantes do grupo são moradores do bairro. Entretanto alguns membros moram em bairros próximos, a exemplo da Niche Delgado que mora em Rio de Mouro cidade um pouco mais afastada do centro de Lisboa, mas ainda integrada à AML. A frequência dos laços é mais visível entre os membros que são moradores e vizinhos no bairro, e entre aqueles que frequentam o bairro efetivamente. Existem reuniões que têm mais aderência de pessoas do que outras. Depende da época do ano, ou de algum motivo especial como uma data especial, a comunicação do resultado de algum edital etc. As relações familiares são bastante valorizadas no seio do grupo. As vezes as integrantes trazem uma netinha ou sobrinha para a reunião e a apresentam ao grupo. Como mencionado anteriormente é difícil traçar uma fronteira nítida e clara sobre quem são os integrantes do grupo e quem não é. Na realidade é mais confiável identificar os membros a partir da sua centralidade ou da sua tangência, ou perifericidade com relação ao núcleo coordenador (Lieve, Niche e Teodoro) e a ACMJ.

Convenientemente, ao consideramos os eventos realizados pelo grupo de kola, fora do calendário festivo, percebemos que algumas apresentações são mais animadas do que outras. Em algumas situações o grupo se identifica com mais intensidade e atua mais a vontade do que em outras. Sobre este aspecto, gostaria de discorrer sobre dois breves exemplos que aconteceram no mesmo dia em que o grupo se apresentou em Serra das Minas e, na mesma tarde, na Junta de Freguesia de Falagueira.

Em Serra das Minas comemora-se o dia da Nossa Senhora de Boa Viagem no dia 16 de setembro. A festa para a qual o grupo foi convidado é realizada por imigrantes e descendentes de maioria santiaguenses do interior da ilha. Assim que chegamos à Rua João XXIII, em Serra das Minas, por volta de meio-dia, fomos recebidos e instalados nas dependências da associação local de imigrantes. O bairro é essencialmente constituído por prédios residenciais de quatro

andares, e a festa acontece ao longo da Rua João XIII. No extremo final da rua, para além da qual tem um terreno com vegetação limitado por uma cerca metálica, ficava o palco montado em alumínio a uma altura entre oitenta centímetros e um metro e com escadas de acesso. O palco foi encoberto por uma lona de cor laranja para proteger as pessoas do sol. No outro extremo da rua, a uma distância próxima a uns trezentos metros, encontrava-se um andor com a imagem da Nossa Senhora de Boa Viagem lindamente enfeitado com flores de vários tipos. Rosas, lírios, margaridas, orquídeas etc.

Quando deu uma hora da tarde, um grupo de jovens adultos vestidos de calças e saias pretas e camiseta azul-marinho tipo polo, na qual lia-se Santa Ana Coro, um dos membros me falou que se trata do grupo coral paroquial. Este grupo de pessoas caminhou a distância de um extremo da rua a outra carregando a imagem da santa e cantando hinos religiosos em crioulo de Cabo Verde. Ao se aproximarem do palco, alguns homens se encarregaram de subir a imagem ao palco e pediram o toque de tambores. Começamos a tocar, as coladeiras a dançar e traçamos o mesmo trajeto, o qual antes havia sido feito pelas pessoas carregando a imagem da Santa. Este cortejo durou cerca de meia hora ao sair do ponto, onde chegaria ao completar o ciclo. Alguns moradores do bairro entraram na dança do Kola e festejaram junto com o grupo. Terminado o cortejo, fomos almoçar junto ao largo da associação. As mulheres haviam colocado grandes caldeirões na rua, onde em grupo faziam as suas atividades e cozinhando ao ar livre. Havia sido colocadas compridas mesas fartas de comida típica da ilha de Santiago: xerém, massinha, guisado de vaca, feijão pedra, feijão sapatinha com carne de porco salgado, cozido de legumes feito à portuguesa, cachupa, canja etc. Muitas variedades de bebidas alcoólicas e não alcoólicas, desde champagne e whisky de doze anos à aguardente caboverdiano de cana-de-açúcar, conhecido como grogue. Havia também sucos de fruta, refrigerantes, sombra e água fresca.

Ficamos em Serra das Minas até as três horas da tarde. Após o almoço o DJ anunciou que o “remate dos prémios” ia ser iniciado e para tal convidaria algumas pessoas ao palco. Seguiu-se então uma cerimônia, durante a qual a antiga apresentadora da festa entregou o microfone para a nova apresentadora e agradeceu todo o apoio que contou ao longo da sua trajetória. Na sequência, a Sara, a nova apresentadora do evento chamou alguns casais conhecidos ao palco. Estes foram identificados como os padrinhos da festa desde o ano passado e caberia naquele momento a eles indicar os próximos padrinhos para a festa no ano seguinte. Seguiram os procedimentos das festividades e o grupo de Kola seguiu para Falagueira.

Em Falagueira, o ambiente era totalmente diferente. O público era essencialmente português e as atividades culturais e recreativas abrangiam desde dança rítmica e a aeróbica, ao cante alentejano (houve também grupos de dança de kuduru e hip hop formados por afrodescendentes e portugueses). Neste evento, o grupo de Kola deveria se apresentar durante dez minutos seguido de uma apresentação de batuko de quinze minutos. O Sr. Teodoro, coordenador do grupo não sabia que a apresentação seria daquela forma. Ele foi informado em cima da hora. De toda a forma, a apresentação foi realizada de forma aceitável, as coladeiras subiram ao palco durante a apresentação do batuko Finka Pé e dançaram batuko (neste dia o grupo de batuko se encontrava desfalcado).

A crítica formalizada através dos comentários entre os integrantes do grupo Kola San Jon consiste na contestação de em um evento deste tipo, no qual não se respeita a natureza do trajeto que é inerente às apresentações do grupo de Kola. Além do mais, o tempo da apresentação, o qual inicialmente tinha sido 5 minutos (depois que o Sr. Teodoro reclamou o apresentador do evento cedeu os 10 minutos) era inadequado para o tipo de evento que haviam solicitado. Para além da gritante falta de interesse profissional em conhecer as estruturas segundo as quais estes tipos de práticas performativas funcionam, sobram constrangimentos quase sempre que os grupos de Kola ou Batuko são convidados para eventos nos quais há problemas com o tratamento acústico (Finka Pé), de organização etc. Estes são tipos de problemas que resultam do desconhecimento, combinado com a falta de interesse, muitas vezes dos organizadores do evento, dos técnicos de som etc., com relação a estas práticas.

Entre as diretrizes fornecidas por Dorothy Noyes no engajamento da *teoria da rede social*, está a questão da intensidade afetiva presente na construção e manutenção de laços relacionais importantes. Esta situação envolve diretamente o nível de comprometimento dos membros com o grupo e com a associação, e toca no âmbito dos direitos de troca e obrigações – o fluxo direcional dos bens e serviços na relação. Nesse contexto, a autora sugere que, dependendo do estatuto e dos diferenciais de poder, um partido pode ser definido patrão e o outro cliente; um pode ser o provedor, o outro freguês; um professor, o outro estudante (NOYES, 2003, p. 17).

Esta situação comentada no parágrafo acima é bastante sugestiva para a análise de um episódio delicado, o qual no mínimo é classificado como um assédio deselegante. Um zelo no não-cumprimento das regras básicas de sociabilidade, e nos códigos sutis, através dos quais o indivíduo se orienta quando pretende abordar um parceiro, ou uma parceira em potencial. Neste caso, reafirmamos a habilidade de lidar com questões de natureza afetiva (relações de poder e

dominação) na construção e manutenção de laços relacionais importantes no ambiente do grupo. Em outras ocasiões nesta tese, faremos referência aos outros aspectos considerados nas diretrizes para o engajamento da *teoria de rede social* (*ibid.*), e como a análise das diversas atividades de cunho pedagógico e cultural que acontecem anualmente no seio da ACMJ, pode contribuir para a sua melhor compreensão.

No dia 1 de julho de 2018, uma semana após a festa de Kola San Jon, o grupo foi convidado para participar da abertura oficial de mais uma edição do *CampOvivo*, no Campo do Ourique em Lisboa. O bairro é conhecido devido ao seu histórico repleto de moradores acadêmicos e intelectuais, educadores, filósofos e poetas. O evento foi realizado durante as quadras de comemoração do 43º aniversário da Independência de Cabo Verde (5 de julho) e na programação estavam inclusas *shows*, palestras, mostras de cinema, culinária, tudo acontecendo entre os dias 1 e 7 de julho de 2018.

Durante a concentração do grupo Kola San Jon no largo próximo ao polidesportivo de Águas Livres, enquanto aguardávamos o transporte, estava conversando com o Galo, de repente escutou-se alguém repelir verbalmente outra pessoa. A sua voz estava trêmula e percebia-se perfeitamente o nível elevado de estresse no seu desabafo. Nos aproximamos rapidamente do grupo e vimos algumas pessoas amparando a Ana Gomes, a tamboreira do grupo Kola San Jon. Ela estava gritando com o tamboreiro Pedro Simão, quem, segundo ela, a havia abordado de forma inadequada durante as festas do dia 23 de junho. Ela dizia, enquanto desabafava, que já o tinha avisado. Que ela não se tinha sentido à vontade com o comportamento dele na semana passada. E não entendia por que ele estava insistindo em algo que sabia de antemão, nunca iria acontecer. Ela disse que estava farta e que não aceitava que nenhum homem a tratasse daquele jeito. Confesso que fiquei extremamente surpreso. Posteriormente, em entrevista, a Ana abordou este assunto de forma calma e ponderada.

Ela me confidenciou que desde que começou a tocar tambor, gosta muito do que faz. Gosta também de dançar kola, contudo se sente mais à vontade tocando tambor. Acontece que, segundo a Ana, alguns tamboreiros (não são todos, reitera) não a aceitam de bom grado. Eles não fazem nada pior porque sabem que não podem e porque não têm argumento para justificar seu machismo. Ela reclamou que existem casos em que eles estragam a *toca* de tambores. E confessou-me que o caso com o tamboreiro foi discutido e resolvido em reunião, no âmbito do grupo ele pediu desculpas. A Ana garante que não se sente intimidada: “Vão ter que conviver com a gente, sim porque a Piedade também faz parte do grupo como tamboreira” (comunicação pessoal).

Os parágrafos anteriores se referem a um raro momento de explosão emocional envolvendo membros do grupo Kola San Jon, enquanto lidam com questões de gênero. O tema diz respeito obviamente a uma discussão mais ampla travada no âmbito da formação da sociedade cabo-verdiana, abordada de forma similar no Brasil. Nos referimos ao fato que, desde o tempo colonial, as elites intelectuais apregoam a ausência do racismo nestas sociedades cujas perspectivas culturais dominantes, ainda hoje se fundamentam em interpretações europeizantes e regionalizadas (MONTEIRO, 2015, p. 121).

De acordo com Eurídice Monteiro, da construção peculiar da nação cabo-verdiana como um arquipélago de criouldade ¹⁷⁵, onde supostamente prevalece um todo homogêneo que, por sua vez, sustenta a anulação da “diferença étnico-cultural”, resultam três paradoxos e lógicas que têm como consequência “a imposição da subalternidade do Outro – o *inimigo interno*” (*ibid.*).

Quando analisamos os mencionados paradoxos, percebemos que se trata de um sistema tripartite que se inter-relaciona intrinsecamente. O primeiro refere-se à situação pendular em torno da questão identitária, onde a perspectiva cultural dominante é o hétero-patriarcalismo eurocêntrico e seus supostos valores universais. Segundo, as disputas decorrentes da espacialização do rural e do urbano (neste caso, da ilha de origem em Cabo Verde e a situação habitacional em Portugal). E o terceiro paradoxo, de grande interesse para a nossa questão, refere-se à dialética de inclusão/exclusão das mulheres nas instâncias sociais, econômicas, políticas e culturais de representatividade na sociedade cabo-verdiana e na diáspora, como um todo.

Quando em entrevista, procurei saber qual o tipo de abordagem, por parte do tamboreiro, ela tinha repellido, Ana Gomes foi contundente na sua resposta: “Eles não têm moral”, dizia-me. “O comportamento do P... fez-me sentir mal. Ele estava errado, reconheceu o erro e se desculpou. Fez isso perante o grupo. Entretanto, eu sei que esta atitude não advém somente dele. Digo e repito, existem alguns indivíduos que atuam como tamboreiros que têm

¹⁷⁵ Note-se que em Almeida (2005), a noção de criouldade em contextos contemporâneos é problemática e altamente diversificada. Contudo, ele reconhece que, o caso concreto de criouldade em Cabo Verde – a criouldade; significa a mesma coisa que “cultura” e “identidade” cabo-verdianas (um projeto nacional). Segundo Almeida, durante o período colonial tardio no séc. XX, o regime ditatorial usou e abusou a interpretação freyriana da identidade brasileira e da expansão portuguesa como tendo sido um empreendimento humanista hibridizante, de modo a dissimular a ocupação dos territórios africanos no momento das lutas pelas independências (ALMEIDA, 2005, p. 34-35).

preconceito contra as mulheres e acham que podem vencê-las pela dominação. Só que estão redondamente enganados, e sabem disso. Por isso mantiveram-se em silêncio”.

A resposta da Ana remete-nos diretamente ao texto de Monteiro no que tange aos graus diferenciados de marginalização, nos quais a lógica de assédio/exclusão se estriba em uma matriz de dominação que exerce seu domínio em diferentes frentes, entre outras: gênero; classe; ou região. Não obstante, a autora constata que as mulheres não fazem parte de uma categoria homogênea, mas sim requerem atenção às diferenciações internas no seu coletivo. Finalmente reconhece que principalmente as mulheres das ilhas de São Vicente e de Santiago integram os dois grupos sociais sobre os quais recai de forma mais grave, o peso do erotismo e do exotismo, veiculado pela ideologia colonial e cujas heranças persistem no tempo e pervadem no espaço transnacional (MONTEIRO, 2015, p. 122).

Voltando ao dia 23 de junho de 2018, sábado véspera do tradicional dia de São João, insistimos no fato que aquele dia, na realidade, foi “um daqueles dias” para o grupo de Kola San Jon de Cova da Moura. Desde alguns meses antes, os membros do grupo comentavam sobre o fato de naquele ano, pelo calendário, a festa estava eclipsada com a véspera de Son Jon *Bétista* em Porto Novo. Na ilha, na tarde do dia 23 junho, a imagem do santo entra triunfantemente, carregado nos braços de uma multidão de milhares de pessoas, na cidade do Porto Novo. É o auge do ciclo das festas em Santo Antão: o fenômeno do *Son Jon Revultióde* (LOPES, 2017, p. 94-98). No ano de 2018, os dias festivos em Cova da Moura e em Porto Novo estavam alinhados.

Naquele dia tudo parecia correr muito bem. Iniciamos com o almoço durante o festival da cachupa e depois assistimos ao lançamento de mais uma edição do livro do grupo de kola. As pessoas falaram sobre a importância do bairro, o que ele tem a oferecer. Falamos da história dos moradores e das vitórias alcançadas o seio do Moinho, a associação de imigrantes em Portugal, conhecida em toda a Europa, América Latina, África e Ásia. Um referencial para pesquisadores dos mais variados campos de estudo. O grupo Kolinha fez uma breve apresentação cantando o tema do *Bulimundo* (conto e canção tradicionais cabo-verdianos). Foi quando eles tiveram a oportunidade de apresentar aquilo que havíamos ensaiado por um período de um mês e meio. O pequeno cortejo do grupo Kolinha era composto por um comandante de navio mirim; cinco tamboreiros mirins (tocando nos tambores feitos de papelão, decorados por eles); e as coladeiras mirins.

Na sequência, saímos para o pátio, onde os tamboreiros começaram a aquecer os tambores. Testando a afinação, apertando as adriças e executando aquelas células rítmicas que relembram aos tamboreiros passagens bem conhecidas da *toca* de tambores. Aquilo que Anku (1997) chama de “picos de proeminência” quando analisa os tipos de ritmos que emergem e se estabelecem monoliticamente como o ritmo resultante em um grupo percussivo do oeste da África. O trajeto corria como previsto, as paragens na casa da Lieve, frente a casa do Sr. Lella, na frente do Clube Desportivo etc. Tudo corria como planejado até chegarmos à Praça do Eduardo Pontes em Damaia pela Rua Teófilo Braga. Naquele dia de manhã, Lieve acompanhada das crianças do Jardim e do CATL plantaram sementes de girassóis na pracinha. Colocaram girassóis desenhadas no papel e coloridas por elas em homenagem ao trabalho dos agentes da PSP daquela esquadra com a comunidade do bairro.

6.8.4 Uma interferência da Polícia de Segurança Pública no Cortejo do Kola San Jon

Mais tarde, quando o cortejo chegou junto a pracinha, na qual, desde 2016, costuma dar algumas voltas em torno, enquanto os tamboreiros realizam uma *toca* em honra a *Nhu Eduardo*, como ele era conhecido no bairro, agentes da PSP interromperam o cortejo e forçaram os tamboreiros a parar a *toca* de tambores e exigiram aos elementos do cortejo sair da via pública. Imediatamente, os ânimos dos jovens moradores que acompanhavam o cortejo se levantaram e uma confusão de pessoas se formou em torno dos dois agentes. Neste meio tempo chegaram mais alguns dois ou três agentes para dar apoio. Eles afirmavam que a ACMJ não fez o pedido formal para a concessão do espaço da via pública, para a passagem do cortejo.

As pessoas cuja festa estava a ser interrompida começaram a ficar aborrecidas com a atitude dos agentes que davam prioridade aos carros transitando na via pública. As pessoas começaram a reclamar e aglomerar junto aos policiais. Eles recuavam um pouco e depois avançavam, empurrando as pessoas para a calçada e desobstruindo a rua, dando prioridade aos veículos, em detrimento do cortejo que representa uma manifestação praticada por imigrantes africanos de vários países, e alguns brasileiros inclusos (como denunciava a composição de bandeiras carregadas pelos brincantes). Uma manifestação patrimonializada em Portugal no âmbito da Patrimônio Cultural Imaterial desde 2013.

Com toda aquela confusão, me senti compelido a entrar no diálogo ou na discussão. Me aproximei e pedi para falar. Me identifiquei como antropólogo em trabalho de campo e cabo-verdiano. Questionei por que eles estavam proibindo a gente de tocar, o agente me respondeu

que não estava proibindo ninguém de tocar tambor. Simplesmente, não poderia estar a tocar no meio da rua, da via pública, atrapalhando o tráfego dos automóveis.

Senti-me em um universo dos filmes americanos dos anos cinquenta, quando os automóveis valiam mais do que as pessoas e podia-se fumar cigarros em ambientes fechados com crianças. Mas, realmente os agentes foram taxativos. Tínhamos que sair da rua. Não podíamos fazer as voltas na pracinha, mas podíamos prestar a homenagem tocando os tambores na calçada. Foi o que fizemos. Tocamos com muito fervor, “olhando nos olhos” daqueles representantes da lei portuguesa e da “ordem pública”. Tocamos por uns dez minutos, intensamente. E quando partimos de lá fiquei com a sensação de que o recado ainda não tinha sido dado.

Um dos principais argumentos sobre as festas de Kola San Jon de Cova da Moura defendidos nesta tese dizem respeito aos diferentes, mas complementares, papéis desempenhados pela ACMJ, pelos membros do grupo Kola San Jon e pela população do bairro em geral na concretização da trajetória das festividades em Cova da Moura. Em primeiro lugar, levamos em consideração as conjunturas sociais que impulsionaram a fundação da ACMJ (vide Cap. I e IV). As características estruturais e interacionais das densas redes de relacionamento (parentesco, compadrio, amizade, etc.) e a forma como se afetaram em particular na mobilização geral através de uma configuração *multiplex* de relações construídas em prol da comunidade de imigrantes residentes no bairro Alto da Cova da Moura (vide HORTA, 2000; CUBEROS-GALARDO, 2017; WILDEMEERSCH & LAGES, 2018).

Contudo, foi em Cova da Moura, no início da década de 1990, que a festa de Kola San Jon foi realizada a partir da organização de um grupo formado por moradores originários das ilhas de Santo Antão, São Vicente e São Nicolau e com o apoio da Associação Cultural Moinho da Juventude. De lá para cá, foi percorrida uma trajetória majestosa quanto ao reconhecimento da população imigrante em Portugal, da mídia, do cinema, e do Estado português no âmbito do PCI. Portanto, pode-se afirmar que hoje a festividade de Kola San Jon representada como uma prática performativa de matriz cabo-verdiana em solo diaspórico (Cova da Moura, Lisboa, outros países da união) representa parte da cultura portuguesa. Contudo esta afirmação não deixa de ser inusitada e problemática se não nos debruçarmos sobre a história colonial e do regime capitalista racial implantado tanto em solo nacional, como nas antigas colônias. Os silenciamentos, os abandonos, a exploração exacerbada e a extração de recursos, principalmente da força de trabalho migrante.

Neste sentido, a análise das conjunturas sociais que impulsionaram a prática das festividades tradicionais do batuko e kola em Cova da Moura, requer que seja levado em conta as situações de exploração laboral (sem garantias, sem contratos, sem segurança nem seguro no trabalho, legislação segregativa), a segregação residencial (as condições precárias sem condições de habitabilidade), a segregação escolar (expulsões, reprovações, *bullying*), etc. De acordo com os depoimentos dos moradores, membros do grupo e da associação, as festas de kola foram/são um escape a várias coisas que fica(va)m “entaladas na garganta”. A prática das festas Kola San Jon de Cova da Moura inicialmente teve uma aderência de jovens mais significativa do que o que se vê hoje. De acordo com a Niche, na Expo 98’ a apresentação do grupo de kola foi essencialmente feita por jovens e adolescentes. “Estavam lá os tamboreiros fundadores, os comandantes de navios, os portadores dos ramos, as coladeiras e, de repente você percebe que aquilo é você. A sua tradição e sua história de infância”. Ela afirma que todos os anos carrega a bandeja com os produtos de consumo dos tamboreiros e das coladeiras, mas que não tem jeito. Apesar de lembrar que em São Vicente, se a mãe soubesse que ela havia dançado Colá, ficaria de castigo ou apanhava. A Niche confessa não resistir e acaba dançando Colá todos os anos.

Em segundo lugar, tal como o batuko, o funaná e outras expressões culturais de Santiago, o Colá Son Jon de Porto Novo, cujo registro mais antigo consta de 1889 (RODRIGUES, 1997; MIGUEL, 2010) também foi uma prática cultural proibida e bastante mal falada nos textos produzidos durante a época colonial. Na verdade, a imagem do cabo-verdiano na produção textual de forasteiros foi o tema da tese de Danilo Santos em História. A vida dos cabo-verdianos era descrita como sendo quase selvagem e de espírito livre. Os indivíduos eram pouco instruídos e ignorantes de religião. A ideia de que os nativos das ilhas desprezavam a língua portuguesa, por falarem um crioulo era bastante disseminada. Com relação ao vestuário eram descritos com os corpos seminus, desprotegidos e frágeis habitando choupanas. Os cabo-verdianos eram tidos como pessoas simples quanto aos gostos alimentares. Se contentado com milho, feijão, mandioca e aguardente e, por causa do consumo deste último item, os nativos eram tidos como ociosos, indolentes e sem ambição com um hábito comportamental ausente de racionalidade: sem arte, sem técnicas, sem ciências e sem regras (cf. SANTOS, 2017).

Esta imagem foi preservada no imaginário popular português, sem ser questionada, durante muito tempo. Portanto, os imigrantes que chegavam a Lisboa entre os finais de 1960 e inícios de 1970, a maioria negros, falando outra língua que não o português e, a maioria,

analfabetos, se enquadraram neste estereótipo imaginário (cf. FIKES, 2009) e enraizou-se de forma surpreendente a partir das visões e versões produzidas tanto no âmbito da mídia e da comunicação social, como pela academia sobre os bairros de imigrantes nos anos 80 e 90 de 1900.

Com relação à violência policial, Horta (2000) enumera a variedade das formas agressivas de abordagem, da humilhação coletiva, das agressões e assassinatos de colegas por agentes da PSP. Da parte dos moradores mais antigos, a agressão policial não é novidade. Um morador confidenciou-me que nos casos em que a PSP suspeitava de alguém do bairro ou das redondezas, no caso de ter havido um assalto ou algo do tipo, entravam no bairro em alta velocidade, cruzando as ruas cantando os pneus: "quando abordavam as pessoas nos cafés, agrediam-nas verbalmente e (com frequência) fisicamente; quando vão fazer uma abordagem, dão voz de comando para que todas as pessoas entrem nas suas casas, ou nos cafés e fechem as portas, para evitar testemunhas aos seus atos de violência". Muitos jovens são presos, são julgados dentro de um sistema que promove uma geografia carcerária baseada na origem étnica. Pesquisas em torno da discriminação racial na justiça portuguesa contendem que "é preciso menos provas para incriminar um negro", esta atitude explica-se pelo fato de existir uma desconfiança inicial em relação ao negro que não se manifesta em relação ao branco. Os dados apontam que um, em cada setenta e três cidadãos dos PALOP, está preso, versus um em cada setecentos e trinta e seis portugueses ¹⁷⁶. No município da Amadora este número cai para um em cada quarenta e nove cidadãos dos PALOP, versus um em cada trezentos e noventa e dois portugueses. Com relação a distribuição da população reclusa por duração das penas percebe-se claramente que a grande maioria dos portugueses presos cumprem penas entre um a três anos de reclusão. Contudo, a taxa de africanos cumprindo penas entre quinze a vinte anos de reclusão é de 10,6% versus 5,9% de portugueses ¹⁷⁷

O relatório da ECRI (*European Commission against Racism and Intolerance*) do ano de 2018 congratula-se com alguns desenvolvimentos positivos em Portugal, contudo, aponta a persistência de outras questões preocupantes. O relatório queixa-se da infiltração de grupos da extrema direita e neonazistas propagando o discurso de ódio na internet com ameaças aos

¹⁷⁶ Racismo à Portuguesa: A justiça em Portugal é "mais dura" para os negros. Jornal Público, edição do dia 19 de agosto de 2017. Matéria assinada pela jornalista Joana Gorjão Henriques. Página eletrônica: <https://www.publico.pt/2017/08/19/sociedade/noticia/a-justica-em-portugal-e-mais-dura-para-os-negros-1782487>. Acesso em: 16/05/2019.

¹⁷⁷ *Idem*.

imigrantes e as organizações que trabalham na defesa dos seus direitos. Denuncia que as medidas tomadas para combater este tipo de discurso têm sido ineficazes e insuficientes. Que as sanções aplicadas não são dissuasoras. Faz inúmeras acusações graves de violência racista cometida por agentes da polícia. E aponta que nenhuma autoridade competente reuniu sistematicamente estas acusações ou procedeu a um inquérito eficaz para determinar se são ou não verdadeiras. Esta atitude de descaso provocou medo e perda de confiança na polícia, particularmente entre as pessoas de origem africana. Em suma, o relatório ratifica que o cenário sugere uma situação grave de racismo institucional em uma unidade da polícia. Situação condenável que segue tolerada pela estrutura hierárquica da instituição (ECRI, 2018, p. 10).

Então, perante esta impressionante paleta de precariedades em torno da história, do exercício dos direitos fundamentais, da criminalização/segregação dos “grupos étnicos”, entre outras mazelas, questionamos: Que condições motivaram as festas de Kola San Jon em Cova da Moura, em um primeiro momento? Como, ao longo da trajetória do grupo, construiu-se o discurso sobre o direito à habitação e o direito à cidade em torno da celebração das festividades? Gilmore convida-nos a pensar esta dinâmica por meio de uma política de escala, concebendo os corpos como lugares (GILMORE, 2018, p.62). A partir deste ponto de vista, a autora defende que a criminalização transforma os indivíduos em territórios diminutos preparados para a implantação da atividade extrativa, extraíndo cada vez mais o *tempo* destes mesmos territórios: *Este proceso abre un agujero en una vida, quizás para nuestra sorpresa, la aniquilación del espacio por el tiempo (ibid.)*.

Argumentamos que esta forma de extração de tempo dos corpos precarizados pelo sistema não se restringe ao sistema penitenciário. As geografias carcerárias usam e abusam de estratégias que se alimentam exatamente das situações, nas quais as populações estão vulneráveis. Ebony Rose (2015) sugere uma abordagem ao definir e reativar os conceitos de Loïc Wacquant (2010) sobre *workfare* e *prisonfare* ¹⁷⁸. O autor argumenta que juntos, estes conceitos provocam aquilo que Wacquant chamou de “disciplinamento duplo”. Uma estratégia

¹⁷⁸ “*Workfare* designa programas de assistência pública destinados aos pobres, que fazem do recebimento do auxílio um benefício pessoal condicional, quando os beneficiários aceitam trabalho mal remunerado ou se submetem a estratégias orientadas para o emprego, tais como o treinamento no local do trabalho ou *job-searching* (em oposição ao *welfare* como um direito inquestionável à assistência). *Prisonfare* é um termo introduzido, por Wacquant, em analogia a *workfare*, para designar programas de penalização da pobreza via o direcionamento preferencial e o emprego ativo da polícia, dos tribunais e das prisões (bem como suas extensões: liberdade vigiada, liberdade condicional, bases de dados de criminosos e sistemas variados de vigilância) no interior e nas proximidades dos bairros marginalizados, onde o proletariado pós-industrial se aglomera” (WACQUANT, Loïc. “Forjando o estado neoliberal: ‘warfare’, ‘prisonfare’, e insegurança social”, in: Vera Malaguti Batista (ed.), *Loïc Wacquant e a questão penal no capitalismo neoliberal*, Rio de Janeiro, Revan, 2012).

governamental que regula as pessoas de cor desprivilegiadas através das políticas de administração da pobreza, nos âmbitos do estado neoliberal e do estado carcerário em expansão.

Em paralelo, o autor expõe o debate sobre as consequências ontológicas, epistêmicas e existenciais da violência racial estrutural. Neste contexto, apresenta o conceito de *deathscapes*¹⁷⁹, o qual credita a Tendayi Sithole (2014) como resultado da apropriação das ideias do intelectual pós colonial africano Achille Mbembe (2003), na sua teorização de *Necropolítica*, como também, da apropriação das ideias de Agambem (2005) citado em (ROSE, 2015, p. 11). A questão central da sua abordagem interroga as consequências da existência negra sob o signo do império ocidental (cf. Mbembe, 2016).

O argumento do autor denuncia como a consequência destas políticas transformam as escolas urbanas em instalações de estoque da juventude negra desprivilegiada sob uma “nova” política econômica que resulta da persistência e reforma da supremacia branca, das mudanças nas relações de produção social e da crise da acumulação de capital desde os inícios da década de 1970. Como consequência, através da criação do *workfare* e *prisonfare*, o autor argumenta que estas escolas urbanas erradicam a existência negra pelo condicionamento dos estudantes negros de baixa renda ao mercado laboral mal remunerado ou à prisão (ROSE, 2015).

Ruthie Gilmore, por sua vez, traz para a discussão a importância do espaço e lugar, e o motivo pelo qual a geografia é essencial para a compreensão de como e por que o governo pode ser eficiente e efetivo na destruição dos corpos desprivilegiados (*ibid.*). Ao apresentar a proposta da geografia abolicionista, a qual se fundamenta na simples premissa: *La libertad es un lugar* (GILMORE, 2018, p. 62),

De acordo com a autora, a construção do lugar é uma atividade normal da pessoa humana: nós a administramos para combinar pessoas, terras e outros recursos de acordo com a nossa capacidade social de nos organizarmos de diversas formas, seja quando nos fixamos permanentemente em um sítio ou deambulamos. Cada um destes fatores – pessoas, terras, outros recursos, capacidade social – surge em vários tipos, todos os quais determinam, mas não

¹⁷⁹ O conceito está relacionado com a *necropolises* – um cemitério, especialmente de grandes dimensões e pertencente às cidades antigas. Etimologicamente de origem grega *nekros* “defunto” + *polis* “cidade”. No *Novo Dicionário Oxford* o termo se relaciona com outros termos que definem lugares de morte e onde a morte é possibilitada, e onde ela existe como processo. Assim, sob o conceito de *necropower*, Sithole (2014) descreve o elemento de *deathscapes* como espaços onde a morte ocorre e onde a lei foi suspensa... lugares onde a vida daqueles que foram mortos são insignificantes e as suas mortes não podem ser consideradas. *Deathscapes* não são somente “zonas de guerra”, mas as verdadeiras localidades existenciais onde a vida do dia-a-dia está propensa à morte como um resultado da violência estrutural contra aqueles que têm a sua humanidade questionada (ROSE, 2015, p. 11 e 26).

definem o que se pode ou deve-se fazer. A *critique* abolicionista se ocupa, com todo o detalhe, destas distribuições de pessoas, recursos e terras no tempo. Mostra como as relações de não-liberdade se consolidam e permanecem, mas não com a finalidade de documentar a miséria. No entanto, já que o ponto não é somente de identificar contradições centrais – vícios inerentes – nos regimes de desapropriação, é urgente também mostrar como a consciência radical em ação se resolve em formas de vida, presentes e passadas, liberadas, ainda que provisoriamente (*ibid.*).

Pois bem, a construção do lugar é tanto individual quanto coletiva, também implica na construção das tradições e dos costumes. O descarte de algumas características, em favor de outras mais adequadas ao ecossistema onde se vive. Todavia, esta atividade requer uma continuidade diacrónica, bem como uma percepção sincrónica dos ciclos reproduzidos espacialmente fragmentados, mas temporalmente conectados. Neste cenário, a tradição radical da qual a geografia abolicionista toma seu significado e o seu método é devolvido no espaço-tempo, não para abolir a história, mas sim para achar alternativas ao sentido desesperado do qual tantas mudanças, em retrospectiva, parecem ter acontecido sempre em torno do deslocamento e a redistribuição do sacrifício humano (*ibidem*).

Nesta perspectiva, quando analisamos a trajetória do bairro e da sua população, das negociações e enfrentamentos entre as associações e o poder público, com suas estratégias e dinâmicas de diluição ou reificação das fronteiras nos deparamos com um etos abolicionista. Particularmente, a configuração das festividades de Kola San Jon inscrita em um trajeto historicamente construído confirma, tanto na dimensão física e experiencial como na representação simbólica, a expressão da vontade de uma população migrante e descendente, com as suas especificidades linguísticas e culturais.

Enquanto as administrações públicas dão mostras de sucessivo e renovado interesse na área onde jaz o bairro ao longo dos anos, o que se reflete na implantação de toda uma bateria de intervenções orientadas para a mudança do perfil do bairro, sendo a primeira delas o Plano de Requalificação implementado no ano 2000 (Cap. I) pela Câmara Municipal de Amadora, amparado por um discurso higienista e com o objetivo de transformar o parque habitacional e o traçado urbanístico da área. Como vimos anteriormente, esta ação encontrou vigorosa resistência por parte da população. A qual foi mobilizada no âmbito da ACMJ e contou com a aderência das duas outras associações do bairro. Foi então que se formou uma Comissão de Bairro. A mobilização que se seguiu através de recolha de assinaturas para um abaixo-assinado denunciou o plano como um ataque aos moradores, cujas formas de ocupação do espaço eram consideradas parte de uma história e de identidade singulares (CUBEROS-GALLARDO, 2017,

p. 248). Neste sentido, argumentamos que esta história está representada através do cortejo celebrado duas vezes ao ano: no dia de S^{ta}. Cruz (maio) e de São João (junho).

O trabalho de campo e a qualidade dos dados coletados por um período de doze meses demonstram a centralidade desempenhada pela identidade cabo-verdiana na fundamentação das estratégias de territorialização protagonizadas pelos atores sociais envolvidos na pesquisa desta tese. A partir da convivência cotidiana com os moradores e com a rotina no bairro e, mais especificamente com a estrutura da ACMJ (atividades lúdico pedagógicas) foi possível recolher informações sobre o funcionamento das outras associações locais, a sua relação com a sociedade de acolhimento.

Neste contexto, procuramos entender as coalizões entre as diferentes forças e especialidades técnicas de trabalho que residem no bairro; compreender a relação existente entre os grupos tradicionais e a relação de cada um deles com a ACMJ e a população do bairro; compreender a relação entre a coordenação do CATL (Centro de Atividades e Tempos Livres) e as coordenações das diferentes escolas básicas e secundárias que atendem o público infanto-juvenil do bairro; etc. Cuberos-Gallardo nota que, em vez de ter sido abandonada com o passar dos anos, a identidade cabo-verdiana se vê crescentemente reafirmada pelos moradores e ativada em conexão com formas organizadas de resposta aos principais problemas do bairro (2017, p. 252).

Note-se que argumentamos a favor do valor analítico de abordar a identidade como um fenômeno relacional e sociocultural que emerge e circula em locais de contextos discursivos de interação local. Levamos em consideração o papel flexível e disseminado da linguagem entre os recursos simbólicos disponíveis para a produção cultural da identidade (BUCHOLTZ & HALL, 2005).

Neste ponto, estamos interessados nos modos como se processam os encontros entre os campos da antropologia linguística e da etnomusicologia, no que tange ao *framework* para a análise do conceito de identidade enquanto interação linguística. Concebendo as comunidades de fala como centrais e produtos de interação prolongada entre aqueles que compartilham crenças e sistemas de valores concernentes à sua própria cultura, sociedade e história, bem como a sua comunicação com outros.

Neste sentido, o conceito de comunidade de fala não foca somente em grupos que falam a mesma língua. Pelo contrário, o conceito considera que a linguagem representa, incorpora, constrói e constitui a participação efetiva em uma sociedade e cultura. O conceito assume que

um sistema comunicativo mutuamente inteligível simbólico e ideológico deve ser colocado em prática entre aqueles que compartilham o conhecimento e a experiência significativas em contextos sociais (Cap. III). Como é o caso do crioulo de Cabo Verde, principalmente a variante linguística da ilha de Santiago, falado em Cova da Moura como a variante dominante do bairro, coexistindo com o português, ou por exemplo, a profícua produção musical em torno do *Rap Kriól* em todo o território nacional português.

Em Cova da Moura, a afirmação da identidade cabo-verdiana, através da língua falada no dia-a-dia do bairro, das manifestações culturais celebradas, proporciona uma identidade étnica diferenciada que opera como um fator que reforça as estratégias de integração da população local (cabo-verdianos, brasileiros, guineenses, angolanos, santomenses, zairenses, senegaleses, indianos, ucranianos, portugueses do Norte ou Alentejo, etc.) dotando-a de referentes culturais e códigos compartilhados, a partir dos quais enfrenta a sua realidade cotidiana. (CUBEROS-GALLARDO, 2017, p. 252).

Entre estas manifestações culturais sobressai a festa de Kola San Jon, a qual por se inscrever em um trajeto que se sobrepõe à área do bairro, à sua configuração habitacional, dá significado e chama atenção para a importância do trajeto em detrimento do destino, este último, sempre tão valorizado nas metodologias ocidentais.

As festas de Colá Son Jon são historicamente celebradas na ilha de Santo Antão, como anteriores à povoação do Porto dos Carvoeiros, (que viria a ser Porto Novo no séc. XX). Operam uma centralidade cíclica sobre as comunidades encravadas nos vales e nas seladas (rebaixamento do terreno entre duas elevações), *espojeiros* e *cabeçais* (nomes locais atribuídos às pequenas aldeias e minifúndios de cultivo em regime de regadio e sequeiro) das montanhas da ilha extremamente montanhosa. Também operam esta mesma centralidade nas comunidades diaspóricas locais e globais, provocando o retorno de indivíduos e grupos à ilha para cumprir a exaustiva peregrinação e a pesada agenda do ciclo das festas.

De acordo com as informações contidas nas opiniões expressas por indivíduos no campo de pesquisas, bem como nos argumentos teoricamente embasados nas pesquisas realizadas no bairro, argumentamos que a festa de Kola San Jon em Cova da Moura pode ser construída em cima de dois pilares importantes: o primeiro deles consiste no poder da cultura como um instrumento para legitimar nos indivíduos o direito a existir e o privilégio de estar de forma diferente (SARDO, 2013, p.75). Eventualmente, os imigrantes preservaram algumas práticas sociais e culturais adquiridas no seu país de origem. Estas práticas foram reinventadas em

território diaspórico, através da memória da tradição. Neste caso, mantendo acesa a chama do Kola San, e criando nos descendentes um sentimento de pertença à caboverdianidade (MIGUEL, 2010, p. 3); o segundo pilar apela para a instrumentalização política da festividade. Argumentamos que durante a história do bairro a identidade cabo-verdiana foi moldada em um exercício de intervenção permanente sobre os espaços – no nome das ruas, dos estabelecimentos comerciais, etc. – que foram sistematicamente adotados para os usos, as formas e os significados coerentes com as necessidades dos moradores (CUBEROS-GALLARDO, 2017, p. 252). Nesta esteira, a constatação das festas de Kola San Jon amparadas no seio da ACMJ reforça as observações sobre a importância das formas de apropriação do espaço urbano como estratégias de resistência entre grupos subalternizados.

A principal característica deste processo de apropriação delimitação e significação protagonizada durante o trajeto percorrido durante as festas de Kola San Jon no bairro é o uso da etnicidade como um “dispositivo” constante que indubitavelmente evolui de maneira transformacional em função das circunstâncias. Deste modo, o recurso à identidade cabo-verdiana é especialmente notável na recuperação de referentes culturais, ao mesmo tempo em que permite a auto-organização dos moradores e a consolidação de um forte sentimento de comunidade, o qual resulta do protagonismo das festividades necessário para a reconstrução física do bairro, da manutenção dos seus recursos humanos e culturais, bem como das infraestruturas básicas.

7 A dimensão patrimonial do KSJ/CSJ em Porto Novo-Cabo Verde e no Alto da Cova da Moura-Portugal

Neste capítulo, a nossa abordagem inicial é sobre a questão do Patrimônio Cultural Imaterial e a Convenção para Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial, promulgado no âmbito da UNESCO em 2003. Em seguida, nos referimos ao universo das práticas expressivas tradicionais da cultura cabo-verdiana, onde situamos a prática do Colá Son Jon e seus desafios em torno da patrimonialização através de uma perspectiva histórica. Na parte final do capítulo, nos debruçaremos sobre as práticas expressivas da diáspora cabo-verdiana em Lisboa, bem como, a viagem realizada pelo grupo de Kola San Jon a Luxemburgo em julho de 2018, com destaque para o cortejo realizado na Grand Rue pelos grupos Kola San Jon de Cova da Moura e Kola Lux, este último, organizado pela Associação Veteranos do Norte, constituída por imigrantes cabo-verdianos em Luxemburgo.

7.1 O sucesso da Convenção de 2003

Atualmente, o sucesso do Programa do Patrimônio da Humanidade da UNESCO é amplamente reconhecido como um fenômeno consolidado e, por conseguinte, em expansão, com uma marca única de distinção para o turismo global, prestígio local e nacional e agências de fomento (981 propriedades, ou série de propriedades em 160 países estão incluídos na lista de prestígio).

Christoph Brumann (2014) nos informa que a Convenção do Patrimônio da Humanidade permanece baseada em um ethos universalista. É o primeiro esquema institucionalizado do patrimônio que não exclui ninguém, seja tácita ou explicitamente. Como todos os corpos das Nações Unidas, a UNESCO não detém poderes coercitivos, e depende das respectivas nações na implementação das suas decisões. Nos casos em que os interesses destes Estados, quando comprometidos com desenvolvimento econômico, entram em conflito de interesses com o Comité, o *modus operandi* tem sido fazer pressões, que ao ressonarem nas instâncias nacionais e locais surtem efeito (ver os casos de Colônia, Viena, Riga ou São Petersburgo).

As decisões do Comité apoiaram claramente aquelas forças que resistiam ao *mainstream* político e interesses desenvolvimentistas, ou seja, o lado dos subalternos em detrimento do hegemônico. Na sua trajetória, há um claro comprometimento em redefinir patrimônio de forma mais inclusiva e assim, facilitar para aqueles que ainda não detém nenhuma inscrição. O conceito de autenticidade, por ex., foi alargado no Documento “NARA” (1993) para acomodar

outras acepções como “o uso autêntico”, “o espírito” e “o sentimento” e não só o tecido material que privilegia a durabilidade pétrea dos monumentos *Ancient Eastern and Western Styles*. O programa “*Global Strategy*” adotado no mesmo ano proporcionou maior representação do Patrimônio Vivo, sua cultura “no seu conceito antropológico”. Outra categoria muito importante foi a de “*Cultural Landscapes*”, onde a interação entre humanos com o seu ambiente é chave. Esta iniciativa foi essencial para o programa Zonas de Proteção Eco Culturais (por ex. na China).

Zhou Heping, vice ministro da cultura da China (2001-2010), declarou: “Existe o patrimônio natural, o ‘ambiente ecológico total’; o patrimônio cultural material tal como a arquitetura antiga, ruas históricas, cidades, habitações tradicionais, e ruínas históricas; e o patrimônio cultural imaterial tal como as tradições orais, as artes performativas tradicionais, os costumes folclóricos, os rituais, as celebrações, e artesanatos tradicionais. Todas estas dimensões são interdependentes, e tem uma conexão muito próxima e uma existência harmoniosa com a vida produtiva das pessoas” (ZHOU HEPING, 2006 citado em REES, 2009: 30).

Hoje, sítios industriais, arquitetura vernacular, rotas de comércio e de peregrinações, linhas férreas e canais, arquitetura do séc. XX e o “patrimônio negativo” associado às atrocidades “históricas” ou a migração forçada são mais passíveis de serem nomeados do que palácios e catedrais (BRUMANN, 2014, p. 178). As atuais regulamentações do Patrimônio da Humanidade e os padrões de autenticidade tornaram-se mais tolerantes as mudanças graduais dentro das propriedades do que as versões anteriores que de forma mais contundente designavam o patrimônio de pedra e cal.

O impacto causado pelas práticas, cada vez mais ativas e sistemáticas, adotadas a partir da Convenção de 2003, parece não ter sido experimentado anteriormente, na medida em que se conjectura sobre o passado e vislumbra-se: a Resolução da Liga das Nações em 21 de setembro de 1921; ou a data em que a constituição da Organização das Nações Unidas para a Educação, Ciência e Cultura (UNESCO) assinada por 37 países, em 16 de novembro de 1945, entrou em vigor em 4 de novembro de 1946, ratificada por 20 países signatários; a Declaração dos Direitos Humanos em 1948; a Carta de Veneza em maio de 1964 ampliando a conceituação do monumento histórico; a Conferência na Casa Branca, na capital estadunidense Washington, em 1965, a qual promovia a ligação entre as proteções naturais e culturais; o Pacto Internacional dos Direitos Econômicos, Sociais e Culturais e o Pacto Internacional dos Direitos Civis e

Políticos em 1966; ou a Recomendação de Nairóbi em novembro de 1976 que define “conjunto histórico e tradicional”, incluindo as “aldeias e lugarejos” dotados de “valor sociocultural”.

Não obstante o salutar impacto provocado pela Convenção de 2003, se atrevermos olhar através das lentes da atualidade, podemos afirmar que o forjamento de um novo conceito de cultura desde o período pós guerra (1939-45), passando por todos os reforços e diligências enunciados no parágrafo acima – no intuito de produzir um poderoso elixir contra os efeitos venenosos e doentios das tendências racistas que haviam provocado as guerras então – parece fracassar.

De acordo com Vale de Almeida (2000, p. 199), no início do milênio, ao mesmo tempo a que se assistia a uma espécie de censura pública sobre o racismo flagrante, se reproduzia de forma inquestionável o outro tipo de racismo sutil. Por sua vez, Sílvia Rodríguez Maeso (2018, p. 866) cita os resultados publicados pela Agência dos Direitos Fundamentais (FRA) concernentes às pesquisas sobre Minorias e Discriminação na EU (*EU Minorities and Discrimination Survey*, 2015-2016). Maeso nos informa que embora as EU-MIDI focam em retratar as experiências das minorias e situações de discriminação, não existe uma discussão sobre o racismo, sobre como este afeta as diferentes situações e, mais importante, como molda a implementação das políticas e provisões legais que, segundo o relatório, se fazem cada vez mais necessárias. Entretanto, a falta de reflexão sobre o fenômeno do racismo (*unthinking racism*), nos contextos atuais da Europa está intimamente relacionada com a prevalência das narrativas da Europa Histórica e do *true racist*. Tais narrativas têm acomodado de forma razoável o racismo dentro da narrativa da identidade ocidental, ou seja, o racismo é uma ocorrência que não constrange a operação normal das instituições, nem da performatividade da democracia como uma fábula da excepcionalidade ocidental (MAESO, 2018, p. 867).

No texto da Convenção de 2003 é possível perceber excessos e lacunas, inclusive, um viés territorialista, sugerindo assim a possibilidade de surgirem conflitos políticos em torno dos direitos de propriedade. As questões em torno da propriedade, da soberania e do papel do estado têm sido as mais preocupantes. Em várias iniciativas com vista a estabelecer registros internacionais houve situações de contenda. Na esteira de Dorothy Noyes (2006), a base destes embates consiste em uma hipótese sem fundamento: “as práticas que pretendem proteger seriam únicas”. Como alternativa, Noyes defende que a “cópia” é a condição fundamental da cultura, tal como a cópula está para a sobrevivência da humanidade. A reprodução está no centro da condição cultural. Nascemos dentro da cultura, ela nos precede e nos forma. Sendo assim, é

pela *mimesis* que os seres humanos se deixam possuir pela cultura e, de onde vem a sua humanidade (p. 27-56).

Desde a adoção, a Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial da Humanidade – Conferência Geral de 17 de outubro de 2003 – viria a entrar em vigor, somente a partir de 20 de abril de 2006. O Regulamento Interno da Assembleia Geral dos Estados-membros na Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial foi adotado pela assembleia em sua primeira sessão em Paris, de 27 a 29 de junho de 2006 e complementado na segunda sessão na mesma cidade, de 16 a 19 de junho de 2008.

Naquele mesmo ano, Anthony Seeger já alertava sobre a influência do nacionalismo, da incompetência na preparação das candidaturas, das “posturas culturais higienistas” e reducionistas com relação a diversidade, como também ao silenciamento intencional da diversidade cultural por parte de certas tendências hegemônicas (2008, p. 121-122). Entretanto, o relatório do secretariado da UNESCO do ano de 2011 indicava que somente 20% dos Estados Membros ter-se-iam envolvido ativamente no processo até aquela data (ITH/13/8.COM/6.a-page 6 citados em CHOI & NAM, 2015, p. 147). No relatório ¹⁸⁰, o papel do governo local/municipal era raramente mencionado, o que contradizia as recomendações expressas na Convenção de 2003 ¹⁸¹. Em particular, todos os países reconheciam o seu PCI como um dos fatores determinantes da sua identidade nacional (p. 148).

Nesta esteira, a noção de que as comunidades locais e os detentores culturais desempenham papéis importantes na salvaguarda do patrimônio cultural imaterial, tem vindo a ser trabalhada a partir da implementação de políticas públicas; as quais, até hoje, têm sido problematizadas devido à forma politizada como o PCI foi adotado nos casos em que os governos nacionais tendem a ver o patrimônio cultural imaterial como um dos fatores que compreendem a identidade nacional. De acordo com Choi e Nam (2015), nas situações de conflito que decorreram em torno das disputas entre nações, durante a mitigação, no que tange

¹⁸⁰ Os relatórios foram avaliados durante um ciclo compreendido entre 2011 a 2013. Estes indicavam que a maioria dos estados membros realizavam festivais baseados no PCI, como um fator determinante da sua identidade nacional. Vários métodos e ferramentas eram usados pelos estados membros na implementação da Convenção de 2003. Contudo, devido a sua natureza intangível, o PCI apresentava dificuldades à administração centralizada do patrimônio. Esta situação tem requerido o desenvolvimento de políticas de alcance local, nas quais as comunidades e grupos possam participar ativamente (CHOI & NAM, 2015, p. 148). Na nossa opinião, este continua sendo um dos maiores desafios enfrentados pela UNESCO junto aos PALOP, nos anos mais recentes: criar condições para melhor engajamento dos governos locais junto às suas comunidades.

¹⁸¹ O Artigo 15 da Convenção de 2003 especifica que cada estado membro deve empreender esforços para assegurar a mais ampla participação das comunidades, grupos e, quando apropriado, indivíduos que criam, detêm e transmitem diferentes modalidades do PCI (CHOI & NAM, 2015, p. 148).

ao direito de propriedade sobre certos elementos do patrimônio, as tensões eram aliviadas consideravelmente quando os interventores eram agentes representantes de governos locais, em detrimento dos governos centrais.

O argumento a favor da tendência, cada vez mais forte, de implementar políticas pró-mudança da tutela do governo central para o local possui adeptos. As mudanças são justificadas pelo modo como os governos locais supostamente atuam mais ativamente na salvaguarda e promoção do patrimônio cultural imaterial, através do estabelecimento de um quadro jurídico da legislação local. Sobretudo, esta perspectiva defende que são os governos locais que seguram a chave para a preservação, salvaguarda, promoção e transmissão local das culturas tradicionais, o seu papel se torna tão importante quanto o do governo central no desenvolvimento sustentável da cidade (CHOI & NAM, 2015: 149).

Contudo, insistimos no fato de o governo local estar munido de recursos materiais e humanos adequados para proporcionar um engajamento salutar com as respectivas comunidades. No que tange ao PCI, devemos estar cientes da existência de várias comunidades que possuem e acreditam em formas diferentes de salvaguarda (*ibid.*, p. 148), da mesma forma como atribuem sentidos polissêmicos ao PCI. Argumentamos que esta estratégia parece funcionar bem, desde que os grupos de pessoas ou as comunidades formadas pelos detentores da prática cultural, ou ainda, as entidades que os representam, tenham boas relações, sejam bem quistos e aceites no âmbito das instituições locais que lidam com as políticas públicas referentes a este assunto.

No nosso caso de estudo, consideramos esta questão problemática. O argumento de Choi e Nam claramente não pressupõe uma situação similar à da trajetória do grupo Kola San Jon (da ACMJ e do bairro em geral) com relação ao posicionamento da Câmara Municipal de Amadora sobre o PCI. No caso do Kola San Jon de Cova da Moura, pelas experiências contadas em entrevistas e pelo histórico das relações conturbadas entre a Câmara Municipal da Amadora e o bairro, podemos facilmente deduzir que não se trata do caso descrito acima. Pois, de acordo com Teodoro Ribeiro em entrevista, A Câmara Municipal de Amadora age como se a festividade de Kola San Jon não existisse: “eles não fazem menção à festividade nos meios de comunicação onde divulgam as informações históricas visando a indústria turística”. Para a Câmara, de acordo com um dos coordenadores do grupo, a festividade e o bairro são invisíveis para o poder público local. Contudo, segundo Queiroz (2019, p. 269), em 2017 Câmara Municipal da Amadora fez-se representar na festa do Kola San Jon por um dos seus vereadores, o qual acompanhou uma parte do cortejo pelas ruas do bairro.

No ano de 2015, apesar de convite e das insistências a Presidente da Câmara da Amadora não compareceu, nem designou qualquer representante para participar e intervir na sessão de abertura do Colóquio “Cultura Proibida, Patrimônio Estimado” organizado pela ACMJ no Museu de Etnologia em Lisboa. De igual modo, a Câmara não se pronunciou durante a fase de consulta direta sobre o processo de inscrição do Kola San Jon no Inventário Nacional. Segundo Carla Queiroz, a CMA tem-se mantido ausente de grande parte das ações que envolvem a promoção e divulgação da cultura da comunidade cabo-verdiana presente em seu território e, mais concretamente, aos grupos culturais que são dinamizados no seio da ACMJ (*ibid.*).

Através dos seus canais de comunicação com o público, na seção de Cultura/ Patrimônio Cultural, a CMA enfatiza com certa exclusividade o patrimônio imóvel do município. Concentrando-se na gestão e conservação dessa tipologia de patrimônio, excluindo outras formas de salvaguarda e preservação da memória e da história local “do seu espaço e suas gentes”. Desta forma, excluindo referência a outras tipologias de patrimônio, nomeadamente patrimônio que se encontra sob forma de proteção legal por parte do Estado português - e que se manifesta ou desenvolve dentro dos limites deste concelho.

De acordo com Queiroz, não deixa de ser curiosa a questão que envolve o entendimento que a Câmara Municipal da Amadora expressa acerca do patrimônio cultural presente no seu território, o qual se verifica na sua *web site* com a promoção e divulgação, em regime de exclusividade, do patrimônio imóvel presente no concelho. É, todavia, interessante constatar que a autarquia aprovou, em 15 de fevereiro de 2012, a “Classificação do Cante Alentejano como Património Cultural de Interesse Municipal e Apoio à Candidatura do Cante Alentejano como Patrimônio Cultural Imaterial da Humanidade/Unesco”. Questão, no mínimo curiosa, a qual Queiroz confessa era-lhe totalmente desconhecida, até ao dia 30 de março de 2017 quando teve a oportunidade de entrevistar o vereador do Pelouro da Cultura da CMA. Confrontado com a questão da promoção e divulgação exclusivamente do patrimônio imóvel, o autarca explicitou que o município tinha sensibilidade para lidar com outras tipologias de património cultural, nomeadamente o imaterial.

Contudo, esta posição em relação à cultura dos imigrantes africanos em Portugal e seus descendentes requer reflexões críticas e carece de pesquisas para responder estas discrepâncias que vão além do campo do patrimônio. Ainda neste ano de 2019, presencia-se manifestações e protestos levados a cabo por intelectuais e ativistas antirracistas com relação ao material didático distribuído oficialmente, o qual, por um lado, possui um tratamento inadequado com relação aos fatos históricos e a uma versão enviesada das conquistas do império, ao mesmo

tempo que objetifica os corpos dos africanos como “produtos de troca” entre acordos e arranjos comerciais. Por outro lado, podemos perceber uma atitude claramente antidemocrática e ilícita, quando uma entidade como uma Câmara Municipal age de forma parcial com as comunidades de imigrantes que residem no seu território.

Evidentemente, em 2012 quando a CMA se associou à campanha protagonizada pela Câmara Municipal de Serpes promotora do Cante Alentejano a Patrimônio Cultural Imaterial da Humanidade, não imaginava o que estaria para acontecer com as festividades de Kola San Jon praticadas no bairro autoconstruído da Cova da Moura. Pois, naquela ocasião, a CMA teve de concordar com os dispostos nos termos do n.º 2 do artigo 92º da Lei n.º 107/2001, de 8 de setembro: “constitui especial dever das autarquias locais promover e apoiar o conhecimento, a defesa e a valorização dos bens imateriais mais representativos das respetivas comunidades, incluindo os próprios das minorias étnicas que as integram” (CMA-Proposta nº. 72/2012 citado em QUEIROZ, 2019). Como sabemos, em 2013 a festa de Kola San Jon foi inscrita no Inventário do Patrimônio Imaterial Cultural em Portugal, de forma que a CMA seria confrontada com este processo de patrimonialização cujo enquadramento é claramente previsto pela Lei de Bases do Patrimônio Cultural (*ibid.*).

Historicamente, os monumentos, as paisagens e as tradições populares, contemplados como patrimônio, desempenharam um papel importante na constituição dos Estados-nação. Uma corrida desenfreada ao Patrimônio Histórico e Cultural protagonizada pelos países da Europa Ocidental e alguns outros como México, China, Japão e Coreia do sul levou a uma lista dominada por palácios, catedrais, e centros urbanos históricos e provocaram acusações de eurocentrismo ainda na década de 1980 (BRUMANN, 2014, p. 178).

Contudo, é sabido que as insatisfações acumuladas no Sul Global impulsionaram os esforços da UNESCO para honrar o patrimônio cultural imaterial. Esta decisão levou a adoção de uma convenção separada em 2003, a qual provou-se extremamente popular, provocando a maior mobilização de estados-membros na história da UNESCO, até a atualidade. As (re)conceptualizações ocorridas em torno do patrimônio no seio da Unesco foram bem-sucedidas graças ao perfil de abertura e aceitação das ideias significativas trazidas pelos estados-nação. Brumann defende que a categoria das paisagens culturais foi a grande ideia incubadora das instituições sobre o patrimônio mundial (*ibid.*). O intento em proteger o *seu* patrimônio da humanidade por parte dos sistemas nacionais de patrimonialização viu-se desafiado e forçado a acatar as mudanças. Na verdade, até os sistemas mais conservadores, como o europeu, tiveram que repensar as suas diretrizes.

Ora, é sabido que aqueles países conhecidos como os recordistas do patrimônio mundial – os estados da Europa Ocidental, os países do Leste asiático e México – são os mais rápidos a adaptar às novas regras devido à sua disponibilidade de verbas destinadas à área de pesquisa e outros recursos. Podemos dizer que a distribuição numérica das propriedades patrimoniais registradas não mudou de forma dramática, contudo o que hoje é concebido como patrimônio mundial certamente é diverso e inclusivo, e tem espaço para mais patrimonializações não europeias e não monumentais (*ibid.*).

Não obstante esta tendência atual no *mainstream* das ações em torno do patrimônio, vários países membros recentes, cuja ratificação foi assinada depois da segunda década do novo milênio, ainda se demonstram incapazes de refletir estas mudanças. Noyes (2006, p. 29) defende que da mesma forma como os estados nação do século XIX construíram as suas culturas nacionais a partir do seu folclore, também ambos os novos estados e os grupos subalternizados que os integram precisam produzir seu próprio capital cultural. Na nova ordem culturalista mundial, as tradições também fornecem a face pela qual as comunidades se representam e reivindicam os seus direitos na arena política. Na realidade é o que parece mais provável quando percebemos um mundo cada vez mais cheio de consumidores cada vez mais sedentos de experiências exóticas.

7.2 Cabo Verde: notas sobre a história da emigração, sua música e o fenômeno cultural do Colá Son Jon.

De acordo com várias perspectivas contemporâneas, as manifestações culturais tradicionais são recursos naturais comparáveis à matéria-prima através da qual os países pobres frequentemente dependem para garantir a sua receita de exportação. No caso de Cabo Verde, a situação é sintomática e demasiadamente previsível como um caso *cliché* de *dèjà-vu*, tudo acontecendo ao mesmo tempo. Pois, o pequeno país insular do Atlântico é bem mais conhecido pela canção *Sodade* (saudade), historicamente interpretada na voz da diva maior – Cesária Évora, do que por outros fatores políticos, sociais ou históricos. A música de Cabo Verde desempenha um papel muito importante no processo histórico de construção da identidade da nação cabo-verdiana.

Ao longo da sua história, a população das ilhas de Cabo Verde elaborou uma música tradicional de diversidade e vitalidade surpreendente. Acreditamos que este fenômeno tenha ocorrido através das trocas e das mesclas, transformações e recriações a partir de elementos de outras paragens, os quais acabaram por dar origem aos gêneros fortemente caracterizados e

enraizados no seu universo. O etnomusicólogo Jorge Castro Ribeiro nos informa que as fontes documentais relativas à história de Cabo Verde com informações a partir das quais se pode inferir os contornos da organização social do arquipélago praticamente até meados do séc. XIX são, em grande parte, referentes à ilha de Santiago – o centro administrativo da colônia e a ilha com a maior concentração populacional. Neste sentido, grande parte da documentação que se refere ao arquipélago, na realidade, espelha a realidade da ilha de Santiago (2012, p. 57).

A historiadora Maria João Soares (2005 citada em Ribeiro, 2012), por sua vez, descreve o panorama da ilha de Santiago do séc. XVIII caracterizando o ambiente social que viu o *badiu*¹⁸² (vadio) emergir. As altas zonas montanhosas da área central da ilha oferecem as condições para o engendramento de estratégias defensivas, por parte dos forros que pulverizam estas regiões inacessíveis. A escassez e exiguidade das terras agrícolas¹⁸³ nas montanhas forçam os *badius* a coabitar em núcleos familiares restritos que viviam nos limites da autossubsistência, da recolha e criação de peças miúdas de gado (essencialmente caprino). Os *badius* moradores do *kutelo* (região montanhosa, isolada e de difícil acesso) mantinham uma complexa teia de laços de fidelidade e clientelismo com os “brancos da terra”, os quais, nos frequentes tempos de escassez os empregava como rendeiros, capangas e criados de casa. Correia e Silva (2002 citado em RIBEIRO, 2012, p. 60) sugere que no final daquele século, embora os forros e *badius* estivessem socialmente definidos como classe camponesa, continuavam a exercer a sua alteridade social (seus costumes e rituais). Aspecto que os levava a serem vistos pelas autoridades coloniais e pela sociedade urbana como população marginal.

Em uma dada altura entre o séc. XVIII e XIX, acontece uma transformação profunda na estrutura social da ilha. Os forros e *badius*, no seu modo vernacular de resistir, procuravam formas de ascender socialmente. A permanência de indivíduos ou grupos familiares, originários das áreas rurais (*badius di fora*), na capital Praia se torna um fenómeno cada vez mais frequente. “Bailes noturnos e ruidosos como as *zambunas*, práticas funerárias como o choro e a esteira, cerimónias clandestinas de batismo e casamento ou mesmo cerimónias religiosas crioulas sobrepostas às festividades mais solenes do calendário litúrgico como os carnavais, os reinados

¹⁸² Este termo, “vadio”, está na origem do substantivo e do adjetivo “badio” (ou “badiu” em crioulo) utilizado atualmente para designar a cultura e as pessoas associadas à ilha de Santiago. O “vadio” tem grande relevância na história, identidade e memória cabo-verdiana. Modernamente a designação *badiu* reveste-se de enorme importância por traduzir uma forma de exaltação da matriz africana da cultura crioula cabo-verdiana e perdeu o significado pejorativo que a palavra tem na origem em português (RIBEIRO, 2012, p. 58-59).

¹⁸³ Uma condição semelhante é compartilhada pela ilha de Santo Antão, entre outras ilhas do arquipélago.

ou as cortes” eram então as manifestações mais ostensivas que perturbavam o modo de vida colonial. (SOARES 2005 citado em RIBEIRO, 2012, p. 60).

Em um estudo sobre o funaná, Rui Cidra nos informa que já no séc. XX (1941) missionários da Congregação do Espírito Santo da ilha de Santiago provocaram um campo de conflitos com a população que se prolongou até a independência. A missão tinha como objetivo a revitalização da “vida espiritual” das populações, a ação dos missionários estava articulada com a política colonial e incidiu fortemente na experiência das sociabilidades e da cultura expressiva, especialmente dos bailes de *gaita e fero* e dos terreiros de batuko. Cidra reconhece que, de acordo com os depoimentos de alguns tocadores, nas paróquias do interior de Santiago, algumas das heranças da orientação missionária da Congregação persistiram na prática evangélica do clero nos anos que sucederam a Independência Nacional (2011, p 170).

----- & -----

Por sua vez, a ilha de Santo Antão, ao noroeste do arquipélago, embora descoberta em 1462, começou a ser povoada a partir de 1548, sem sucesso imediato. Os principais aglomerados populacionais inicialmente se fixaram no norte e nordeste da ilha no povoado de Maria Pia (atual Ponta do Sol, centro administrativo da ilha) e na povoação (*puvoson*) de Santa Cruz em Ribeira Grande. Durante muito tempo, a cadeia de montanhas que separa a região norte da região sul da ilha foi considerada intransponível. A ilha era governada por um Capitão Donatário, munido de feitores, com amplos poderes de foro administrativo, jurídico e econômico, sobre toda a comunidade.

Com relação à população, existem contradições, mas as informações contidas em algumas cartas sugerem presença humana desde finais do séc. XVI. A ilha foi povoada por uma grande maioria de negros escravizados trazidos da Costa da Guiné, alguns brancos (em torno de uma dezena) e mestiços oriundos das ilhas de Santiago e Fogo, as quais, na época em questão, já se encontravam povoadas (cf. CABRAL, 2015). Entre as contradições e as lacunas que permeiam, em grande medida, os relatos particulares e oficiais sobre as ilhas de Cabo Verde por parte de autoridades e aventureiros portugueses e brasileiros (cf. SANTOS, 2017), sabe-se que a ilha de Santo Antão talvez tenha sido a mais castigada pelos ciclos de inanição e os flagelos consequentes que assolaram o arquipélago de Cabo Verde até meados do século XX.

Os dados apresentados por Amílcar Cabral em um comunicado divulgado no decurso de uma conferência de imprensa realizada em Estocolmo (Suécia) em abril de 1971, “Sobre a Situação de Fome nas Ilhas de Cabo Verde” são no mínimo impressionantes, para não dizer,

chocantes. Cabral usa de uma estratégia na qual apresenta os dados contabilizados em anos brutos de fome extraídos de dois períodos: de 1747 até 1960, contabiliza 58 anos de fome e mais de 250,000 vítimas diretas; o segundo período restringe-se ao balanço do século XX até os anos 1960, contabilizando 21 anos de fome (ou seja um terço) e um total de 135,000 vítimas¹⁸⁴ (CABRAL, 2015, p. 139).

A atividade agrícola sempre constituiu o pilar maior que sustentava a economia da ilha, na medida em que a grande maioria da população estava envolvida nesta atividade. Entretanto, da mesma forma como a seca castigava a ilha ciclicamente, quando a chuva chegava, trazia consigo a torrencialidade. Os relatórios produzidos comentam sobre cheias (particularmente nos meses de agosto e setembro) que arrastavam o gado e as terras cultiváveis, ribeira abaixo em direção ao mar.

A trajetória histórica da ilha de Santo Antão é permeada por um véu misterioso e por uma cordilheira de obstáculos de toda a espécie. Se por um lado, a produção agrícola de subsistência estava condicionada aos ciclos de estiagem e às chuvas torrenciais, por outro lado, quando se produzia, devido à falta de estradas, mas principalmente, devido ao relevo da ilha – massas de rochedos gigantescos e nus, com mais de trezentos metros de altura “levantados a prumo” no meio de nuvens sombrias, por onde se desenhavam trilhas, e os leitos das ribeiras, muitas vezes transformadas em caudalosos rios constituíam as vias de comunicação entre os diversos pontos da ilha. Não havia mobilidade de mercadorias e bens em intensidade que pudesse transformar as condições econômicas da ilha (ÉVORA, 2005, p.35).

Evidentemente, este é o cenário histórico narrado durante a performance dos grupos na noite de romaria em Porto Novo, durante o auge do ciclo das festividades juninas na ilha. Crianças, jovens e adultos caracterizam-se como prováveis personagens de um passado imemorial e dançam o Colá pela noite adentro ao som dos tambores reverberantes, dos apitos incessantes e das vocalizações e interjeições que ecoam ao ritmo percussivo: as carregadeiras,

¹⁸⁴ Ao apreciar o número de vítimas, em relação a população total com vistas a avaliar a sua importância, demonstra que nos períodos de crise do século XVIII a fome ceifou 50% da população das ilhas. Entre as crises cíclicas, as quais aconteciam entre períodos de aproximadamente duas décadas, temos um pico de 40% no final do século XIX e de 35% na última crise do século XX. Cabral demonstra que em 223 anos (1747-1970) o povo de Cabo Verde viveu mais de meio século de fome, com um número total de vítimas superior à população do arquipélago nos anos 1970. No século XX o país sofreu 21 anos de fome, tendo perdido em cada uma das “grandes fomes” (precisamente aquelas que vão coincidir com o período das guerras de 1914-18 e 1939-45), entre 15% e 35% da população. Em cada quatro anos dos últimos dois séculos de dominação portuguesa, o homem cabo-verdiano que vivia em permanente estado de “fome específica”, sofreu um ano de “fome total”. Assim, na sua denúncia feroz às forças imperialistas coloniais portuguesas, Cabral reiterava então: “este é mais um desmentido à chamada obra civilizadora e cristã de Portugal em África” (CABRAL, 2015 p. 140).

antigas mulheres muito fortes capazes de carregar pesos significativos à cabeça usando grandes balaios feitos de caniço, por grandes distâncias; os pastores, capazes de permanecer isolados por longos períodos de tempo com os seus rebanhos, com os seus *sorrans* e barquines (pequenos sacos feitos de pele de cabrito) e *blís* (cabaças pequenas e médias) às costas e algumas braças de corda passadas a tiracolo, indicando posse de gado; os pescadores de peito aberto, cigarro cravado entre os dentes, acostumados com as temporadas de *deserta* (quando passam vários meses pescando em lugares remotos da ilha ou na inabitada ilha de Santa Luzia), devotos ardentes do santo e comandantes de navios imaginários por uma noite; os camponeses de pele queimada e corpos rijos ostentando exemplares gigantes de abóbora, inhame ou mandioca para ofertar ao santo; os pobres *pagadores de promessas* carregando ramos ornamentados copiosamente com flores, frutas e guloseimas, trajando vestes feitos de sacos e bandas aleatórias de tecido; uma moldura humana de coladeiras, em geral de semblante mestiça.

Tudo isto é embalado pelo som reverberante e possante dos tambores que ressoam durante o mês de junho inteiro. Existiram até tempos recentes, tamboreiros solitários que iam de casa em casa levando as novas. Também existem tambores de adolescentes aprendizes que ressoam impacientemente na esquina da rua. Tambores, de lata e pele de plástico, feitos pelas crianças. Existem *tocas* experientes, com grupos de dez, quinze tamboreiros, onde se tem a sensação de estar entre o mar bravio e o rochedo onde arrebenta, ou no centro de uma trovoadas, cuja sensação é catártica. Algumas pessoas acreditam que, dependendo da intensidade da *toca*, esta pode exercer uma pressão no coração da pessoa, que a força a se afastar do raio de ação sonoro sob risco de enfrentar uma arritmia cardíaca. Pois o reverberar percussivo exige que o corpo siga o seu fluxo e caia na dança do colá entre os movimentos coreográficos, ritmicamente marcados em combinação com movimentos que insinuam a lubricidade e a eroticidade.

A população das ilhas desenvolveu diferentes estratégias no intuito de manter a reprodução das práticas expressivas centrais para a construção de suas identidades em um contexto de coerção política e do risco imposto pelos ciclos de estiagem severa, pelas fomes e pelos contratos para os trabalhos forçados em São Tomé e Príncipe (*ibid.*). Se por um lado o aparelho *civilizatório*, fiscalizador e repressor estava mais presente na ilha de Santiago, historicamente a capital da nação, nas ilhas denominadas como o grupo do Barlavento (onde inclui ilha de Santo Antão), não obstante a ausência de instituições ou indivíduos fiscalizadores mais ostensivos, os relatos escritos fazem referência às festividades de Colá Son Jon de forma pejorativa. Descrevendo a música dos tambores, bem como a animosidade da população

presente na festividade, como algazarra e ruído desagradáveis (MIGUEL, 2010; NOGUEIRA, 2011; RIBEIRO, 2012; LOPES, 2017).

Margarida Brito, na sua obra *Os Instrumentos Musicais em Cabo Verde* (1998) defende que os ritmos nascidos no arquipélago traduzem a peculiaridade do povo e constituem crônicas vivas e expressivas da sua vida. A autora apresenta uma variedade de gêneros vocais e instrumentais comuns a várias ilhas; outros específicos a uma só ilha, de duas ilhas vizinhas ou mesmo, distantes; quase todos monódicos ¹⁸⁵, às vezes em uníssono e a solo. Nas ilhas agrícolas como Santo Antão, São Nicolau, Santiago, Fogo e Brava a autora registra várias cantigas do campo, umas alegres outras em lamento (p. 13). Um exemplo que resiste até hoje e constitui uma das atrações tradicionais durante as festas de Colá Son Jon em Porto Novo é o Colá Boi. Estas cantigas (lamentos) são conhecidas na literatura do folclore como Toadas de Aboio, antes registradas por Michel Giacometti no ambiente rural e campestre português, as quais, em certas regiões do Brasil são chamadas chama apenas de aboio.

No caso do Colá Boi, o *coladeiro* (o cantador) acompanha uma dupla de bois atrelada ao trapiche ¹⁸⁶, presa ao seu destino laborioso. As melodias cantadas, ora dolente, ora placidamente manifestam-se na sua profunda plangência geralmente em uma gama pentatônica, nas ilhas de Santo Antão e Brava. De acordo com Brito, na ilha da Brava, o canto não está ligado ao trapiche, mas sim às épocas de monda. As cantigas tomam o nome de *bombena* (*ibid.*). Por sua vez, nas ilhas de Santo Antão, São Nicolau, Santiago e Fogo encontramos as cantigas e os dizeres relacionados com o período de sementeira e são chamadas de cantigas de monda, normalmente quem canta e proclama os dizeres faz também o uso da *funda* (tipo de lançador de pedras contra os pardais, corvos, galinhas do mato [galinhas da Guiné, no Brasil, conhecidas como galinhas de Angola] ao ser usado as pontas estalam produzindo um som seco, o qual deve coincidir com a última sílaba do dizer). O grupo de música popular tradicional santantonense, Cordas do Sol se inspira neste gênero para compor a canção *Clim Sho Pardal* incluída no álbum Terra de Saudade (2004); bem como no Colá Boi, na composição “*Eh Boi*”, faixa incluída no mesmo álbum.

¹⁸⁵ A monodia acompanhada, proveniente do estilo criado pela Camerata Florentina em fins do século XVI, na qual o canto de uma única voz solista é acompanhado de um ou mais instrumentos (alaúde ou baixo contínuo). A rigor, essa textura não é monódica, mas de melodia acompanhada (*in*: Dicionário Houaiss, 2001).

¹⁸⁶ Trapiche - máquina tradicional destinada a espremer a cana de açúcar. Geralmente um arco de madeira preso a um eixo central. A arco é rodado pela dupla de bois, o movimento gira os cilindros (integrados no eixo fixo) que comprimem a cana e extraem o caldo.

Além das cantigas marítimas, as cantigas de ninar, as cantigas de roda, as cantigas de caráter pastoril e as lengalengas, a autora também menciona sobre os cantos de caráter hierático fundamentalmente usados nas ilhas de Santo Antão, Santiago e São Nicolau, geralmente cantados a capela, por mulheres e homens, às vezes a três vozes, as vezes em uníssono e a solo. Em Santo Antão, este gênero se chama *as ladainhas* e em Santiago *reza* ou *resa*. O repertório é constituído por cantigas litúrgicas, entoadas em latim arcaico com deturpações legítimas (são transmitidas oralmente de geração em geração), entoadas pelo povo, fora das igrejas (BRITO, 1998, p. 15).

Uma das características mais perenes nas paisagens rurais no geral é a inconstância do alcance, ou mesmo a impossibilidade de realização dos serviços religiosos dominicais. Na ilha de Santo Antão, durante aqueles séculos, atender à missa realizada aos domingos nas principais povoações exigia um grande esforço de muitas pessoas, muitas vezes, de famílias inteiras, devido às distâncias e à severidade do caminho, normalmente trilhas para pessoas e animais recortadas em *zig zag*, nas encostas íngremes e bastante acentuadas das montanhas. Eventos como batismos, crismas e casamentos demandavam uma mobilização muito grande de pessoas e geralmente resultavam em festas, onde se alojavam também os visitantes, durante semanas. O boxóm é um gênero musical para festas de casamento praticado nas ilhas de São Nicolau, São Vicente, Santo Antão. Geralmente uma mulher, *bota a saúde* (exalta os noivos) e um grupo de mulheres chamadas de *roncadêras* respondem em coro. O canto é bastante alegre e elaborado devido ao improviso e a criatividade exigidas das cantadeiras de boxóm. O gênero musical boxóm é acompanhado por tocadores de violão, viola de dez cordas, cavaquinho e chocalho (LOPES, 2017, p. 41). Contudo, na ilha da Boa vista, a música do casamento é executada nos tambores, enquanto declamações são dirigidas à noiva: “*Oh m’nina nova, hoje é ki bô dia. Runca dali runca dalâ...*”¹⁸⁷ (BRITO, 1998, p. 17). Na ilha de Santiago, nestas mesmas ocasiões, toca-se batuko e funaná. São ocasiões precisas para a ocorrência do djanbu e/ou o finason¹⁸⁸ durante as sessões de batuko.

As festas de romaria em Cabo Verde são comuns a várias ilhas, e em todas elas os ritmos são executados nos tambores durante um ciclo que atinge o auge no solstício de junho, durante

¹⁸⁷ Oh! Menina nova é hoje o seu dia. Ronca daqui ronca de lá (provavelmente fazendo referência ao toque dos tambores reverberantes).

¹⁸⁸ Djanbu – modalidade de poesia oral próxima ao finason, mas desprendido da música. Também chamada “*conbersu sabi*”, conforme o local da ilha; Finason - parte de uma sessão de batuko em que se cantam cantigas em geral improvisadas de teor educativo, baseadas em provérbios e máximas populares, e ainda com caráter de louvor ou sátira. Geralmente, durante esta parte não se dança.

as festas de Colá Son Jon. Quando também são acesas as fogueiras, de modo semelhante ao que acontece na noite de São João no nordeste do Brasil. Em algumas festividades que acontecem no arquipélago fazem-se as *lumenaras* (luminárias), para a tradição de pular a fogueira.

Como aponta Margarida Brito ao citar Félix Monteiro, um tipo de dança chamada *Chegança* foi proibida em Lisboa no século XVIII, as acusações recaíam sobre as suas qualidades lasciva e arrebatadora. Nas descrições, nas quais a autora se refere a Câmara Cascudo, a ideia de atritos sensualíssimos nos remete à umbigada. Apesar da sua proibição, rumores são que se transformou, sub-repticiamente, em outros estilos no seio da sociedade, passando provavelmente a ser dançada aos grupos de dois pares soltos, por vezes de mãos dadas formando um círculo. Esta imagem, se envolvesse mais pessoas poderia nos remeter à roda de ciranda nas praias de Pernambuco. Entretanto, de acordo com a autora remete-nos à moda antiga como se dançava o Colá San Jon na ilha da Boa Vista ¹⁸⁹ (BRITO, 1998, p. 18).

A autora faz referência ao Cola San Jon da ilha de São Vicente ¹⁹⁰ e descreve a dança do Colá mais parecida com aquela que presenciamos em Cova da Moura, durante as festividades, ou mesmo nos eventos em que o grupo se apresenta durante o ano: “em movimentos de recuo e aproximação tocando-se simultaneamente com a parte superior das coxas” (*ibid.*). Na ilha de São Nicolau, com a atenção ao andamento do ritmo que abranda um pouco em relação aquele executado em São Vicente, Brito menciona uma coreografia típica, sobretudo na região da Praia Branca, a qual consiste de duas filas (na sua maioria mulheres) frente a frente com meneios sensuais, acompanhada de dizeres maliciosos e lúbricos, geralmente dirigidos aos homens.

Como havíamos enunciado no estudo anterior a esta tese: “As festas de Colá Son Jon Revultióde” (LOPES, 2017, p. 94-97), Moacyr Rodrigues defende que inicialmente as festas realizam-se em um contexto escravocrata, uma época de folga dos escravos para participarem das procissões e festejar o santo. Rodrigues ainda faz menção sobre “a suspensão da vigilância” e de certa “licenciosidade de costumes” permitida entre população escrava durante a época das festas (1997, p. 31-32). Por sua vez, David Guss, no seu trabalho envolvendo as festas de *San*

¹⁸⁹ O círculo formado pelos dois pares, estes se aproximam do centro em alternância insinuando querer unir-se em umbigada, para depois se afastarem, ao mesmo tempo em que o outro par avança para o centro e realizar a mesma performance (BRITO, 1998, p. 18).

¹⁹⁰ Muito curiosamente, a autora não menciona o Colá Son Jon de Porto Novo.

Juan de Barlovento ¹⁹¹, reitera que era o momento no qual era permitido a confraternização entre os escravos, não somente para dançar e tocar tambores, mas também para conspirar revoltas. As festividades constituíam-se no único momento de “liberdade” concedida aos escravos durante o ano, sendo assim, não poderiam ser outra coisa senão o reverso de uma ordem social opressora (GUSS, 2000 p. 28-29).

Com relação às festas de Colá Son Jon na ilha de Santo Antão, considerando uma perspectiva histórica, a prática de tocar tambor como uma atividade criativa e funcional integra a construção da visão de mundo dos tamboreiros. Evidentemente, a *toca* de tambores é parte integrante de vários processos, formas e ideias sócio espaciais e individuais. A vida de boa parte da população da ilha de Santo Antão, desde o seu povoamento até meados do séc. XIX, estava configurada em um número de pequenas aldeias pulverizadas entre as regiões norte, e noroeste, todas envolvidas com a agricultura e pecuária e/ou pesca artesanal de subsistência. Com o passar dos tempos, desde a sua ocupação, os colonos precisaram de mais terras e, outras regiões mais remotas e distantes das principais povoações foram ocupadas.

A própria origem da cidade do Porto Novo está envolta no mito fundador das festas de Colá Son Jon (o mito de *Mé Maia*), as quais, segundo os *antigos*, nas palavras do saudoso Jon de Nhonhô “aconteciam mesmo antes da povoação dos Carvoeiros existir”. Entretanto, é necessário compreender que a ocupação daquela região árida seguiu uma lógica contrária àquela usada até então no padrão de ocupação da ilha: pequenos pedaços de terra fértil e cultivável nos leitos das ribeiras ou nas encostas das montanhas, onde o acesso a água fresca fosse possível. Portanto, fatores como os períodos de estiagem severa, as fomes, a defeituosa repartição das terras, a carga demográfica e o desequilíbrio implícito entre a população e a respetiva produção desempenharam um papel fundamental no traçado de uma das características mais definidoras do povo cabo-verdiano: a impulsão para a emigração (CARREIRA, [1977] 1983b citado em RIBEIRO 2012, p. 61).

Entretanto, insistimos nas mudanças que ocorrem a partir do final do séc. XIX, tais como as alterações sociais provocadas inicialmente pelo processo de abolição da escravatura iniciado em 1836, com a proibição do tráfico de pessoas, o qual seria concretizado apenas em 1878. Estes fatores abriram caminho para o abandono das ilhas por parte da população local. As novas

¹⁹¹ Barlovento se refere a uma região na Venezuela onde há predominância de pequenos proprietários de terra. A região tem vários santos padroeiros, mas a população essencialmente negra, cultua o *San Juan* como “o santo dos negros” (GUSS, 2000 citado em LOPES, 2017, p. 95).

relações de trabalho que se originavam entre proprietários e cultivadores de terra (escravos libertos) acabaram por suscitar sangrentas revoltas tanto em Santiago, como também, na ilha de Santo Antão, como atesta Évora (2002). Neste contexto, a emigração se apresenta como uma alternativa de vida para muitos daqueles que se viam privados de produzir, ou sequer obter o seu próprio sustento, desde finais do séc. XVII (RIBEIRO, 2012, p. 62).

Com relação à consolidação do processo de abolição da escravatura, é auspicioso assumir que, tal como aconteceu em outras paragens pela mesma ocasião, os escravos libertos formaram um contingente excedente (MBEMBE, 2016) em um sistema de propriedade que não mais os absorvia. Outro fator muito importante são as tensões sociais e insurreições populares que acontecem na ilha – em decorrência da revolução liberal de 1820 na metrópole – durante as últimas duas décadas do século XIX (cf. ÉVORA, 2005, p. 67). Não desconsideremos o fato que foi neste clima de instabilidade e insegurança social que a ilha de Santo Antão entrou no século XX, durante o qual profundas mudanças ocorreram.

Ao longo do século XX são identificadas três fases na emigração cabo-verdiana por Antônio Carreira independentemente dos destinos procurados. Entre os anos 1900 e 1920 foi chamada da primeira fase e foi orientada para os Estados Unidos da América. A segunda fase estende-se entre 1927 a 1945. Segundo Jorge Ribeiro, A mudança de regime em Portugal trouxe consequências drásticas na emigração a partir de Cabo Verde, a qual ficou mais difícil. Neste período, a migração torna-se nitidamente menor e os Estados Unidos já não são o principal destino. Houve experiências migratórias para o Brasil e Argentina, mas Dacar, no Senegal, tornou-se no destino mais viável para os cabo-verdianos (2012, p. 61). O governo português mantinha as suas justificativas racistas e os acordos estabelecidos com o governo americano implicava em cotas de emigrantes, através das quais Portugal privilegiou exclusivamente os migrantes açorianos. A terceira fase, na ótica de Carreira, acontece entre 1946 e 1973, a qual o autor denomina de “grande êxodo”. Nesta fase os destinos dos cabo-verdianos, devido as circunstâncias da conjuntura, voltaram-se para a Europa. Inicialmente Holanda, na sequência, Portugal, França Luxemburgo, Itália, Suíça, Alemanha, entre outros (*ibid.*, p. 62).

Toda a região Sul da ilha de Santo Antão, mais precisamente, toda a faixa que vai do Sudeste ao Extremo sudoeste, a qual fica aquém da cordilheira de montanhas que separa a parte norte (verde) da ilha da parte sul (desertificada) e parte do noroeste, totalizando uma área de aproximadamente dois terços da ilha destinada às freguesias de São João Baptista e de Santo André, também conhecida como Concelho do Porto Novo. Nesta região, os primeiros moradores se fixaram, nos tempos idos, em pequenas aldeias construídas nos vales que ficam

encravados entre as íngremes montanhas. As localidades de Alto Mira, R^a da Cruz, Martiene e Tarrafal de Monte Trigo apresentavam condições agrícolas razoáveis. Contudo, aquela região plana e árida a sudeste da ilha em uma dada área litorânea apresentava condições naturais de ancoragem, devido a uma formação rochosa. A longo do tempo a região era conhecida por nomes que geralmente faziam referência às principais atividades desempenhadas em épocas diferentes através do Porto. Assim, a denominação Porto dos *Escraveiros* sugere a entrada e o escoamento de escravos da ilha (ÉVORA, 2005, p. 27). Mais tarde foi chamado de Porto dos Carvoeiros devido ao carvão vegetal produzido na ilha e escoado através do porto para as outras ilhas do arquipélago (RODRIGUES, 1998, p. 25 citado em LOPES, 2017, p 72).

Ora, tanto a origem da primeira povoação, como o início da comemoração das festas de Colá Son Jon naquela região se confundem nas narrativas que fundamentam o mito fundador: o mito de *Mé Maia* (Mãe Maia). Na realidade, o mito dá a perceber que o evento festivo é anterior à povoação do Porto dos *Escraveiros*. O próprio devir das festas sugere o arquétipo do cortejo, da trajetória, do processo. E isto está expresso nas campanhas descritas nas histórias de Jon de Nhonhô, durante as quais, as pessoas chegam de todos os cantos da ilha para acampar durante os dias festivos na R^a de Igreja. Todas e todos se juntam para realizar o cortejo maior: a peregrinação de R^a Das Patas a Porto Novo (vinte e dois quilômetros em oito horas de caminhada). Outros eventos inerentes às festividades como as jornadas dos Fugidos, narrados a mim pelo tamboreiro Jon d'Ângela; os “roubos das noivas” nas festas de casamento, durante os quais os noivos precisavam completar um trajeto à procura da sua amada. Após a recuperação da noiva, as multas devem ser aplicadas aos responsáveis pelo “roubo”, e os bens confiscados (garrações de aguardente, bodes, cabritos, bezerros, porcos etc.) são revertidos para o consumo nas festas. De acordo com as pessoas mais velhas, naquela época as festas de casamento duravam semanas.

A confluência cíclica dos deslocamentos de indivíduos e grupos humanos para aquela região (Porto Novo), vindos de outros concelhos, das outras freguesias, das várias aldeias piscatórias, e dos mais remotos povoados foi antes relatada por Moacyr Rodrigues (1997). Jon de Nhonhô (entrevistado em 2014) corrobora a versão dos acampamentos na R^a da Igreja e do seu caráter provisório, bem como também era provisória a permanência de grupos de pescadores oriundos de outras regiões da ilha ou de outras ilhas. A origem da cidade do Porto Novo é inerente a esta dinâmica cíclica. Todavia, existe um fator estrutural de grande importância que, ao nosso ver, influencia todos os outros aspectos apontados anteriormente por

favorecerem a consolidação das festividades e a ocupação efetiva daquela região extremamente árida e carente de água potável (Porto Novo): a tradição de resiliência.

Um tema transversal à própria origem e desenvolvimento da sociedade crioula de Cabo Verde tem sido os ciclos de inanição. Na literatura cabo-verdiana, entre as várias obras de ficção, ao nosso ver, duas são extremamente necessárias para a abordagem do tema: *Os Flagelados do Vento Leste*, da autoria de Manuel Lopes (1960); e *Famintos*, de Luís Romano (1962). Nas ciências sociais são vários os autores que se debruçaram sobre as fomes em Cabo Verde. Trajano Filho (1998) comenta sobre o fenómeno, na sua obra sobre a sociedade crioula guineense, principalmente quando as ajudas durante as crises provinham das terras da Guiné. Ilídio Amaral (1964), Amílcar Cabral (2014), Antônio Carreira (1984) e K. David Patterson (1988) incidem mais diretamente sobre o assunto. Para além das fatalidades do evento da fome em si, outras moléstias como a varíola e a malária e as pragas de moscas e gafanhotos afligiam a vida do restante da população que conseguia escapar da fome. Devido à alta mortandade das pessoas escravizadas (ilha de Santiago, 1685-90, mais de 4000 vítimas da fome) as crises provocavam profundas depressões nas atividades comerciais. Houve casos em que algumas ilhas já habitadas foram sumariamente abandonadas, como foi o caso das ilhas do Maio, Sal e Boavista entre 1719 e 1723 ¹⁹² (PATTERSON, 1988, p. 304).

Alguns relatos que chegam até aos nossos dias, nos alertam sobre as situações alarmantes que as pessoas eram obrigadas a suportar. Por exemplo: relatos sobre provável canibalismo em São Nicolau, no final da terceira década do séc. XVIII, associado com as grandes fomes dessa época; frequentes relatos de canibalismo na ilha de Santo Antão, Fogo e provavelmente outras ilhas com enormes taxas de mortalidade registradas. Somente a partir de 1845, o socorro aos flagelados, o qual às vezes era bem-sucedido, outras era falho começou a ter lugar nas ilhas de Cabo Verde (PATTERSON, 1988, p. 306).

Para ilustrar a entrada no século XX, houve uma infeliz coincidência entre a fome e uma epidemia de varíola na ilha do Fogo. Entretanto, além desta fome entre 1900 e 1904, o arquipélago de Cabo Verde ainda viveria duas grandes fomes em pleno século XX, enquanto Portugal despendia imensos esforços para se fazer senhor das “suas supostas colônias”: a fome de 1914 a 1919 e os dois períodos de fome durante a década de 1940 (1940-45; 1947-48).

¹⁹² Em 1726, o cabo-verdiano, descendente de açorianos, Diogo Braga acompanhado de sua família emigrou para o Brasil onde ele viria fundar a atual cidade Vitória de Santo Antão na Zona da Mata Centro-Sul de Pernambuco, provavelmente fugindo da fome.

Entretanto, para além destes períodos de fome, devemos também prestar atenção aos períodos intercalados de chuva (algumas vezes torrencial e fatal) e de bonança. Se durante a estiagem a população perecia, quando chovia e o alimento brotava da terra, os corpos, antes esguios e enfraquecidos, ganhavam vida e fertilidade regenerada de forma que a população voltava a crescer vertiginosamente. É evidente que levamos em consideração o fato de que a população de escravizados (nos sécs. anteriores) seria potencialmente sempre renovada com novos estoques. Portanto, argumentamos que é nesta dinâmica, espacialmente sobreposta e temporalmente cíclica e extrema, na qual a mulher e o homem santantonenses foram, e continuam sendo forjados e, de forma mais abrangente, também a mulher e o homem cabo-verdianos.

Na tentativa de estabelecer paralelos, procuramos olhar para o fenômeno da fome pelas lentes de Josué de Castro e das suas obras *Geografia da Fome* e *Geopolítica da Fome* vols. I e II, enquanto percebemos que este foi um fenômeno que andou lado a lado com o estabelecimento e desenvolvimento dos sistemas capitalistas racistas e colonialistas de exploração, o qual teve um alcance globalizado enquanto fenômeno cientificamente analisado e de grande catástrofe para humanidade.

Assim, quando pensamos no desespero experimentado pelos personagens de Rachel de Queiroz em *O Quinze* (1930), devido ao cansaço de caminhadas exaustas, sem água nem pão. O desespero a tal ponto que uma criança morre envenenada por ter ingerido raízes tóxicas de mandioca. Ainda assim, entendemos que no caso do nordeste brasileiro, onde os períodos de estiagem costumam ser menos longos, os retirantes sempre têm um horizonte terrestre ao seu alcance. Ainda que pereçam no calor e na aridez do sertão nordestino, há sempre a esperança de caminhar até a zona agreste, e posteriormente, à zona da mata atlântica e ao litoral.

Este caso era impossível para os ilhéus. Grande parte da população da ilha de Santo Antão – enquanto empreendia jornadas sem Norte durante as crises de fome, seja pelas trilhas cortando as montanhas íngremes, ou pelos campos de interminável aridez constituída do pó da terra e um mar de pedras – se deparava com o horizonte praticamente intransponível do azul índigo profundo do Atlântico em contraste com as encostas secas e desnudas das montanhas vulcânicas descarnadas, com a boca cheia de dentes.

7.3 Cova da Moura: as formas da tradição e as práticas de resiliência

Em 1994, quando Nelson Mandela se consagrou o primeiro presidente democraticamente eleito na África do Sul incorporava não somente as esperanças de um povo

sofrido cuja trajetória se confundia com as suas próprias lutas pessoais e coletivas, mas também o espírito de milhões de pessoas pelo mundo afora. Naquela época, o supremacismo branco sofreu uma derrota. Podemos dizer que atualmente este movimento está no levante, muito embora ele já o tenha feito anteriormente. Também houve tempos na história em que regrediu, não porque quis, mas porque homens e mulheres de boa-fé lutaram contra os seus preceitos.

Achille Mbembe (2018) alerta-nos sobre atual fenômeno *on the rise* do supremacismo branco, e coloca a seguinte questão: “Em primeira instância, como podemos entender este ressurgimento sob as condições contemporâneas, na medida em que este novo renascimento está implicado em todos os tipos de dinâmicas históricas, citando um exemplo, a crise da representação da democracia liberal?”¹⁹³

Em primeiro lugar, Mbembe denuncia a bifurcação, que surge como uma condição nova, e acontece atualmente entre o capitalismo e a democracia liberal. Defende que houve um momento da história quando o capitalismo e a democracia liberal foram compatíveis. Não obstante, muitas análises demonstram que existe uma incompatibilidade crescente entre a forma de capitalismo que vivemos hoje e a democracia liberal. Esta condição revela que alcançamos um processo de bifurcamento que, na realidade, influencia todo o *dispositive* do qual dependemos, mais especificamente, desde o período pós-guerra. Mbembe defende que questões desta envergadura estão na origem da explicação sobre o ressurgimento atual do supremacismo branco.

Em segundo lugar, a questão abordada pelo filósofo consiste no caráter internacional do supremacismo branco. Assim, para que o racismo prospere em um país é necessário depender de subsídios cuja origem é difusa. Por exemplo, o Apartheid (África do Sul) não poderia ter sobrevivido sem o apoio dos sistemas racistas na Austrália, nos Estados Unidos da América, no Brasil; do fascismo em Portugal (especialmente, no caso de Angola). Isto leva a concluir que o supremacismo branco é um conluio internacional, e sendo assim, precisamos também encontrar formas internacionais de enfrentar este movimento, muito além das perspectivas nacionais. Precisamos desenvolver formas de internacionalismos que correspondem à época tecnológica na qual estamos vivendo etc.

¹⁹³ Palestra “Por um mundo sem fronteiras” apresentada por Achille Mbembe na Culturgest. Lisboa em 9 de outubro de 2018: acesso em: <https://www.culturgest.pt/pt/programacao/para-um-mundo-sem-fronteiras-achille-mbembe/>

Em terceiro lugar, Mbembe argumenta que precisamos recorrer às nossas tradições de luta. Pois, não somos os primeiros a serem confrontados com esta difícil questão. “Precisamos voltar àquelas memórias de luta, inclusive onde elas foram derrotadas. E, quando foram derrotadas, como conseguiram se levantar novamente?” Pois, fomos derrotados tantas vezes, mas sempre voltamos a nos reerguer. “O que nos permite a habilidade de continuar a reerguer, quando todos acharam que estávamos derrotados?” “Quais são os recursos?” “Onde estão os arquivos?” “Qual conteúdo do arquivo pode ser implantado na situação contemporânea?” “E, o que mais precisamos encontrar nos arquivos de outros povos, incluindo os arquivos daqueles contra quem lutamos e resistimos?”

Acreditamos que o pensamento de Mbembe sustenta argumentos inovadores pertinentes ao nosso caso, para pensarmos tanto as fronteiras culturais (2000), como também, uma nova acepção para o conceito de tradição (2016). Neste contexto, procuramos empreender um projeto de trabalho intelectual, cultural e artístico profundo, no qual precisamos beber de todas as fontes, muitas das quais já foram esquecidas, ou são omissas. As quais são parte de uma longa história. Contudo, onde vencemos, precisamos perceber como aconteceu. Assim, é necessário a recuperação e a partilha daquelas memórias. Achille Mbembe recorda-nos que uma das coisas mais deficitárias hoje em dia é a capacidade de compartilhar memórias, exercer a atividade de recordar em grupo, em comunidade, juntos. No entanto, alerta que, a menos que tenhamos um arcabouço conceitual bem definido, as nossas descobertas serão muito limitadas.

A prática da festa de Kola San Jon na diáspora cabo-verdiana em Lisboa, Portugal, se considerarmos as conjunturas anteriormente enunciadas, constitui um caso interessante para pensar como o uso político das práticas culturais cabo-verdianas por parte dos moradores do bairro de Cova da Moura (imigrantes originários de várias nacionalidades) constitui-se em uma tradição de luta. Uma resiliência na qual as formas da tradição e os artefatos, veiculados pelos detentores, desempenham um papel crucial para sobrevivência do grupo durante a sua trajetória de quase três décadas de sucesso e novas descobertas.

O mais importante, argumentamos que a prática do Kola San Jon sintetiza em si as principais lutas dos cabo-verdianos, bem como reafirma o caráter processual da sua identidade. Em primeiro lugar, na música e dança do Kola nos deparamos com os elementos característicos da percussão, bem como da corporalidade oeste africanas (AGAWU, 1987; ANKU, 1997). Em segundo lugar, a prática da festa é inerente à luta cíclica contra a estiagem e a fome, suportada pela fé. E, em terceiro lugar, a festa de Kola San Jon constrói e sustenta pontes em uma malha

de redes familiares, de compadrio etc., a qual conecta distâncias e períodos muito longos, efeitos da separação distante imposta pela condição migrante, com a resiliência dos laços afetivos.

Os estudos nos campos da história e da demografia do arquipélago de Cabo Verde, a partir da visão de vários autores, incluindo as abordagens recentes no campo da antropologia, assumem o caráter estrutural do fenômeno da emigração na realidade cabo-verdiana (CARREIRA, 1983; 1984; SAINT-MAURICE, 1997; GÓIS, 2008; CARLING & BATALHA 2008; AKESSON, CARLING & DROTBOHM, 2012). A afirmação de uma realidade permanente, de intensidade cíclica, dirigida a diferentes partes do mundo ininterruptamente. A dialética da emigração e do *terralongismo* - “O desespero de querer partir e ter de ficar ou ter de partir e querer ficar”, nas palavras do poeta Jorge Barbosa em *Arquipélago* (1935), alimenta, no plano emocional, uma identidade profundamente marcada pela terra natal e, no plano material, a possibilidade de sobrevivência e de viabilidade do arquipélago como espaço de ocupação humana (RIBEIRO, 2012, p. 61).

Por sua vez, quando nos situamos na realidade do bairro Alto da Cova da Moura, levando em consideração os diferentes momentos da sua trajetória histórica (Cap. 1 e 2) e os diferentes atores sociais envolvidos tanto nos momentos críticos de violência e de marginalização, bem como nos momentos de reconhecimento e celebração do lugar, das suas gentes e da sua cultura, concebemos a prática do Kola San Jon como uma *tradição de luta* – uma tradição da resiliência. A partir desta constatação, é necessário compreender de que modo os diferentes elementos e as diversas dimensões da prática performativa se inter-relacionam. Para isso, como sugerem Miguel e Sardo (2014, p. 66) é necessário perceber qual o lugar a música ocupa na prática performativa e como ela se define neste âmbito.

Na realidade, como devidamente enunciado na Introdução desta Tese, foi necessário adotar uma definição mais abrangente do conceito de música. Uma que abarcasse desde a construção e uso de instrumentos que produzem sons, o uso do corpo para produzir e acompanhar sons, a emoção que acompanha a produção, bem como, a apreciação e a participação em uma performance, além dos próprios sons, após a sua produção, a intenção como realização, a emoção e o valor, e finalmente, estrutura e forma (SEEGGER, 2015, p. 16). Neste sentido, a *toca* dos tambores como uma atividade criativa, ao integrar a construção de mundo não só dos tamboreiros, implica na realização de um trajeto através do qual se dá a construção de processos, formas e ideias sociais, espaciais e individuais.

A configuração do bairro é celebrada no traçado do trajeto anual pelas ruas e travessas de Cova da Moura, desde 1991, e na homenagem prestada na pracinha Eduardo Pontes situada no cruzamento das ruas Teófilo Braga e Bernardino Machado, bem em frente à 63ª Esquadra da PSP, em Damaia, desde 2016. Através da recriação sônica da história, trajetórias e dos valores da sociabilidade, durante a qual celebra-se um espírito festivo e eufórico, os integrantes do grupo, os moradores do bairro e os participantes de um modo geral se fundem em uma moldura humana dançando ao ritmo instigante dos tambores, apitos e interjeições (*Oh sébe! Oh q' sabe!*). Esta euforia caracteriza o público, o coletivo, enquanto o silêncio preconiza a marca das emoções mais fortes, como por exemplo, nos momentos de luto (SEEGGER, 2015, citado em LOPES, 2017, p. 17). Vale assinalar que, em virtude do prestígio social que alguns moradores detêm, em alguns funerais assiste-se ao choro do batuko Finka Pé e à *toca* de tambores no momento do enterro ¹⁹⁴.

Uma variedade de eventos culturais está diretamente associada ao bairro. Em uma base semanal acontecem as noites cabo-verdianas, quando se tocam as mornas, coladeiras e o ritmo antilhano *zouk*, nos restaurantes onde se dança, come-se e bebe-se, até de madrugada. Existe também nesta mesma base o *badju di gaita*, adaptado ao *kotxi pó* eletronicamente programado (MIDI) nos bares e restaurantes *badius* onde se dança essencialmente funaná. Esporadicamente celebram-se batizados, crismas ou casamentos. Durante estes eventos, os familiares chegam de outros bairros, cidades ou países.

Em outra instância existem os eventos que acontecem dentro do calendário de atividades anual da ACMJ. Alguns deles não são de caráter permanente, pois respondem às necessidades e ou expectativas que acontecem no dia-a-dia. Cito o exemplo do ensaio para a Tertúlia da Morna realizada por Jon Luz em 2017, com a participação de uma variedade de artistas e tocadores. Da realização de uma serenata com os tocadores locais e com o apoio dos integrantes do grupo de Kola San Jon, em julho de 2018. Neste mesmo âmbito, acontecem oficinas e cursos compreendendo diversas áreas de atividades profissionais, de empreendedorismo, carreira artística, desporto, educação e cultura. Sobretudo, em julho, acontece o Festival Kova M, antes mencionado neste trabalho, quando acontece uma semana programada com eventos acadêmicos, artísticos e culturais, seguida de um festival de música no final de semana

¹⁹⁴ Durante o trabalho de campo no bairro tive a honra de assistir a um funeral e participar em uma *toca* de tambores com este perfil, no sepultamento da D. Ernestina. Uma das moradoras símbolo do bairro, sepultada na tarde do sábado 17 de novembro de 2018 no Cemitério da Amadora.

subsequente. Estas características conferem ao bairro uma vida cultural e um movimento intenso de pessoas nas ruas.

No que tange ao Kola San Jon de Cova da Moura, as performances musicais (a música dos tamboreiros) ocorrem de acordo com momentos específicos. A forma de vestir tanto para os tamboreiros, como para as coladeiras segue um *design* previamente estipulado no seio do grupo: os homens de calças escuras e camisas claras usam o chapéu azul com o logotipo do Moinho. Alguns dos tamboreiros trajam camisetas brancas ou azuis, com o mesmo logotipo. As mulheres usam *collants* e saias azul marinho acima do joelho. Também usam blusas brancas com o logotipo do Moinho. A comandante e os marinheiros, quem carregam os navios, usam farda da marinha, com o quepe branco na cabeça e, às vezes, com o apito.

Os corpos das coladeiras são componentes que se engajam na dança do Kola de modo arrebatador. Este aspecto manifesta-se mesmo na maneira ávida como se acorre à dança – como quem tem sede quando se depara com água fresca, ou quem tem fome ao encontrar um manjar – no uso da resistência corporal para a toca de tambores, bem como, nos ornamentos como os rosários, os cachimbos e a aguardente, os lenços amarrados a cabeça à moda santantonense, as sandálias artesanais de couro de vaca (símbolo de “burguesia” em uma época que toda a gente andava descalça), os quais enfatizam a contextualização do ritual com foco em um período histórico passado. Os ornamentos aparelham corpos socializados que exprimem aspectos fundamentais do comportamento adequado para tamboreiros, coladeiras e outros participantes. Por exemplo, o conceito de pessoa que normalmente norteia os tamboreiros está comprometido com uma rede de responsabilidades através da qual o indivíduo expressa sua masculinidade: o perfil de pai de família; o operário humilde e trabalhador; o agricultor com o orgulho camponês; etc.

As coladeiras, por sua vez, através de um aspecto essencial da corporalidade e que, em grande parte depende da música, geram e transmitem símbolos nas ações e movimentos. Os mesmos movimentos que “assustaram” os portugueses ao avistarem os africanos desnudos – reação semelhante àquela de Pero Vaz de Caminha quando deparou com os nativos no Brasil – mas ficaram especialmente indignados com o movimento desses corpos quando estimulados pela música. “Do seu ponto de vista a mímica dançada era excessivamente insinuante e lasciva, os movimentos imorais e condenáveis” (PINTO, 2002, p. 232).

Na nossa abordagem, valorizamos o papel interpretativo dos participantes, como atores pensantes e priorizamos as visões da vida social como o resultado de negociações, práticas,

produção e “estruturação”, nas perspectivas de Ortner (1984); Bourdieu (1977); Giddens (1979), em detrimento de uma perspectiva que coadune com a rigidez da vida social. Nesta dimensão, segundo Anthony Seeger (2015), os códigos existem a partir da sua (re)criação, de alguma maneira, durante a performance. Estes aspectos estão presentes tanto nos detalhes da vida cotidiana, quanto no ritual. Durante o trajeto do Kola San Jon, os participantes procuram recriar, a seu modo, através do dispositivo da memória, uma determinada sociedade. Deste modo, a redefinição das relações espaciais e temporais, o estabelecimento e restabelecimento de relações sociais, a formação do corpo e a manifestação de personagens sociais em contínua formação estão associadas à prática performativa do Kola San Jon (LOPES, 2017, p. 18).

Todavia, o sujeito que antes havia experimentado uma separação, o qual acarreta uma perda familiar do “sentir-se em casa”, a tal ponto que (o indivíduo) se converte em “um estrangeiro de si mesmo”, a partir de uma nova forma de conceituar a tradição opta por experimentar constantemente o *ser-perante-ele-mesmo* (MBEMBE, 2016, p. 152). Neste contexto, argumentamos que esta comunidade de imigrantes em Portugal, cuja alteridade constituída por outrem não reconhece (cf. HORTA, 2000), se mobiliza durante o Kola San Jon, através de um dispositivo identitário (cultura cabo-verdiana), e escolhem fazer parte do espetáculo, em uma arena onde se encontram outros atores sociais, não mais como figurantes da exclusão e marginalidade, mas sim, como agentes combatendo as formas singulares de sujeição caracterizada pela falsificação da sua história por outros; bem como a imposição do estado de empobrecimento ontológico e a expropriação material – elementos singulares da experiência negra (*ibid.*).

Durante a palestra realizada pelo Achille Mbembe em Lisboa no ano de 2018, houve um momento aberto às perguntas e eventual debate. Foi neste momento que aproveitei a oportunidade para colocar uma questão. A questão foi construída com o intuito de compreender a visão, da fragmentação do futuro, possibilitada pela globalização, na ótica de Mbembe. Portanto, indagava quais as possibilidades de construção de pontes, através do reconhecimento das estratégias de sobrevivência adotadas pelos grupos minorizados. Apontava como exemplo as lutas do Kola San Jon de Cova da Moura em Portugal em torno do Patrimônio Cultural Imaterial e a salvaguarda do bairro, bem como, vitórias alcançadas em defesa da cultura praticada por vários grupos quilombolas no Brasil, ao abrigo da lei n.º 10.639.

Mbembe alerta que se colocar no lugar do grupo minorizado é uma posição de vulnerabilidade que precisa ser levado em conta:

Ser minoria, em qualquer sociedade, é ocupar uma posição de vulnerabilidade. Quando se está nesta posição, tudo o que se tem pode ser tomado muito facilmente. Tudo o que você estiver tentando construir, pode ser facilmente destruído. Por conseguinte, o indivíduo ou o grupo precisa estar sempre preparado para recomeçar. A vida política e cultural que se vive em um ambiente minoritário é uma vida que precisa nos preparar para realmente ter disposição e querer começar de novo. Estar, constantemente, pronto para reconstruir com a consciência de que as vitórias, quando acontecem, são sempre marginais. O que importa realmente é sustentar e garantir aqueles ganhos marginais e assegurá-los como base para alcançar novas vitórias. Minoria significa que a sua face, e afirmo literalmente, a sua cara está sempre suscetível a não ser vista, não ser reconhecida. Exige um grande esforço por parte da maioria da sociedade enxergar, na tua face, a sua própria face. Eles sempre enxergam, na tua face, a face de outra pessoa. Uma face da qual não temos certeza da sua origem. Assim, por garantia, somos obrigados a nos sujeitar ao uso de uma série de dispositivos de verificação. Com relação à sua questão sobre como sair desta condição de minoria. Aqui defendo que depende das situações históricas que se está vivendo. O projeto de Fanon era sobre a indiferença para diferença, ou seja, um ser humano entre muitos que quer ser tratado da forma como se tratam os outros, por direito. Isto, na realidade é revolucionário. Diferença, até onde sei, é um momento dialético em prol de algo mais abrangente. Defendo que o que precisamos neste momento é de uma noção de comunalidade (...). Atualmente, o problema é que a diferença na identidade tem sido usada para construir as condições de autopromoção. Neste sentido, a diferença na identidade foi percebida pelo credo neoliberal, como forma de despolitizar os grupos. Impossibilitar a concretização de coalizões, enquanto entretém o tipo de narcisismo sem o qual não teria qualquer atração na atual vida cultural contemporânea. Na atual situação em que vivemos, precisamos replantar a crítica da política da identidade e da diferença, em um cenário no qual, as forças conservadoras são as mais versadas no seu uso. Portanto, outras formas de mobilização que permitem coalizões precisam ser engendradas. A política da identidade não é mais tão progressiva como costumava ser durante o último quarto do século anterior. Houve uma virada massiva e precisamos inventar outros modos de mobilização (coming together/juntá mōn) que permitem-nos encontrar espaço neste mundo que se tornou inextricavelmente conectado (MBEMBE, 2018).

Os argumentos defendidos na longa citação acima confirmam a cautela de um pensador ciente das tendências dominantes no seio do capitalismo racial contemporâneo. Principalmente, quando este se dispõe aos discursos e práticas políticas dominantes que preconizam a reestruturação das capacidades estatais institucionais e, enquanto constroem o discurso dos estados como “maus negócios”, pregam a sua redução. Ao mesmo tempo em que a crescente centralização (o fortalecimento do executivo) desmente uma das falsas ilusões atuais da democracia: a noção de que o mais local é de alguma forma mais participativo (GILMORE, 2018, p. 71).

De fato, podemos perceber a posição de Mbembe com relação a questão da vulnerabilidade social a que está sujeito aquela ou aquele que se auto identifica integrante de um grupo “étnico” minorizado. A questão da precariedade do lugar e da provisoriade da liberdade e garantia de direitos básicos (GILMORE, 2018), bem como a resiliência cultural são características que se confundem com a própria formação da nação cabo-verdiana. Nos referimos ao termo resiliência na acepção mesmo daqueles que voltam à sua forma familiar, depois de terem sofrido deformação ou choque. Como por exemplo as inúmeras crises de inanição e mortandade que afligiram as ilhas por séculos, as torrencialidades pontuais, bem como, os ciclos

de imigração e emigração. É evidente que não estamos afirmando que estas características resumem a identidade cabo-verdiana, muito pelo contrário. Defendemos que, mesmo quando se faz menção às crises de fome enfrentadas pela população cabo-verdiana de todas as ilhas cujas trajetórias sustentam as suas particularidades, persiste um grande silenciamento, consciente ou não, no que diz respeito a esta vertente da história colonial.

Entretanto, com relação ao Kola San Jon, argumentamos que a festividade transmite, através da sua energia e alegria, uma visão que não condiz somente com a imagem que evoca a dor do colonizado, do negro, mas faz aceder às memórias de luta do santantonense, do povo cabo-verdiano, da aventura da emigração e do regresso. Eventualmente, o advento da possibilidade, e a concretização, da emigração em uma escala mais abrangente a partir do final do séc. XIX veio a integrar e influenciar uma trajetória que já estava em andamento. Aquela do êxodo rural que marca, e hoje cada vez mais profundamente, a evasão dos habitantes de uma variedade de aldeias nas regiões interiores da ilha de Santo Antão (bem como em outras ilhas) e o consequente crescimento da Vila dos Carvoeiros, para Vila do Porto Novo e mais recentemente, cidade do Porto Novo, a qual conta atualmente com uma dezena de milhares de habitantes e recebe este número aproximadamente, durante o ciclo festivo de Colá Son Jon.

É importante compreendermos como se dá a construção do “lugar” nos casos aqui abordados. Em acordo com Ruthie Gilmore (2018) consideramos o conceito de “infraestrutura do sentimento” para pensar as condições de possibilidade das geografias abolicionistas que concebem a liberdade como “um lugar provisório ou imperativamente construído pelas próprias pessoas, com os recursos de que dispõe” (p. 57). O lugar na dimensão corporal, individual: “o corpo é um lugar”. O lugar da família e o nosso lugar na família, a natureza e a sustentabilidade das relações. O lugar da associação na vida dos seus membros, dos membros do grupo de Kola San Jon, do Finka Pé etc. e moradores do bairro. Bem como, o lugar que estes ocupam, ou deixam de ocupar, na associação. Finalmente, o lugar da festa de Kola San Jon, bem como do batuko na vida do bairro, da associação e das pessoas que habitam, que visitam, enfim, mantém relações com o bairro.

Quando mencionamos a construção do lugar, nos referimos tanto a história da formação da cidade do Porto Novo em Cabo Verde, quanto a história de formação do bairro de Cova da Moura (caps. 1 e 2). Argumentamos que estes lugares, nunca como fixos ou meros pontos de chegada, antes são lugares de passagem, revestidos pelo caráter da transitoriedade: um nexo de relação, história e identidade; ou um nexo aleatório de trajetórias diversas que se cruzam entre si (AUGÉ, 1992; MASSEY, 2006 citados em JORGE & CAROLINO, 2019, p. 20).

Construídos através das relações estabelecidas entre *root* e *route*, a partir de uma relação dialógica entre o querer ficar e ter de partir (*si ka badu ka ta biradu*). Sobretudo, nos referimos à “tomada de decisão” como em uma demanda que nos compele a produzir atos de liberdade cognitivos ou afetivos definidos como “motivos” (CHUKWUDI EZE, 2008, p. 84).

Em Cova da Moura, o Kola San Jon representa muito mais do que um simples resgate da memória dos imigrantes cabo-verdianos, os quais optaram por realizar a festa pela primeira vez no final da década de 1980 e posteriormente em 1991, no seio da ACMJ. Portanto, quando Gualdina Valério (Dina), um dos elementos da Direção do ACMJ na época, moradora do bairro e natural de Santo Antão propôs à associação a organização e realização da festa, algo de muito significativo aconteceu. Ela indicou o seu primo o Sr. Martinho como um “conhecedor” do Kola, para explicar à Lieve, ao Eduardo e aos outros moradores do bairro interessados, o funcionamento e o significado de toda a festa, provavelmente através das lembranças das experiências vividas durante as festividades antes da emigração (MIGUEL, 2010, p. 30; QUEIROZ, 2019, p. 162).

Outros moradores, os quais haviam já realizado a festa no bairro anteriormente, participaram da mobilização dos sócios e moradores e colaboraram (principalmente com a feitura dos tambores) com a realização da festa do Kola em Cova da Moura. Entre estes participantes se encontravam Lella do Rosário e o seu irmão Domingos (já falecido), ambos tamboreiros de mão cheia. Também participaram as suas famílias: esposas, filhas, filhos, sobrinhos e sobrinhas, como é o exemplo até hoje com os membros da família Rosário. A família Duarte Rodrigues também participa. A Bibía, quem geralmente carrega o ramo mais copioso do cortejo é integrante antiga do grupo de Kola e atual membro da direção da ACMJ. Ela, em várias ocasiões, contou sobre um tambor que seu falecido pai trouxe de Cabo Verde, quando realizou uma viagem à terrinha, naquele tempo.

A realização das festas de Kola, como atesta a Lieve em entrevista, dependia de uma campanha que alcançasse o bairro como um todo. Neste sentido, mobilizaram os funcionários, voluntários, estagiários e outras pessoas ligadas ao Moinho, no intuito de falar com a população e explicar os planos para a realização das festividades de Kola San Jon no bairro:

Fomos procurando os sócios e moradores que podiam colaborar. Dina lembrou-se de um primo que sabia fazer o barco (...) foi indicando outros sócios e vizinhos que conheciam bem as tradições da festa. As estagiárias do Serviço Social (Elvira e Isabel) foram contactando as pessoas e pouco a pouco foi-se preparando a Festa. Elas aperceberam-se dos muitos requisitos, muitas cerimônias e regras da festa do Kola San Jon. Foi também a descoberta de muitas capacidades desconhecidas: vários sócios e moradores conheciam tudo sobre a feitura de um tambor, sabiam

todos os pormenores sobre a preparação e qualidades das peles para os confeccionar. (Doc. ACMJ, 1996 citado em QUEIROZ, 2019, p. 163).

Lieve Meersschaert confessa que nem ela, nem o companheiro Eduardo faziam a mínima ideia do que afinal se tratavam as festas de São João realizadas em Cabo Verde tradicionalmente. Entretanto, através do contato da Dina, dos seus familiares e outras pessoas, houve a mobilização e aí a Dina lembrou-se do Sr. Martinho. Para Lieve, Sr. Martinho é um poeta – e reitera – na grandeza mesmo do sentido do poeta:

Foi o Sr. Martinho que insistiu na ideia de um trajeto pelo bairro. Ele ia ditando as ideias, e dizia: “Tens que escrever”. E eu ia registrando todas as informações sobre como é que devia-se fazer o percurso. Eu, as vezes questionava, é claro, pois era a primeira vez que fazíamos aquilo, e ele dizia: “Temos que ir por aqui. Temos que parar naquele ponto. O acesso à rua tal deve ser feito de tal maneira” etc. “Acolá (em um local específico), as bandeiras devem ser trocadas”. Tudo aquilo me impressionava imenso, naquela altura. Confesso que não entendia bem, mas percebia que ele estava recriando as coisas da sua memória, com o consentimento dos demais envolvidos, e era como se estivesse costurando uma história. Aquele primeiro percurso que a gente fez foi uma experiência marcante e muito bonita para todas e todos que puderam fazer parte das festas (Lieve, em entrevista, Lisboa, fevereiro de 2019).

Lieve recorda que naquela época as coisas eram muito difíceis para os imigrantes em Portugal, especialmente para os de origem africana. No âmbito do trabalho, na indústria de construção civil não existiam medidas, nem seguros para o caso de acidentes de trabalho. Muitos imigrantes perderam a vida, ou ficaram invalidados devido à banalização que era tratada a questão dos acidentes de trabalho, ou melhor dizendo, a questão não era de todo tratada. Para enfrentar a situação, a ACMJ tentou estabelecer um acordo com o Sindicato dos Pedreiros de Amadora, mas este também não aceitou considerar as questões dos operários migrantes. Havia o sindicato das Empregadas Domésticas, o qual veio posteriormente a ser dissolvido, cuja relação estabelecida com a ACMJ não era problemática. Eram as únicas maneiras de chamar atenção para o caso impressionante de casos fatais ocorridos com a população imigrante, com relação aos acidentes de trabalho, no âmbito da indústria da construção civil mais especificamente, defende a Lieve.

Ana Paula Beja Horta (2000, p. 185) confirma que no início dos anos 1990 as representações da mídia sobre os bairros de imigrantes autoconstruídos eram segregativas e marginalizantes. A autora cita vários jornais nacionais cujas ideias sobre a criminalidade e imigração estavam bastante confusas no âmbito do discurso público. Cova da Moura era retratada como uma comunidade *rogue*, cujos supostos “códigos culturais” tinham afinidade com o mundo da criminalidade. Nas estações de televisão, durante os noticiários, o discurso etnicamente marcado acontecia livremente, e as comunidades imigrantes estavam sempre relacionadas com algo ilícito.

O mesmo discurso reprovável era também defendido por vários agentes da PSP, cujos depoimentos registrados são perversos e racistas. Elementos discursivos e comportamentais inaceitáveis no *curriculum* de “um agente representante da lei”. Kesha Fikes (2009) também nos fala das decepções sofridas pelos imigrantes cabo-verdianos desde a época do colonialismo. Como os operários viviam em casernas nos canteiros de obras e as mulheres trabalhavam em “casas de família”. A antropóloga ainda argumenta sobre “as vendedeiras de peixe”, tradicionalmente conhecidas em Portugal como “varinas”, ofício que acabou sendo apropriado por várias mulheres imigrantes de origem cabo-verdiana. A autora descreve episódios de perseguição e agressão policial contra estas comerciantes, as quais, na literatura antropológica sobre Cabo Verde, são chamadas de *rabidantes* (cf. GRASSI, 2003; 2006).

Na realidade desde cedo, a percepção do bairro por parte das instituições locais e a população em geral levou a uma situação histórica de segregação e pobreza. Neste sentido, começou um jogo de gato e rato no qual o governo municipal reconhece, desde as origens do bairro (quando a população então, não passava de algumas centenas de pessoas), a necessidade de intervir no melhoramento das condições de vida daquela população, contudo a insuficiência de recursos para cumprir estas carências é quase sempre a principal desculpa (*scapegoat*). Existe um discurso vincado que joga a culpa nos meios de administração falidos da sociedade, na existência de uma legislação fragmentada (*piecemeal*) e na natureza das carências que transcendem as capacidades de resposta dos municípios (HORTA, 2000, p. 211).

Para além de todas as insuficiências reportadas em várias dimensões com relação à relação precária dos imigrantes de origem africana em Portugal desde os anos 1960, com um agravamento acentuado a partir dos anos 1980, vale mencionar que, na verdade, a legislação sobre habitação social excluía terminantemente os estrangeiros, razão porque nos anos 1990 o *Projeto das Minorias* formula quatro grandes propostas: a reformulação da legislação sobre habitação; a reestruturação dos programas de realojamento com vistas a impedir “a formação de guetos devido à alta concentração de minorias étnicas”; a construção de infra estruturas sociais e desportivas nos novos projetos de realojamento e a implementação de programas para patrocinar os projetos de construção; a construção de cooperativas da habitação; e a promoção da acessibilidade da habitação social para as populações imigrantes. E com relação à situação laboral dos imigrantes, somente em meados da década de 1990 propôs-se a revogação da legislação trabalhista discriminatória e a promoção de treinamento profissional que valoriza a igualdade de oportunidades e acessibilidade ao mercado profissional (HORTA, 2000, p. 123).

A construção de um discurso contra hegemônico era cada vez mais urgente em uma sociedade onde se banalizavam as representações racistas destes grupos populacionais, bem como dos indivíduos de cor negra e/ou caracteristicamente afrodescendentes. Os anos 1990, foram conhecidos como a década cuja emergência de um campo social marcado pelo binômio multiculturalismo/racismo, mobilizou uma seara de artistas, pensadores e escritores ocidentalizados, os quais medeiam o comércio de mercadorias culturais do capitalismo mundial na periferia (APPIAH, 1997 citado em ALMEIDA, 2000, p. 233).

Bruno Latour (1994) já nos alertava que o reconhecimento da comum humanidade das “raças” não só reforçou a separação natureza/cultura, característica inerente ao projeto da modernidade, como desviou a atenção do hibridismo para o campo da miscigenação e mestiçagem – da mistura “racial” e da mistura cultural (ALMEIDA, 2000, p. 185). De acordo com Almeida, os discursos sobre miscigenação e mestiçagem demonstraram um pendor ideológico para o mascaramento de relações de poder desigual e de dominação. Servem também como elementos centrais de narrativas nacionais, imperiais e coloniais, por ex.: o caso brasileiro é paradigmático. Entretanto, o caso português, aquele que aqui nos interessa, apresenta-se bastante complexo (*ibid.*).

Todavia, como analisamos no capítulo III, a “construção do Brasil” faz parte de uma narrativa alardeada como o exemplo acabado do suposto pendor humanista e miscigenador da expansão portuguesa. Este mesmo construto serviu posteriormente para impor um discurso de legitimação do colonialismo tardio em África e para construir a mirabolante auto representação dos portugueses como não racistas. Como sabemos a “nação portuguesa” é raramente construída discursivamente como miscigenada. Quando admite a miscigenação, esta é resultado da fusão dos lusitanos, romanos e germânicos, sendo a presença moura, negra e muçulmana forçadamente apagada ou, no máximo, tratada como invasora. Com relação ao mundo colonial, a ênfase é colocada naquilo que os portugueses deram aos outros – uma dádiva do seu “sangue” e cultura – e não tanto no que receberam (*ibidem*).

No início do milénio, Almeida já alertava sobre a retórica colocada no hibridismo então – ligada à globalização, transnacionalidade e diásporas pós-coloniais – aliada à retórica do multiculturalismo. Segundo ele a perspectiva chocava com a realidade do regresso da “raça” sob a capa do fundamentalismo cultural, das políticas de nacionalidade e cidadania, e das políticas de auto representação de que as comemorações dos “Descobrimentos”, a construção da lusofonia e até as exposições internacionais se apresentavam como concretizações ambíguas (ALMEIDA, 2000, p. 185).

Ainda em 1961, sob o desígnio do “multirracismo”, Adriano Moreira (citado por AMEIDA, 2000) pretendia deixar claro à comunidade das nações a decisão nacional (portuguesa) de continuar a política de integração multirracial, e adiantava, que este era a única opção para a manutenção da paz e “civilização” na África Negra. No geral este argumento se resume a salvaguarda do respeito a cada “etnia”: “[às] culturas” (e “raças”) diferentes, direitos diferentes, por respeito, pela sua identidade”. Como podemos ver este “multiculturalismo de direita” permanece até a atualidade em vários setores, enquanto o “multiculturalismo de esquerda” precisa de um trabalho crítico acrescentado, para não padecer do mesmo problema. E tal só é possível negando o essencialismo cultural. É dessa atitude que pode emergir um hibridismo propositivo e criador (*ibid.*, p. 196).

Nos referimos, portanto, à construção de um terceiro espaço – híbrido (BHABHA, 1990). Não como uma identidade que procura se legitimar constituindo-se como uma singularidade histórica, mas um lócus onde a diversidade é considerada inerente ao próprio exercício da razão: no *ato* de pensar (CHUKWUDI EZE, 2008, p. 2). A festa de Kola San Jon pode ser interpretada como uma arena onde todas estas questões podem ser confrontadas, nomeadamente as questões de raça, gênero e classe e, adicionalmente, um propósito para a compreensão das condições que geram estes e outros conflitos nas sociedades atuais.

Com relação à trajetória histórica do grupo de Kola San Jon de Cova da Moura durante este período de quase três décadas ¹⁹⁵, podemos afirmar que muitos obstáculos foram contornados, pontes foram construídas, sempre através do esforço coletivo dos participantes do grupo e do apoio da associação, principalmente na construção de relações duradouras com instituições de ensino superior, nomeadamente a Faculdade de Arquitetura da Universidade de Lisboa e o Instituto de Etnomusicologia da Universidade de Aveiro, onde atualmente a Lieve participa como membro do Conselho Geral ¹⁹⁶.

De acordo com Ana Flávia, durante a reunião do grupo de Kola realizada no domingo dia 13 de janeiro de 2019, o fato da Lieve ser convidada e aceitar fazer parte do Conselho Geral da Universidade de Aveiro demonstra o reconhecimento do trabalho feito em Cova da Moura

¹⁹⁵ A completar em 2021, quando pretendem realizar novamente uma viagem a Cabo Verde, com especial atenção à realização das festas na ilha de São Nicolau.

¹⁹⁶ De acordo com Ana Flávia Miguel, as pessoas que fazem parte do Conselho Geral da Universidade de Aveiro, para além do corpo de académicos e pesquisadores, pertencem à classe política ou tiveram carreiras destacadas. O conselho delibera e decide sobre as questões de gestão e administração e o reitor executa. Segundo a etnomusicóloga, exige-se certo prestígio para integrar o conselho.

(referindo-se desde o primeiro contato entre a ACMJ e a UA intermediado pelo etnomusicólogo Jorge Castro Ribeiro em 1999) com relação aos grupos de cultura tradicional, batuko e Kola San Jon e do bairro no geral. Anteriormente em 2005 a Lieve foi condecorada pela Presidência da República de Portugal com a “Ordem de Mérito”, e no mesmo, recebeu o prêmio “Mulher Ativa” da EDIMPRESA, um prêmio que consagra anualmente mulheres que se distinguem pelo seu contributo em prol da sociedade portuguesa ou dos povos de língua portuguesa no âmbito da investigação, da ciência, dos negócios, das artes ou, como neste caso, na área social. Lieve doou o prêmio de 35.000 euros à ACMJ, a qual adquiriu um imóvel onde instalou a Biblioteca Ramos Rosa e o Centro Tomkiewicz, inaugurados em 2006 (QUEIROZ, 2019, p. 121).

Lieve Meersschaert trabalhou diretamente com os corpos gerentes da ACMJ até 2015. Ela ainda confessa que aquele ano particularmente foi muito difícil, devido ao acontecimento de várias tragédias na vida pessoal e no âmbito da associação. Naquele ano, no dia 20 de janeiro – mesmo dia do aniversário do assassinato de Amílcar Cabral – falecia o Sr. Eduardo Pontes, marido da Lieve e companheiro nas jornadas de luta que resultaram na criação, junto com o grupo de moradoras e moradores do bairro, da ACMJ e na defesa dos direitos da população de Cova da Moura. Naquele mesmo ano, na manhã do dia 5 de fevereiro a PSP faria uma investida violenta nas premissas da ACMJ agredindo e detendo um jovem e ferindo duas moradoras que se encontravam nas suas moradias com tiros de borracha disparados por um agente da PSP. Os últimos anos foram marcados por uma polémica que tem levado Cova da Moura com grande destaque aos meios de comunicação social. O assunto se refere a um comprovado ato de violência policial contra seis jovens da Cova da Moura (dois dos quais pertencentes à ACMJ), ocorrido no dia 5 de fevereiro de 2015 na esquadra de Alfragide após o uso exacerbado da violência por agentes da PSP ao prenderem um jovem nas premissas do estúdio de gravação da associação, durante uma suposta operação de rotina no bairro.

Em julho de 2017, o Ministério Público decidiu, caracterizando assim o ineditismo de um caso em Portugal, ao acusar dezoito agentes da PSP dos crimes de sequestro, tortura, injúria e ofensa à integridade física qualificada, agravados pelo ódio e discriminação racial contra os referidos jovens da Cova da Moura. Apesar da importância histórica de um julgamento desta natureza, o assunto recebeu um destaque moderado na comunicação social. Contudo, tanto no bairro de Cova da Moura, como no âmbito do ativismo antirracista, nas publicações nos *blogs*, revistas digitais como www.buala.com, o processo foi escrutinado no âmbito público. Por sua vez, o Moinho da Juventude se move a favor dos ideais e das lutas que vem travando desde a

sua criação, se vê particularmente envolvido neste caso, por estarem também envolvidos alguns funcionários, incluindo o atual presidente da comissão diretiva da ACMJ, Flávio Almada.

No passado dia 19 de maio de 2019, o caso que ficou conhecido na mídia portuguesa e europeia como “Caso Alfragide” teve um desfecho. Em uma decisão inédita, como anuncia a matéria assinada pela jornalista Joana Gorjão Henriques no jornal português *O Público* de 20 de maio de 2019,

O Tribunal de Sintra condenou ontem oito de dezessete agentes da PSP da Esquadra de Alfragide a penas de prisão por agressão e sequestro de seis jovens da Cova da Moura. É inédito que tantos agentes das forças de segurança em Portugal tenham sido condenados no mesmo julgamento, por agressão. A nenhum foi dada como alternativa à pena suspensa o pagamento de multa. Um polícia foi mesmo condenado a pena de prisão efetiva de um ano e seis meses por ter antecedentes criminais pela prática do mesmo crime. Os restantes sete foram condenados a penas suspensas. Os agentes foram ainda condenados a pagar indemnizações a seis jovens da Cova da Moura que chegam quase aos 70 mil euros: só o chefe Luís Anunciação terá que pagar 50 mil euros no total, 10 mil euros a cada um de cinco dos seis ofendidos (JORNAL O PÚBLICO, 20 de maio de 2019).

As atitudes por parte das instituições locais e da sociedade de entorno ao bairro apresentam um histórico de estigmatização e segregação (cf. HORTA, 2000). Como confidenciou-me Niche Delgado: “toda a gente usava o saco nos pés”, ao referir-se à iminente proibição do aluno de aceder a sala de aula por estar com lama nos sapatos. Niche tem uma meia-irmã, Augusta. De acordo com Niche, a augusta é uma intelectual. Desde pequena gostou de livros e está envolvida com o nascimento da primeira biblioteca o Ninho dos Jovens, a qual ficava situada na rua São Tomé, na década de 1980. Lieve também falou da Augusta, como ela vivia indo na casa dela e do Eduardo à procura de livros: “ela devorava os livros, sempre queria mais”. Lieve recorda que no início havia cursos de alfabetização, e que a recém-premiada na 3ª edição da Gala de Mérito Mulheres Empreendedoras da Europa & África (fev. 2019), a *chef* Maria Patriarca, proprietária do restaurante “O Coqueiro” situado em Cova da Moura, foi uma das alunas matriculadas no curso de alfabetização durante a segunda metade da década de 1980. Quando do episódio do despejo da sede na rua São Tomé, Patriarca e o marido doaram uma dezena de cadeiras para a realização das aulas nas novas instalações que seriam construídas em *junta mōn* com os amigos de Lieve vindos da Bélgica (cf. HORTA, 2000).

Lieve conta sobre uma ocasião em que foram a uma reunião de professores dos cursos de alfabetização na Amadora. As professoras que a acompanharam foram a Alice e a Augusta, cabo-verdianas naturais de São Vicente; esta última, também era a secretária do Moinho; e mais alguém que ela não se recorda. O curso de alfabetização no bairro existiu por alguns anos sem regulamentação. Quer dizer, que as pessoas aprendiam a ler e a escrever, mas não recebiam um certificado. Para contornar este dilema, a ACMJ contactou o Ministério da Educação no intuito

de regularizar o curso de alfabetização que era ministrado pela associação. Na ocasião, foram orientados a comparecer em uma reunião na Amadora. Lieve recorda que assim que entraram na sala, havia umas quinze pessoas na maioria mulheres, ao notarem que a Augusta estava grávida, a reação foi bastante incômoda, pois elas (as professoras portuguesas), não se acaanhavam a manifestar a sua hostilidade nos comentários e comportamentos. Lieve confessa que o momento foi constrangedor e vergonhoso.

Como se não fosse suficiente, após a reunião, no caminho da estação de comboio, um grupo de rapazes que se aparentavam embriagados, começaram a gritar para a Alice e a Augusta: “Vão para a vossa terra, pretas de merda!” A psicóloga aposentada recorda que viveu emoções muito fortes naquele tempo, pois cenas daquele tipo eram bastante comuns. Em Fikes (2009), há um relato de um afrodescendente que afirma ter sido ameaçado por um policial que afirmava ter sido combatente e que costumava castrar os pretos. Durante os depoimentos dos jovens agredidos pela polícia na esquadra de Alfragide em 2015, também foram relatadas ameaças com este mesmo perfil e carga psicológica: “nós vamos é esterilizar vocês todos”; “vamos matar todos os pretos neste país”.

Em suma, a partir destes depoimentos, como também, das leituras (ALMEIDA, 2000; 2005; HORTA, 2000; FIKES, 2009; MONTEIRO, 2015) e das conversas engajadas no campo de pesquisas sobre este tema, acreditamos existirem duas vertentes dominantes de categorização dos imigrantes africanos em Portugal que denunciam resíduos de ideologias de classificação colonialistas no imaginário popular. Nos referimos ao fato de o imigrante africano, independentemente da sua nacionalidade, ser chamado genericamente de “preto”, de forma pejorativa. Nesta forma de categorização das pessoas negras, geralmente estão implícitas outras “qualidades ambivalentes” que supostamente pertenceriam somente aos negros: a sua corporalidade, a sua cultura, a sua herança (ALMEIDA, 2005, p. 45). Falamos de um processo no qual o negro é construído como “colonizado-lá-longe”, como aquele que não existe a não ser como diluição de si mesmo, por ex.: em “crioulo”, “kriól”, “cabo-verdiano” ou “(afro)brasileiro” (*ibid.*).

A outra vertente dominante de categorização é a tendência em visualizar a comunidade de imigrantes africanos em Portugal como essencialmente de maioria cabo-verdiana, alimentando as construções discursivas “insulares” como aquela em que Góis (2009 citado em QUEIROZ, 2019, p. 134) define a área metropolitana de Lisboa como “a maior das ilhas no exterior e onde Cabo Verde é mais espelhado. Por vezes, onde [sic] Cabo Verde é mais parecido com o *original*” (itálicos meus). Ao nosso ver, além de conter um ranço colonialista, esta visão

contribui em grande parte para a normalização dos discursos que têm fomentado o silenciamento da diversidade cultural imigrante em Portugal e, mais especificamente, no que se refere ao atual bairro Alto da Cova da Moura. Sobretudo, também admitimos que as experiências de migração cabo-verdianas são marcadamente diversas e contribuem para uma diáspora heterogênea em termos de classe, identificação racial, gênero e filiação territorial (PARDUE, 2013, p. 95; cf. BATALHA, 2008).

Nos referimos, portanto, ao caso de Portugal, cuja redefinição identitária de país colonial, ditatorial e de emigração para país europeu, democrático e de imigração não foi capaz de superar estas formulações históricas mais profundas. Neste caso, como atenta Almeida (2005, p. 46), procura-se refazer as comunidades coloniais e as suas hierarquias simbólicas e linguística através do projeto da lusofonia. Nos anos 1990, a persistente dificuldade do estado nacional e da sociedade civil portuguesa em lidar com a hibridização da sociedade, ou quiçá sua multiculturalização resultou no aparecimento de diversos movimentos sociais e coletivos ativistas e militantes, reivindicações para novos debates etc. Estes movimentos e debates têm persistido na agenda e hoje compõe uma frente de resistência intelectual, política e cultural antirracista.

A música popular se identifica como um meio poderoso de representação, contestação e negociação das identidades culturais em transformação nas diásporas globais. Por sua vez, novas músicas que surgem também durante a década de 1990, como os ritmos cabo-zouk, cola-zouk ou hip hop e rap Kriól, desencadeiam um novo movimento cultural urbano principalmente nos bairros de imigrantes da área metropolitana de Lisboa. Este movimento veio dar voz às novas realidades da juventude diaspórica das comunidades negras urbanas do norte global. De acordo com Timothy Sieber, em meados de 1990, a juventude descendente de imigrantes cabo-verdianos começava a se identificar com uma diáspora negro africana transnacional e multiétnica, maioritariamente urbana. Aquelas gerações, ao abraçarem os valores e os discursos identitários da negritude, do pan-africanismo, da teoria pós-colonial e da decolonialidade produziram uma música que desdenha a Europa e despreza as estruturas lusófonas herdadas do velho colonialismo português (2005, p. 123).

Contudo, foi nesta mesma conjuntura que grupos tradicionais de batuko formados nas comunidades de imigrantes moradores dos bairros auto construídos da cintura externa de Lisboa começaram a ser chamados para os eventos nos centros culturais, os quais também começaram a ser inaugurados na época. A festa de Kola San Jon, como sabemos, começa a ser realizada, no seio da ACMJ, a partir de 1991. Os principais organizadores são imigrantes cabo-verdianos,

mas também participam guineenses, são tomenses, portugueses e belgas. A geração descendente também adere às festividades, como assinala Niche Delgado. Segundo ela, durante a década de noventa e anos 2000, a festa atraía muita gente jovem. Realmente, a festa ainda atrai muita gente jovem, mesmo quando estes não mais fazem parte do grupo regular de Kola San Jon.

Além do mais, o próprio Sieber (*ibid.*) confessa que a juventude afrodescendente em Portugal retinha a identidade étnica cabo-verdiana, apesar da sua adesão ao *blackness*. Suspeitamos que ele se refere ao funaná, batuko, à tabanca e ao Kola San Jon. Gêneros que começaram a ser valorizados mais abertamente após a independência de Cabo Verde em 1975. Mornas e coladeiras também foram muito valorizadas, mas desde os tempos coloniais e sempre mais propensas a serem enquadradas na perspectiva da lusofonia, representando mais as elites (estudantes, acadêmicos e profissionais liberais) do que a massa laboral, na maioria de imigrantes provenientes de Santiago ¹⁹⁷.

Entretanto, não podemos deixar de considerar como as festas de Kola San Jon acabaram se constituindo uma surpresa inusitada. De uma manifestação cultural historicamente proibida, a qual sobreviveu ao longo dos séculos, através das suas formas lúdicas e resilientes, a um patrimônio cultural imaterial estimado. Construído através de uma trajetória de lutas e conquistas. Através do uso político das formas da tradição em prol da representatividade cultural da comunidade, e o direito à sua identidade e cidadania. Assim, quando concebemos a festa de Kola San Jon como prática cultural, que atualiza os processos sociais, e como dispositivo identitário estratégico, que reivindica a visibilidade da comunidade, também defendemos o pleno direito de os detentores da prática lançarem mãos da prerrogativa de contar a sua narrativa. A sua versão da história, neste caso, do Kola San Jon de Cova da Moura.

7.3.1 Kola San Jon, a comunidade e os usos vernaculares

A história, segundo Michel-Rolph Trouillot, pode ser definida tanto como o processo sócio histórico em si, ou como o nosso conhecimento sobre aquele processo, mas a fronteira, entre estas duas definições, é bastante fluída. Assim, o uso vernacular do termo história proporciona uma ambiguidade não só na semântica, mas também, na morfologia e no léxico: uma distinção, bem como uma sobreposição, ambas igualmente irreduzíveis, entre o que

¹⁹⁷ Note que não estamos afirmando que em Santiago não haja compositores geniais de mornas e coladeiras. Antes pelo contrário. A nossa abordagem aqui tem a ver com os gêneros definidos como mais representativos dos *sampadjudus* (das ilhas do Barlavento) e os *badius* (da ilha de Santiago).

aconteceu e aquilo que se diz ter acontecido ¹⁹⁸. Além disso, também sugere a importância do contexto: a sobreposição e a distância entre as duas vertentes da historicidade podem não ser suscetíveis a uma fórmula geral. Isto quer dizer o seguinte: o que permite que haja ou não similaridades entre “o que aconteceu” e “o que se diz ter acontecido” é, em si, um aspecto histórico (TROUILLOT, 1995, p. 3-5).

A ambiguidade resultante do uso vernacular do termo história não surpreende porque já havia sido captada por vários pensadores pelo menos desde a antiguidade. Por este motivo, segundo o autor, o que realmente surpreende é a relutância com a qual as teorias de história têm lidado com esta ambiguidade fundamental ¹⁹⁹. Por conseguinte, desde a profissionalização da disciplina (a partir do séc. XIX), os teóricos seguiram duas tendências incompatíveis: a positivista, cuja perspectiva esconde os tropos do poder atrás de uma epistemologia ingênua, enfatiza as distinções entre o mundo histórico (processo histórico) e o que dizemos ou escrevemos sobre ele (conhecimento histórico); e a construtivista, cuja perspectiva, por sua vez, nega a autonomia do processo sócio histórico, destaca a sobreposição entre o processo histórico e as narrativas sobre aquele processo. Na esteira de Trouillot, a crítica reside no fato de que a maioria dos historiadores tratou esta combinação em si – o âmago da ambiguidade – de forma limitada; como se fosse um mero acidente da linguagem vernácula a ser corrigida pela teoria (*ibid.*).

As palavras não são conceitos e nem os conceitos são palavras, contudo, entre palavras e conceitos existem camadas de teoria acumuladas através dos tempos, defende Trouillot (1995). Portanto, embora as teorias sejam construídas em palavras e com palavras, mesmo se acreditássemos que os conceitos são meramente palavras, uma suposição questionável, segundo Trouillot (2002, p. 221), uma rápida leitura na imprensa popular de qualquer língua europeia demonstraria que conceitos como: “desenvolvimento”; “progresso”; “democracia”; “ocidente” (*the West*); “globalização” são membros exemplares de uma família (*North Atlantic universals*) que se contrai ou se expande de acordo com os contextos e interlocutores. Consistem em

¹⁹⁸ “A distinção no latim entre *res gesta[e]* e *rerum gestarum*, ou a distinção em alemão entre *Geschichte* e *Geschichtsschreibung*, ajudou a inscrever uma diferença fundamental, as vezes ontológica, outras vezes epistemológica, entre o que aconteceu e que se dizia ter acontecido. Estas fronteiras filosóficas, por sua vez, reforçaram a fronteira cronológica entre passado e presente herdada da antiguidade” (TROUILLOT, 1995, p. 5).

¹⁹⁹ *My trust here is that too many conceptualizations of history tend to privilege one side of historicity over the other; that most debates about the nature of history, in turn, spring from one or another version of this one-sidedness; and that this one-sidedness itself is possible because most theories of history are built without much attention to the process of production of specific historical narratives* (TROUILLOT, 1995, p. 157).

referências obscuras: evocam no lugar de definir. Estes termos não se restringem a referenciais descritivos, mas oferecem visões de mundo (p. 220).

Durante bastante tempo, os acadêmicos assumiram que o sujeito cognoscente era transparente, desincorporado dos sujeitos estudados e intocado pela configuração do mundo no qual as pessoas são racialmente classificadas e as regiões racialmente configuradas. As suas observações eram concretizadas a partir de um ponto de vista neutro e imparcial denominado *the hubris of the zero point* (CASTRO-GÓMEZ, 2007 citado em MIGNOLO, 2009, p. 2), a partir do qual o sujeito cognoscente mapeia o mundo e os seus problemas, classifica as pessoas e os projetos baseado naquilo que considera ser bom para eles. Walter Mignolo nos alerta que embora esta suposição não seja mais sustentável, ainda arrebanha vários seguidores.

Chukwudi Eze (1997 citado em MIGNOLO, 2009, p. 2) se refere a este tema como sendo relacionado com questões sobre racismo e epistemologia. De fato, na obra póstuma *On Reason: Rationality in a World of Cultural Conflict and Racism* (CHUKWUDI EZE, 2008), este distinto filósofo contemporâneo cujas áreas de ação foram a filosofia africana, a raça, o iluminismo, e a teoria crítica pós-colonial, empreende uma análise ao conceito da razão/racionalidade. Embora as suas reflexões tenham sido no campo da filosofia, a crítica tem considerado a obra extremamente necessária para os estudiosos da sociologia, especialmente aqueles interessados no pensamento pós-colonial abrangendo os campos das humanidades e das ciências sociais.

Segundo Eze, argumentos que descrevem a razão, como uma substância percebida clara e distintamente, foram propostos no início da filosofia moderna por René Descartes. Contudo, os séculos subsequentes, especialmente o XIX e o XX, não se identificaram particularmente com o racionalismo cartesiano. Atualmente, muitos consideram a maioria das ideias de Descartes sobre a racionalidade excessivamente dogmáticas. Portanto, ao contrário da ideia de que a razão emana de uma base fundacional natural, histórica ou transcendentemente imutável, o autor parte do princípio que a razão/racionalidade emerge através da diferença, ou seja, a diversidade constitui uma condição necessária do pensamento em geral (2008, p. 3).

Neste argumento, a razão é definida mais como um processo e menos como uma coisa. Por conseguinte, a possibilidade da existência de uma “mente geral” (*general mind*), descontextualizada de todas as especificidades é nula. Mesmo para os relativistas, os humanos (ainda) não foram capazes de criar um jogo linguístico universal que fosse útil na transmissão

de juízos através de todos os hábitos e costumes presentes em todas as culturas (CHUKWUDI EZE, 2008, p. 92).

Neste sentido, em detrimento de uma ideia “pura” da razão, por conseguinte, através de uma leitura crítica dos textos clássicos da filosofia ocidental, bem como da teoria crítica pós-colonial, literatura e filosofia contemporâneas, Eze discute as variedades (das teorias) da razão e parte de uma discussão sobre os diferentes modelos de racionalidade apresentados de forma variada em Hobbes e Bacon, através de Heidegger, Husserl e outros, e identifica seis “tipos” de razão: calculista; formal; hermenêutica; empírica; fenomenológica; e vernácula (*ibid.*; cf. BHAMBRA, 2009, p. 539).

O desenvolvimento conceitual em torno da razão vernácula ou comum, requiere do filósofo um posicionamento além de ambos: o fundacionalismo metafísico; e o idealismo transcendental, características que definem as outras posições listadas. Eze (2008, p. 82) afirma que a teoria da natureza comum da razão e a história da racionalidade linguisticamente vernacular se apoiam nos esforços recentes, porém bem fundamentados, para superar as aporias que necessariamente surgem das concepções puramente materialistas ou idealistas sobre a “essência” da racionalidade. Eze cita o historiador da filosofia Vincent Descombes²⁰⁰ trazendo para a discussão a famosa questão: “onde localizamos a mente?” Argumenta que é necessário questionar exaustivamente a questão até percebermos que não se trata de um “onde”, mas sim, de “múltiplos naturais” e “complexos sociais”, através dos quais pode-se dizer que a mente existe e expressa a sua existência. Neste contexto, a concepção da razão vernácula consiste no “empiricamente comum”, em detrimento do “absolutamente especulativo” ou do “especulativamente transcendental” (p. 88).

Os argumentos apresentados nesta seção, em primeiro lugar, a noção do uso vernacular do conceito de história e a ambiguidade inerente que acarreta, proposta por Trouillot (1995; 2002) e, em segundo lugar, a noção de razão vernácula ou comum proposta por Chukwudi Eze (1997; 2008) constituem-se em elementos cruciais para uma análise crítica sobre a história das diferentes matrizes das festividades em torno de São João no arquipélago de Cabo Verde. Na mesma senda, são importantes para a apreensão da trajetória e do processo de consolidação das festas de Colá Son Jon de Porto Novo como as festas de romaria no país com maior grau de importância atribuído pelos meios de comunicação social nestas últimas duas décadas.

²⁰⁰ DESCOMBES, V. 2001. *The Mind's Provisions: a critique of cognitivism*. New Jersey. Princeton University Press.

Entrementes, propomos a análise de uma performance realizada pelo grupo de Kola San Jon de Cova da Moura, em conjunto com outro grupo formado por imigrantes residentes em Luxemburgo, o grupo Kola Lux, na tarde do sábado dia 14 de julho de 2018 na pequena cidade de Ettelbruck durante a edição do evento *Weekend Capeverdien* realizado pela associação de imigrantes cabo-verdianos Veteranos do Norte, à luz dos argumentos mencionados acima, bem como da perspectiva agnóstica do patrimônio adotada a partir de Christoph Brumann (2014).

7.3.2 Luxemburgo: Kola San Jon em Ettelbruck

Durante o segundo período de trabalho de campo realizado no bairro Alto da Cova da Moura (11 abril de 2018 a 20 de março de 2019) houve oportunidade de me engajar em várias atividades e projetos realizados no âmbito da ACMJ. Por um lado, porque eu estava procurando construir boas relações (confiáveis) com os colaboradores, funcionários da associação e também com outros pesquisadores que se encontravam na mesma situação de trabalho no campo de pesquisa, por outro lado, devido a própria natureza das atividades rotineiras que acontecem no âmbito da associação que estimulam o *junta mōn*.

Visitei o bairro por um curto período de vinte e poucos dias no ano de 2017, quando tive a oportunidade de frequentar algumas reuniões e participar de atividades com vários perfis. Naquela ocasião fiquei a par da viagem que se pretendia realizar no ano seguinte a Luxemburgo. Assim, quando frequentei a primeira reunião, do segundo período de trabalho de campo, com o grupo de Kola San Jon no dia 22 de abril de 2018, me coloquei à disposição para ajudar no que fosse possível com relação às preparações para a viagem a Luxemburgo. Ficou decidido naquela reunião que eu trataria de questões burocráticas relativas ao grupo e deveria contar com o apoio da Marlene do Rosário, uma das integrantes do grupo e moradora do bairro.

Durante os dois meses que se seguiram, uma variedade de atividades, cada vez mais intensas, relacionadas com o ciclo das festas de Kola foi considerada na agenda do campo de pesquisas. Entretanto, o fato de coordenar o trabalho burocrático do grupo com relação a viagem a Luxemburgo proporcionava uma boa oportunidade de conhecer e identificar os membros através das informações administradas. Neste contexto, recebi um dossiê da antropóloga Júlia Carolino (na época trabalhava no ACMJ), o qual continha todas as informações necessárias para efetuar os procedimentos.

A natureza das informações incluía o nome, contato telefónico e/ou correio eletrónico, endereço, data de nascimento, documento de identificação e/ou tipo de visto de residência, a

disponibilidade de alojamento em Luxemburgo (na casa de familiares ou conhecidos) e o pagamento de uma caução de € 20 (aproximadamente R\$ 85,00).

O trabalho consistia em auxiliar na concretização da viagem. Para isso, precisei preencher ou completar formulários anteriores cujas informações dos inscritos estavam incompletas. Para tanto era necessário efetuar ligações telefônicas, colher informações junto aos familiares, ter atenção ao horário de trabalho da pessoa para não a importunar em horário indevido, etc.; estabelecer contato com a Associação Veteranos do Norte na pessoa de Amílton Fonseca, com o qual foram realizados várias reuniões via aplicativos da internet. Para além da questão do *transfer* dos integrantes do grupo o alojamento, o evento e o aeroporto, os integrantes do grupo insistiam na possibilidade de conseguir um alojamento coletivo, que poderia ser em uma escola ou em algum alojamento pertencente à *comuna* da cidade (prefeitura).

Com a atenção aos procedimentos requeridos para viagem de grupo de pessoas (idosos e crianças inclusos) dentro do espaço Schengen tomei providências de contatar várias agências de viagens que oferecem pacotes ao público ou clientes com este perfil. Entretanto, a angariação de fundos realizada pelo grupo de Kola havia arrecadado uma soma razoável, mas que ainda era insuficiente para garantir o deslocamento do grupo. Neste sentido, fiquei incumbido de contatar a embaixada de Cabo Verde, através da Responsável de Serviço dos Assuntos da Comunidade, Ângela Barbosa e solicitar ajuda na aquisição de passagens. Igualmente foi-me passado um contato da Dra. Arlinda Cabral na CPLP, com a qual, apesar de uma variedade de diligências de minha parte, nunca foi possível estabelecer uma conversa ²⁰¹.

Neste contexto, entre encontros e desencontros, a realização de reuniões nas quais se analisava o ponto de situação do processo e procurava-se solução para os entraves que iam surgindo, o grupo finalmente conseguiu viajar (com os tambores e o barco) em uma sexta-feira 13 de julho de 2018. Eu havia viajado ²⁰² para Luxemburgo no dia anterior e me hospedado na

²⁰¹ Mesmo depois de ter-me dirigido pessoalmente à sede da CPLP em Lisboa e solicitado presencialmente junto aos secretários à porta da instituição uma audiência na qualidade de doutorando em antropologia em pesquisa de campo, não foi possível conversar com ninguém da CPLP.

²⁰² A viagem foi custeada com recursos próprios e o convite endereçado a minha pessoa pela Associação Veteranos do Norte contava com a minha disponibilidade para realizar alguns shows no final de semana seguinte ao do evento. Foi nestes termos que realizei a viagem. Embora eu tenha um irmão residente em Luxemburgo, naqueles dias ele estava viajando para Cabo Verde. Assim fiquei hospedado na casa de um primo, Luiz Freitas Delgado, e sua família Maria (Dú) e Erika em Viandem.

casa de um primo, Luís Freitas Delgado, na pequena cidade turística de Viandem, a vinte e cinco minutos de ônibus de Ettelbruck.

Quem me recebeu no aeroporto foi a Sara Santos, integrante do grupo Kola Lux, um dos membros dirigentes da associação Veteranos do Norte. Foi muito profissional e explicou-me com clareza como seriam os procedimentos da festividade, me apresentou ao local onde se realizaria o evento e me apresentou ao presidente da Câmara Municipal de Ettelbruck, o qual se encontrava no local durante os preparativos e durante a realização das festividades, acompanhado de sua esposa. Naquela sexta-feira treze, o voo atrasou. O grupo deveria ter chegado às oito da noite em Luxemburgo, entretanto, chegou somente após as onze da noite. Assim os tambores e o navio não puderam ser retirados.

7.3.3 Sábado 14 de julho: dia do cortejo

No sábado chegamos em Däichhall após a hora do almoço. Naquele horário, as estruturas para exposição de artesanato estavam ainda sendo montadas pelos artesãos; o *staff* do bar já se encontrava a organizar para o segundo dia de trabalho; o de cozinha também estava instalando a sua estrutura para o seu primeiro dia de trabalho.

Encontrei-me com o Amilton Fonseca que me informou que na sala do primeiro andar estava a acontecer um ensaio com a Marízia do Rosário, cantora que atuaria na noite de sábado, ao lado de Rui Almodi (artista residente em Luxemburgo), Princezito (artista vindo de Cabo Verde) e com a participação de Solange Cesarovna (artista cabo-verdiana que promoveu a morna de Eugênio Tavares no seu último trabalho discográfico).

Acompanhei a realização do ensaio e prestei assistência quando foi necessário (fiz um vídeo de uma canção do ensaio a pedido de uma das coristas e fui buscar garrafinhas de água para os músicos).

7.3.4 Concentração do Cortejo

Mais tarde, as quinze horas, a Sara, a Niche e a Lieve chegaram ao local e nos avisaram que o cortejo estava perto de começar. Então, seguimos para a casa de um cabo-verdiano residente em Luxemburgo, o Antônio Fortes (Toy), um dos filhos da cantadeira octogenária de boxóm: Dona Antônia de Aninha, natural da localidade de Chã das Lanças, na região Sul da ilha de Santo Antão. Dona Antônia atualmente reside em Porto Novo-CV.

Durante a concentração foram montados os tambores e o barco. Cada tamboreiro prepara o seu instrumento: apertam-se as adriças; esticam-se os véus, na tentativa de alcançar uma afinação “doce”. Enquanto isto, normalmente eles conversam sobre trabalho, bebem um trago de aguardente, contam piadas, falam sobre laços familiares (quem é primo de quem, irmão de quantos etc.).

Com relação aos instrumentos, vale acrescentar que as peles usadas pelos tamboreiros de Kola Lux são sintéticas. Segundo eles, o calor continental no verão de Luxemburgo é implacável com as peles naturais de cabrito. Fazendo com que estes sejam rasgados facilmente no ataque das esporas. Neste caso, muitos dos procedimentos levados a cabo pelos tamboreiros na afinação da pele de cabrito natural não têm efeito. A qualidade da pele sintética não necessita que as adriças sejam muito apertadas, e nem de esticar o véu com muita intensidade. Na localidade de Praia Branca na ilha de São Nicolau, por ex., é comum os tambores ostentarem véus duplos, o que, segundo o mestre Betchinha, em entrevista recente, serve para engrossar “o caldo sonoro”. A duplicação do véu encorpa o som do tambor.

O barco foi montado pelo Galo (integrante do Kola), com a ajuda de um primo de Lieve, o qual também acompanhou o cortejo fazendo filmagens e tirando fotografias. Os tamboreiros (incluindo duas mulheres: a Ana e a Piedade) começaram a ensaiar as primeiras “esporadas”. Primeiramente se ouviam rufares isolados, células rítmicas muito conhecidas por todos, não só pelos tamboreiros que s executam: Sr. Alexandre, o Pedro Simão, o Sr. Damásio, entre outros. Um tamboreiro rufa seu tambor, o outro responde e assim decorre o processo da *toca*, logo após a afinação dos tambores, em um processo chamado de som emergente (vide ANKU, 1997).



Figura 41: As tamboreiras Piedade e Ana tocam com os tamboreiros do Kola Lux, momentos antes do início do cortejo na Grand Rue em Ettelbruck. Foto: álbum do autor.

As coladeiras se aprontaram para o cortejo, em um cómodo da casa mais reservado. As mulheres trajavam saias ou calças azuis e uma camiseta branca com a estampa do símbolo de Kola San Jon em forma de barco, as coladeiras do grupo Kola Lux trajavam saias de cores diferentes, blusas brancas, e usavam lenços amarrados na cabeça, uma delas carregava um balaio com produtos agrícolas à cabeça. Havia uma coladeira do grupo Kola Lux trajada toda de branco (blusa de manga comprida, saia longa, lenço de seda amarrado na cabeça, alpercatas e um pequeno avental azul por cima da saia). Os tamboreiros trajavam calças pretas, a camiseta do grupo de Kola San Jon e o chapéu azul com o logotipo do ACMJ. Os tamboreiros do grupo Kola Lux também trajavam calças pretas, camiseta branca do seu respetivo grupo e traziam chapéus de palha, um deles trazia um *sorrón* de cabrito às costas. As pessoas iam chegando e se cumprimentando entre sorrisos e abraços. Alguns turistas e locais transeuntes começavam a prestar atenção na crescente aglomeração de pessoas e no som dos tambores.

7.3.5 O Cortejo na Grand-Rue

O cortejo no Sábado teve início às 15:00h em ponto, na Grand-Rue junto à Brasserie de La Post Restaurant, no centro de Ettelbruck. Uma rua de pedestres com fluxo regular de pessoas, muitos cafés, restaurantes, esplanadas, lojas de moda e souvenirs, livraria, praça, igreja entre outros.



Figura 42: Cortejo de Kola San Jon na Grande Rue em Ettelbruck. Foto: álbum do autor.

Para dar início ao cortejo os integrantes (do Kola Son Jon e do Kola Lux misturados) se posicionaram da seguinte forma: à frente seguiram as bandeiras de Cabo Verde, de Portugal, da Associação Veteranos do Norte e da Associação Cultural Moinho da Juventude (ACMJ); na

sequência seguia a personagem que retrata a mulher cabo-verdiana, carregando um balaio na cabeça (alusão às antigas carregadeiras, mão de obra crucial para o escoamento dos produtos agropecuários produzidos outrora nas ilhas), as pessoas carregando ramos ornamentados; logo atrás seguia o navio manobrado pela sua comandante (a Filó); por último, os tamboreiros e os assopradores de apito seguiam na retaguarda.

Pude observar durante este cortejo, como em alguns outros que acompanhei, que não há normatização rígida quanto a esta configuração. Além do mais, assim que começa o toque dos tambores e o ritmo se estabelece entre os integrantes que começam a se movimentar no ritmo da dança do Kola, nada mais é estático. Tudo se transforma.

A partir da primeira toca, em reação natural ao som projetado pelas membranas dos tambores debaixo do ataque das esporas dos músicos, as coladeiras, como também, algumas pessoas que não pertencem diretamente a nenhum dos dois grupos, se integram ao cortejo, começam a dançar, a exclamar a expressão “*Oh Sébe!*”, e outras interjeições que sugerem, alegria, entusiasmo, intensidade e êxtase. Com a junção de diferentes padrões marcados pelos apitos, o ritmo do Kola emerge em um bloco monolítico e possante, contagiando todas as pessoas em volta.



Figura 43: A umbigada, caraterística mais notável na dança de Colá. Foto: álbum do autor.

As pessoas que antes estavam sentadas nas esplanadas começam a se aproximar e a usar os seus dispositivos móveis para registrar o evento que perante elas se desenrola. É notável a

expressão de surpresa quando a dança do Kola se iniciava com um esboço coreográfico entre as coladeiras, mas que depois se alastrava entre os “brincantes”, na medida que mais e mais pretendentes as pediam para “*Colá*” (dançar juntos a umbigada, fig. 46).

Assim seguia o cortejo ao seu ritmo. As bandeiras, a “carregadeira”, o barco, as coladeiras em pares, ou em grupo de três ou quatro, envolvendo homens e mulheres, mulheres com mulheres e crianças na sua dança. O calor se fazia sentir, o termómetro marcava 30° C, mas, como o sol estava forte, a sensação térmica era mais alta. Os tamboreiros tocaram com bastante firmeza. Os desafios entre os tamboreiros eram vibrantes. No pulsar da toca, os tamboreiros mais hábeis, na sua tentativa de dominar com maestria o grupo percussivo, entoavam variações rítmicas reafirmadas pelos outros integrantes que faziam as pessoas “viajar” às suas aldeias e povoações de origem, como me confidenciou um amigo (fig. 47).



Figura 44: Tamboreiros e coladeiras na Grand Rue. Foto: álbum do autor.

Assim, durante o cortejo percebiam-se variações rítmicas que transitavam da toca de Figueiral, para a “roladinha” de Sul e desaguavam no *Son Jon revultióde* ou *espancóde*. O seu pulso forte, em contraste com o calor intenso que se fazia sentir provocou o rasgo das peles de vários tambores. A dança das coladeiras obedecia às cadências rítmicas executadas pelo grupo de tamboreiros e o som dos apitos. Contudo a linguagem corporal de quem dança o Kola relembra uma sensação inquieta, como alguém apressado que está atrasado para um compromisso, mas precisa fazer algo antes de sair. Um tipo de arrebatamento misto de alegria e frenesi.

O cortejo seguiu pela Grand-Rue, passando pela Place de l'Église de Saint Sébastien, onde uma orquestra já se encontrava instalada para começar uma apresentação, eles ficaram em silêncio e observando enquanto o cortejo de Kola San Jon passava por eles, no seu percurso energético e peculiar. A comandante do barco (Filó) cedeu o lugar a um jovem rapaz, natural de Porto Novo e integrante do Kola Lux, que continuou uma viagem animada e singrando por redemoinhos tempestuosos imaginários. O trajeto seguiu seu percurso, passando pela Place de La Résisténce, seguindo em direção ao local do evento Däichhal situado na Rua Deïch do outro lado do Rio Alzette.

Quando chegamos à entrada do sítio do evento, um atraso provocado pela equipe de passagem de som das bandas que atuavam naquela noite e/ou a organização do evento, o cortejo teve que ser interrompido. Contingência que, a meu ver, veio a calhar, pois todos precisavam se refrescar, inclusive algumas crianças que acompanharam todo o trajeto do cortejo.

Depois de algum tempo, encerrada o *sound checking*, o grupo de Kola San Jon deu entrada no pavilhão principal do evento. A alegria e vivacidade do cortejo invadiram o recinto. Algumas pessoas entre o público que aguardava começaram automaticamente a dançar e a vibrar junto ao rufar dos tambores. Constatava-se assim a cristalização de uma das diversas facetas da cabo-verdianidade como expressão cultural através do Kola San Jon. O cortejo percorreu o recinto para a alegria e satisfação da plateia que dançava ao som dos tambores, apitos, interjeições e exclamações.

Quando finalmente terminou o cortejo, depois de algum tempo, foram distribuídas as senhas para a refeição. Já passava das 17:00h. A festa deu continuidade, e eu segui para a casa do meu primo. Eu tinha saído às pressas de manhã e, naquele momento, precisava de um banho e descanso.

7.4 Considerações Gerais

A contextualização das festas de Kola San Jon em um quadro amplo de vivência socioeconômica e cultural das populações imigrantes africanas em Portugal levanta uma variedade de questões pertinentes para uma eventual compreensão do processo. A primeira ordem de questões está inevitavelmente implícita na dimensão histórica, e aqui reiteramos a materialidade da história, incluindo os corpos e artefatos, agentes, atores e indivíduos. Colocamos a ênfase nas análises do processo, da produção e da narração, levando em consideração a multiplicidade de lugares onde a história sobre a festividade é produzida: a

academia; a mídia; e a mobilização das histórias populares por uma variedade de participantes
²⁰³ (TROUILLOT, 1995, p. xii).

Portanto, neste primeiro *set* de perguntas incluem-se as seguintes:

- a) quais foram as principais motivações que levaram à prática das festas de Kola San Jon por parte dos moradores do bairro?
- b) Em que condições foi definida a música dos tamboreiros durante a prática ritualística?
- c) Como os diversos aspectos da vida familiar e profissional são conciliados com os compromissos em torno da prática das festividades e das atuações fora de época?
- d) Como se dá a construção das relações estabelecidas entre os detentores e os artefatos simbólicos usados durante as festividades?

Ora, enquanto refletimos sobre estas questões é auspicioso levar em consideração o fato que, no caso de Cova da Moura, a prática das festividades de Kola San Jon está condicionada ao universo de atividades culturais promovidas no seio da ACMJ a partir dos finais da década de 1980. Nos referimos à iniciativa tomada na formalização de um grupo tradicional de batuko no seio da associação: o grupo Finka Pé (1989); outro momento refere-se quando foi atendido o pedido de uma moradora para a realização das festas de Kola San Jon no bairro (1991). Adicionalmente nos referimos à dinamização de um evento cultural que envolvia cinco associações cabo-verdianas durante os anos 1990, “*Na Boka Noti*” (na boca da noite), durante o qual, artistas tradicionais famosos foram trazidos da ilha de Santiago, entre estes: Ntoni Denti d ‘Oro em 1991; Kodê di Dona, no ano de 1994; e Nha Násia Gomi em 1999 (MEERSSCHAERT, 2017, p. 10-24).

Em outras palavras, as questões listadas acima estão relacionadas com o fato da década de 1990 ter sido a década do multiculturalismo. Momento histórico, no qual alguns episódios conturbados marcaram as populações de imigrantes africanos residentes na área metropolitana de Lisboa. Batalha (2004; 2008) nos informa sobre o caráter pulverizado da distribuição dos imigrantes africanos, de maioria cabo-verdiana, bem como, da heterogeneidade quanto à sua distribuição na hierarquia social. Como Antônio Carreira havia feito anteriormente, Luiz Batalha menciona o caráter cíclico das ondas migratórias africanas, particularmente a partir da década de 1960, condicionadas aos “contratos laborais” no âmbito colonial, nas indústrias de

²⁰³ Citado no prefácio da obra: *Silencing the Past: power and the production of history* (TROUILLOT, 1995); da autoria de Hazel V. Carby.

construção civil principalmente, em que o perfil do migrante se identifica com alta taxa de analfabetismo e falta de qualificação profissional (cf. HORTA, 2000).

A maioria dos informantes que abordei no campo de pesquisa afirmaram que a verdadeira motivação para a realização das festividades era a simples reivindicação por mais dignidade humana. É consenso entre os membros do grupo, a noção de que a convivência cultural, a interação recreativa seja um ótimo dispositivo para combater o preconceito e a segregação. Portanto, a festa de Kola San Jon possibilita este encontro em uma arena lúdica (as festividades no bairro), bem como, o grupo transcende os limites do bairro e cria trajetórias através da sua performance nos eventos para os quais é convidado (vide cap. IV).

Kesha Fikes (2009) aborda as fronteiras da diferença no que tange as categorizações étnicas desde o colonialismo (a questão dos *indígenas*, dos *cabo-indígenas*, *civilizados* e *assimilados*). Questiona como a forma de olhar para o outro, e assim, defini-lo subalterno está intimamente relacionada com a forma como o próprio português se vê perante os outros e, portanto, se define nele mesmo. Miguel Vale de Almeida, por sua vez, sugere que a “perda” do Brasil em 1822 e a consequente reaproximação dos governos portugueses do final da Monarquia e da Primeira República às colônias portuguesas na África foi a seu ver, sem muita energia e sobretudo com poucos resultados (2000, p. 191). Adicionalmente, os cinquenta anos de ditadura, um colonialismo com guerra até meados da década de 1970, bem como “a tutela especular” do “mito Brasil” provocaram sequelas na representação que os portugueses têm deles mesmos, muitas das quais continuam irresolvidas até a atualidade (*ibid.*, p. 198).

Partindo de perspectivas caras ao feminismo negro, e de uma abordagem que foca na natureza das relações intersubjetivas, estabelecidas nos ambientes coletivos de trabalho pelos sujeitos de estudo, Fikes procura analisar as tensões que permeiam os encontros cotidianos (*mundane encounters*), durante os quais as experiências de pertencimento e exclusão preenchem o dia-a-dia dos indivíduos que integram a vida de imigrantes cabo-verdianas em Lisboa durante a década de 1990 até meados de 2000 (FIKES, 2009). Em seu argumento, a autora destaca duas datas importantes na história recente de Portugal.

A primeira diz respeito às guerras coloniais e a subsequente revolução de 1974. Embora os resultados da guerra tenham provocado uma pressão demográfica significativa no País, com efeitos mais acentuados nas metrópoles, devido à chegada de mais de meio milhão de retornados das ex-colônias, o tema da imigração africana nunca fora abertamente discutido considerando o âmbito social.

A segunda data se refere à adesão de Portugal à então Comunidade Econômica Europeia, posteriormente União Europeia a partir de 1986. Kesha Fikes defende que o processo de integração à Comunidade Europeia abalou as estruturas da sociedade portuguesa, como também afetou grandemente os discursos em torno da construção da identidade da nova nação europeia, moderna e “multicultural”, muito mais do que a revolução de 1974.

Por um lado, o advento da entrada de Portugal na CEE proporciona novas possibilidades de construção de mundos possíveis por parte dos agora cidadãos europeus, e cria condições para eventuais mudanças na política e na mentalidade da população em geral ²⁰⁴. Por outro lado, as políticas de nacionalidade, produtos de alterações legislativas de 1981 e 1994, diminuíram substancialmente o relevo do critério *ius soli* na definição da nacionalidade em benefício do *ius sanguinis*, tornando necessário, perante a lei, que os estrangeiros residam legalmente mais de dez anos em território nacional, para que os respectivos filhos possam ter direito à nacionalidade portuguesa ²⁰⁵. Diferentemente, no Brasil e em Cabo Verde, as pessoas nascidas nestes países, mesmo quando de pais estrangeiros, gozam da respetiva nacionalidade (ALMEIDA, 2000, p. 203).

A última década do século XX foi testemunha de vários acontecimentos, os quais provocaram transformações nos modos de vida dos habitantes dos grandes centros urbanos e na multiplicação das suas periferias adjacentes em uma escala nunca vista antes. Um conjunto de eventos e alterações nas geografias sociais das cidades é responsável pela transformação de uma variedade de bairros etnicamente marcados dos centros das metrópoles europeias em zonas turísticas através dos processos de renovação, nobilitação e gentrificação urbana (MALHEIROS *et al.* 2012 citado em ALVES, 2013, p. 25).

Porém, no caso de Portugal, a citação, “*the ghetto is the location handed over to ‘the others’ so that they disappear into it*” (BERNASCONI, 2004 citado em ALVES, 2013, p. 33) retrata bem o cenário da periferia, dos subúrbios da cidade de Lisboa, dos bairros

²⁰⁴ *Portuguese references to racial distinction and the colonial past began to change from popular “working class” outburst of rage and discontent to a disciplined middle-class commitment to tolerance and diversity* (FIKES, 2009, p. xiii).

²⁰⁵ De acordo com alterações recentes (2018) na lei da nacionalidade automática para filhos de imigrantes em Portugal, os filhos de estrangeiros que residam em Portugal há dois anos vão ser considerados portugueses originários, exceto se declararem que não querem ser portugueses, “invertendo a atual regra”. Isto irá encurtar o prazo na lei até agora em vigor, que exigia aos pais que estivessem a viver em Portugal há pelo menos cinco anos (*Público*, edição de 20 de abril de 2018, disponível online no endereço eletrônico: <https://www.publico.pt/2018/04/20/politica/noticia/esquerda-e-pan-aprovam-alargamento-da-nacionalidade-1811095>)

autoconstruídos (*bairro di baraka*) e habitados por uma população portuguesa pobre e por imigrantes de outros territórios africanos, embora a população cabo-verdiana fosse predominante. A mencionada “cintura periférica da cidade de Lisboa” ²⁰⁶ apresentava um recorte físico e social, na sua composição nacional e regional predominante retratado através de uma multiplicidade de bairros.

De acordo com Rui Cidra, no estudo em que produz uma etnografia sobre o funaná, entre os anos que antecederam o 25 de Abril até finais da década de 1980, os bairros constituíam-se enquanto universos sociais às margens da sociedade portuguesa. Neste contexto, precisaram desenvolver parcial autonomia face ao isolamento exterior, favorecendo a reprodução de práticas sociais e culturais trazidas de contextos de origem como a língua crioula, a alimentação e as práticas expressivas da música e da dança, transmitidas de modo incorporado e no cotidiano a uma geração de descendentes crescente em Portugal (CIDRA, 2011, p. 349).

As políticas nacionais e locais de demolição dos *bairros di baraka*, mais ostensivas a partir dos finais de 1980, e o subsequente realojamento dos seus moradores proporcionam a construção de novos bairros sociais em toda a área metropolitana de Lisboa. Os processos de realojamento, quase sempre com grande carga traumática, desmantelam as redes sociais assentes em sentimentos de pertença plurais estruturantes das localizações anteriores. Localizações que, segundo Cidra, não participam das temporalidades distintas da história da comunidade de imigrantes em Portugal, mas antes coexistem. Adicionalmente, os processos burocráticos são complexos e se prendem com a legalidade da situação profissional e com a prova de residência continuada no país. Aspecto contraditório, visto que a precariedade e a irregularidade histórica dos vínculos empregatícios no país, a necessidade mobilidade espacial e a constante busca de trabalho bloqueiam e adiam as eventuais mudanças em prol da habitação (*ibid.*, p. 350).

É, portanto, nesta conjuntura que a prática do Kola San Jon é ativada como uma manifestação cultural de matriz cabo-verdiana protagonizada por imigrantes e nacionais em

²⁰⁶ “Os bairros de construção ilegal, de casas construídas com o recurso a todo o tipo de materiais de construção (de chapas de zinco e prensados de madeira a tijolos e cimento), eram igualmente construídos e habitados por uma população portuguesa pobre e por migrantes de outros territórios africanos, embora a população cabo-verdiana, e entre esta, a população santiaguense, fosse predominante. No período, os bairros das Fontainhas, 6 de Maio, Estrela de África (perfilando-se na Estrada Militar, na fronteira entre o concelho de Lisboa e o da Amadora), Cova da Moura, Reboleira de Cima e de Baixo, Quinta da Lage, Casal de São Brás (Amadora), Pedreira dos Húngaros (Oeiras), Marianas (Cascais), Prior Velho, Portela de Sacavém e Quinta do Mocho (na fronteira entre Lisboa e Loures), entre muitos outros, tornaram-se centrais na geografia de experiência social e cultural de cabo-verdianos santiaguenses em Portugal” (CIDRA, 2011, p. 349).

Portugal, mais especificamente pelos moradores do bairro Alto da Cova da Moura, no município da Amadora, área metropolitana de Lisboa. O ritual que tradicionalmente celebra as festas do solstício de verão, incluídas no calendário cristão desde a idade média, características que posteriormente podem ter influenciado a adoção de São João como o Santo dos Negros em vários locais do novo mundo (GUSS, 2000).

Assim, argumentamos que a música dos tamboreiros executada durante as práticas ritualísticas e outros eventos integrados às festividades em Cabo Verde alcança uma dimensão expressiva diferente da forma como a *toca* de tambores se define no espaço diaspórico. Em Cova da Moura, existe hora e dia marcados para a *toca* de tambores. Para além dos horários previamente estabelecidos, existe um consenso que é proibido tocar tambores na via pública, por causa dos vizinhos. No bairro, nunca presenciei a *toca* de tambores fora do ambiente da ACMJ ou em alguma atuação que não fosse previamente combinada pelo grupo. Da mesma forma, a festa de Kola San Jon de Cova da Moura não tem nenhuma conotação religiosa (a não ser a réplica do santo), ou conexões formais com a comunidade cristã da freguesia de Águas Belas, e nem as paróquias adjacentes.

O inusitado é que a festa de Kola San Jon de Cova da Moura é um *retorno*, às metrópoles do velho mundo, daquelas festividades ligadas aos santos católicos levadas pelos missionários para as diversas paragens do império colonial desde o séc. XV. Como argumentamos anteriormente, aquelas festas tomaram as feições da luta de resistência e herdaram os traços culturais dos povos que as praticam, como é o exemplo de *San Juan de Barlovento* na Venezuela, do *São João do Nordeste* brasileiro, do *Colá Son Jon Revultióde* da ilha de Santo Antão em Cabo Verde e, certamente, em vários outros lugares do planeta onde a Cruz se fez presente.

Neste caso de estudo, precisamos levar em consideração o fato que as festividades de Colá Son Jon de Porto Novo antecedem a existência da povoação que posteriormente deu origem à cidade. Portanto, a festa é sempre um evento que suspende a rotina da cidade durante o seu ciclo. A câmara municipal e a igreja católica são os principais patrocinadores das festividades. A ocasião das festas de Colá Son Jon em Porto Novo é um evento da imponentia de um fato social total.

Por sua vez, as festas de Kola San Jon de Cova da Moura em Portugal, ao nosso ver, podem ser percebidas de duas formas distintas, porém complementares. Defendemos este argumento no intuito de demonstrar ao leitor como as festas tradicionais desafiam o discurso

estético da autenticidade cultural e, na medida em que são apropriadas, por um grupo diversificado, como um dispositivo de identidade cultural, renovam a leitura sobre a ética prática e a moral concernentes ao exercício da liberdade individual. Quem pode e quem quer festejar Kola San Jon?

Nesta esteira, argumentamos que, por um lado, as festas podem ser vistas como uma prática performativa de matriz cabo-verdiana, a partir de um olhar, da sociedade de acolhimento, dirigido de fora. A qual, em espaços exteriores ao bairro, assume “uma forma folclorizada” (cf. NOGUEIRA, 2016, p. 12), ou “perde parte do seu essencialismo” (cf. QUEIROZ, 2019, p. 178). Por outro lado, as festas são construídas de dentro para fora, e recriadas todos os anos como o reconhecimento da luta coletiva que contempla a diversidade da razão na experiência, a partir da recriação de um momento fundador específico decidido de acordo com razões específicas concretizadas através de um cortejo que cobre um trajeto previamente decidido, transformador, mas que, ao mesmo tempo, é suscetível de ser transformado.

A centralidade do trajeto, percorrido pelo cortejo do Kola San Jon, animado pela música reverberante dos tambores e pela dança das coladeiras, bem como os outros atores que o integram requer uma concepção vernácula da tradição que se revela mais no empiricamente comum, do que no absolutamente especulativo. Uma forma de pensar e praticar a tradição que não ambiciona ir além ou ficar aquém da experiência, nem questiona a pureza ou impureza das coisas. Portanto, nos referimos a uma noção de tradição na qual as formas (resiliência; luta) desempenham um papel mais preponderante do que os conteúdos dos artefatos, saberes e negociações.

Neste contexto refletimos sobre a segunda ordem de questões concernentes a efetiva história bem-sucedida do grupo e da prática da festividade no bairro Alto da Cova da Moura desde 1991. Neste sentido, estas questões também estão relacionadas com o primeiro *set* de perguntas listadas no início da seção:

- a) qual é o lugar das festas de Kola San Jon atualmente na vida dos moradores do bairro?
- b) Como se dá a negociação em torno das relações entre os tamboreiros, coladeiras e brincantes durante a prática festiva?
- c) Como são gerenciadas as eventuais transformações operadas nos instrumentos e artefatos (modos de fabricação/tipo de materiais etc.)?

- d) Qual a natureza das relações estabelecidas entre os detentores, a associação e os artefatos simbólicos usados durante as festividades na diáspora?

Trata-se das mesmas festas praticadas nas ilhas do arquipélago de Cabo Verde, nomeadamente: Santo Antão; São Vicente; São Nicolau e Brava (mais recentemente, Sal e Boa Vista) cujas especificidades já foram descritas por uma variedade de autores como Félix Monteiro (1958), Moacyr Rodrigues (1997), Margarida Brito (1998), Silva Ribeiro (2000), Barbosa e Ramos (2008), Castro Ribeiro (2010), Ana Miguel (2010; 2016), Francisco Cuberos-Gallardo (2015; 2017), Susana Sardo (2015), Júlia Carolino (2017), Alcides Lopes (2015; 2017), Carla Queiroz (2019), no tocante às festas realizadas tanto no arquipélago, quanto na diáspora cabo-verdiana em Portugal.

Em Cova da Moura, as festas de Kola San Jon estão intrinsecamente relacionadas com a própria identificação do bairro, através de um trajeto ritualizado em um cortejo pelas ruas, no qual o Kola San Jon se realiza em alusão ao universo residencial, social e cultural, e consequentemente, identitário da população do bairro. Neste trabalho procuramos demonstrar que a estratégia de valorização e incentivo às práticas culturais tradicionais e a promoção da sua visibilidade tanto no bairro, quanto em ambientes externos por parte dos moradores com o apoio da ACMJ resulta do enfrentamento às problemáticas da exclusão social, da insegurança urbana e, principalmente da segregação habitacional.

Esta trajetória de lutas sociais tem sido marcada, em várias instâncias, por uma série de vitórias e pelo reconhecimento alcançados ao longo destas quase três décadas de vida do grupo. Desde a fundação do grupo no seio da ACMJ, a participação e a realização de eventos culturais priorizaram o diálogo e a confraternização como meios de combater os preconceitos e a discriminação baseados na raça, classe e no gênero. Um dos exemplos interessantes desta prática na ACMJ é o grupo de batuko Finka Pé. O qual, através da música, dança e poesia lida com as questões que envolvem a problemática da mulher negra na sociedade portuguesa (cf. RIBEIRO, 2012).

No caso do Kola San Jon de Cova da Moura, vários acontecimentos marcaram a trajetória do grupo até agora. Nas conversas e entrevistas realizadas com os membros do grupo, a participação na Expo 98' em Lisboa e, posteriormente, a viagem realizada a cidade de Madrid na Espanha para a participação no filme *Fados* (2007) de Carlos Saura foram muito importantes. Pois, de acordo com a Niche Delgado, foi durante a viagem de regresso de Madrid a Lisboa que o grupo decidiu viajar a Cabo Verde em 2008, para participar da festa de Colá Son

Jon em Porto Novo, ilha de Santo Antão e na ilha de São Vicente. Como sabemos, é durante a viagem a Cabo Verde em 2008 que a etnomusicóloga Ana Miguel realiza parte da pesquisa de mestrado sobre a festa e o grupo de Kola San Jon de Cova da Moura. É também durante esta época que o cineasta Rui Simões produz vários documentários sobre o bairro, suas gentes e as festas de Kola San Jon. Em 2011, a ACMJ e membros do grupo de Kola decidem inscrever a festividade no inventário do PCI em Portugal. Feito realizado e concretizado em 2013 com o anúncio da inscrição pela DGPCI no Boletim Oficial.

Enquanto reconhecemos o sucesso da trajetória do grupo, devemos ter em mente qual o contexto vivido pelos imigrantes moradores do bairro da Cova da Moura na época em que a festividade foi ali inaugurada. Segundo as pessoas ouvidas, falava-se tão mal do bairro e da juventude descendente da população imigrante africana que geralmente, esta informação era subtraída dos formulários de pedido de emprego ou de matrícula em colégios e universidades. Havia perigo real da pessoa ser detida, caso fosse abordada e dissesse à polícia que morava em Cova da Moura. Filomena, a comandante do navio de Kola San Jon, disse-me que as pessoas tinham de levar a vida com jeitinho. Que muitas coisas injustas aconteciam com os moradores do bairro, como por ex. quando a polícia atirou e matou o filho de uma das integrantes do grupo de Kola. Portanto, é unânime entre os membros do grupo que antes de ser patrimônio, a festa de Kola já era modo de luta e resistência para o reconhecimento dos bons valores daquela comunidade.

Ana Paula Beja Horta (2000) analisa as principais perspectivas que norteavam os tardios discursos em torno das políticas de imigração desenvolvidas pelo estado português pós-adesão à CEE. Horta nos informa que embora um crescente número de programas, projetos, *workshops*, seminários, conferências, com patrocínio nacional e internacional, tenha sido implementado para combater a exclusão social e o racismo, bem como, no intuito de criar oportunidades para a participação dos imigrantes na política portuguesa e dos debates públicos em geral, a desigualdade social, a marginalização e o racismo sofreram uma escalada durante a década de 1990.

Ora, as políticas estatais e os discursos sobre imigração, bem como as respostas do estado à presença das comunidades de imigrantes em Portugal estão profundamente relacionados com a reconfiguração da identidade nacional dentro de uma arena transnacional da cidadania europeia. Não obstante a imposição de uma agenda que exigia políticas e respostas concretas de integração das comunidades imigrantes em Portugal, por parte da União Europeia, e neste sentido, os discursos nacionais e as estratégias políticas se encontravam afinadas com

as políticas de imigração e integração da União, as intervenções estatais locais (municipais) endossavam discursos e práticas múltiplos e conflitantes sobre o processo da imigração. Segundo Horta (2000, p. 6), este ambiente controverso foi um dos fatores determinantes para a notável mobilização coletiva das diferentes e plurais comunidades de imigrantes na grande área metropolitana de Lisboa.

A partir das relações instáveis entre o poder institucionalizado e o ativismo de base imigrante, o que quase sempre resultava nas exigências exacerbadas e nas mobilizações comunitárias na busca de respostas e alternativas, a ACMJ, em conjunto com os moradores, lançou mão de várias estratégias, sendo uma delas a prática das manifestações culturais tradicionais e, entre estas, a realização das festividades do Kola San Jon no bairro Alto da Cova da Moura. Entre elas, a trajetória do grupo de Kola San Jon, e a agenda atual de atividades que vão desde *workshops*, simpósios, colóquios, publicação de livros, participação em filmes premiados e documentários (etnográficos incluídos), viagens nacionais e internacionais, participação das festividades realizadas por outras comunidades de imigrantes na AML, nas festas de vários municípios e, mais importante na realização das festividades anuais no bairro, bem como o cortejo realizado na noite de Santo Antônio pelos bairros da Baixa e Alta Lisboa

8 AS POLÍTICAS PATRIMONIAIS EM CABO VERDE E A RATIFICAÇÃO TARDIA DA CONVENÇÃO DE 2003

8.1 As tentativas de reivindicação da propriedade das tradições populares pelos Estados Nacionais

A Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial da UNESCO nasceu de um “parto difícil”. Nas palavras de Hafstein (2013, p. 17), costuma-se afirmar nos corredores da UNESCO que a Convenção foi o resultado de três décadas de negociações. Todavia, não deixa de ser inusitado que a iniciativa do governo da Bolívia, mais precisamente do ministro de Relações Exteriores e da Religião em 1973, a qual provocou mudanças nas políticas da UNESCO, tenha vindo de um governo ditatorial interessado em ampliar a sua hegemonia. Na carta, escrita pelo então ministro boliviano, constam queixumes sobre a apropriação indevida, na esfera das danças folclóricas, por outros países, que depois as apresentavam como sendo suas. Ele criticava o que chamava de processo de transculturação deliberada, e pedia medidas. Em seu argumento, na medida em que as leis nacionais não podiam atuar para além das fronteiras, sugeria acrescentar um protocolo especial ao direito internacional sobre o direito do autor, que autoriza os governos a controlar a circulação das tradições populares, tornando-as propriedades do Estado.

Kuruk (1999) nos informa que, entre os países africanos, Gana havia-se apressado na reivindicação da propriedade das tradições populares nacionais. Do mesmo modo como as sugestões do ministro não foram aceitas, também no caso de Gana a comunidade internacional absteve-se de declarar como propriedade dos Estados, todas as formas de cultura vernácula. Desde então, a UNESCO e a Organização Mundial da Propriedade Intelectual (OMPI) colaboraram na criação de um instrumento internacional de proteção da propriedade intelectual contra tentativas deste tipo. Os esforços resultaram em um documento intitulado: “Disposições Modelo de Legislação Nacional sobre a Proteção das Expressões do Folclore contra sua Exploração Ilícita e outras Ações Prejudiciais” no ano de 1982. O alcance da circulação internacional desta iniciativa foi notavelmente limitado. Os trabalhos que visavam a proteção das expressões e dos saberes populares no âmbito internacional tiveram suas trajetórias separadas. A OMPI ficou com a tutela das questões de propriedade e troca, e a UNESCO ficou com as questões de salvaguarda do patrimônio cultural e das atuais famosas listas: a Lista Representativa do Patrimônio Cultural Imaterial da Humanidade e a Lista do Patrimônio Cultural Imaterial que necessita de Salvaguarda Urgente (HAFSTEIN, 2013, p. 21-22).

O sucesso da Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial de 2003, nem que seja pelo progresso político que permitiu, é inegável. Na verdade, este sucesso vai bem mais longe e tem provocado a maior mobilização de Estados Membros de sempre na UNESCO. O interesse acadêmico no patrimônio cultural imaterial sofreu em *boom* nestas últimas duas décadas. Atualmente, novos livros, conferências, programas universitários, revistas especializadas, associações, bem como a pesquisa antropológica relativa ao patrimônio cultural imaterial goza de grande popularidade no mundo acadêmico. De acordo com Brumann (2014, p. 173), toda esta agitação reflete a conscientização crescente e a expansão do escopo do patrimônio cultural imaterial, na sociedade mais abrangente, como também o “nascimento” de uma disciplina, com as suas fraquezas, nomeadamente: a carência de fundamentos teóricos sólidos e satisfatórios.

Brumann (2009, p. 276) argumenta que tanto a literatura recente da antropologia, como a de outros campos afins tendem a presumir que os usos do patrimônio nas sociedades modernas levaram a processos de falsificação, petrificação, dessubstancialização e encapsulamento das coisas e práticas designadas como patrimônio. Entretanto, sem descuidar da validade do alerta de Brumann, quando consideramos as festas de Kola San Jon de Cova da Moura e processamos as suas características específicas, através de uma perspectiva holística, percebemos as continuidades simbólicas desta prática com aquelas das respectivas ilhas do arquipélago anteriormente mencionadas.

Nesta esteira, consideramos inicialmente a diversidade e riqueza das narrativas históricas orais, envolvendo os processos e padrões da exploração e do povoamento das ilhas do arquipélago de Cabo Verde. Neste caso específico, o maior interesse incide na ilha de Santo Antão: as crenças; lendas; os contos; e mitos sobre bruxas, feiticeiras (*fetisera*) e feiticeiros. Também nos interessamos pelas histórias sobre os castigos corporais (inclusive na escola colonial) e o trabalho forçado durante a construção das primeiras estradas na ilha, ou mesmo, sobre as viagens e os “contratos” nas distantes roças de São Tomé e Príncipe. Não podemos deixar de mencionar os acidentes trágicos resultantes, muitas vezes, da dominância e imponência do relevo íngreme das montanhas, sobre o dorso das quais assentam-se as estradas

207 .

²⁰⁷ Uma das famílias que doam “comida de anjo” (um café da manhã reforçado que se serve aos peregrinos que fazem a caminhada de 22 kms no dia 23 de junho de R^a das Patas a Porto Novo, e vice-versa no dia 25) paga promessa há várias gerações. Resumindo, a tia de Agostinho Lizardo, Dona Hermínia Peônia Silva, taxista em

Adicionalmente, procuramos nos informar sobre a história da agricultura na ilha, a construção de diques e socacos para o aproveitamento de toda parcela de terra disponível nas encostas das ribeiras secas por onde a água das chuvas traça seu caminho de forma desinibida na ocasião das torrencialidades. A construção da rede de levadas de água, à semelhança da ilha da Madeira, e das trilhas por onde eram escoados os produtos produzidos na ilha à cabeça de mulheres fortes e resistentes (as carregadeiras), homens e animais de carga para a região do atual Porto Novo. Todas estas situações – todos estes trajetos – povoam a simbologia do Colá Son Jon de Porto Novo. Com destaque para a história do pastoreio de caprinos e do destino de uma vida solitária, enfrentando estiagens cíclicas, as quais transformavam todos os habitantes em *Os Flagelados do Vento-Leste* ou em *Os Famintos*, com seus tamboreiros, coladeiras, mascarados, *mandingas* e *ximibois*.

Finalmente, tendo em conta a produção bibliográfica e à configuração populacional do bairro de Cova da Moura, nos debruçamos sobre a história dos habitantes da ilha de Santiago e as suas tabancas, as *rabidantis* com o seu batuko, os *rabelados* com as suas rezas etc. As festas dos santos e da bandeira de San Filipe (ilha do Fogo), dos resistentes habitantes de Chã das Caldeiras, seus saberes e rituais tradicionais configurados em uma batalha cíclica com as erupções do vulcão da ilha do Fogo. Consideramos os pescadores artesanais com seus botes de “boca aberta”, seus arpões, anzóis, tarrafas, redes e adriças, suas técnicas e constituição da pessoa durante as *desertas*, e os sonhos que não cabem em um pedaço de mar, teoricamente exclusivo, de mais de 600.000 km². Os pastores, seus ciclos e cabrestos. Os agricultores e suas fundas, fórmulas e as suas habilidades de enganar o tempo (LOPES, 2019).

8.2 As manifestações culturais tradicionais e o compromisso da antropologia decolonial

Segundo Trouillot (1995, p. 7), nas comparações feitas entre o Ocidente e os muitos outros povos subalternizados que o próprio criou convenientemente, a desigualdade prevalece desde o início; os objetos contrastados desde sempre foram eminentemente incomparáveis. A comparação se baseava em um discurso justaposto sobre linguagem e prática linguística: enquanto a metalinguagem dos gramáticos sempre provou a existência da gramática nas línguas europeias; o discurso espontâneo provava a sua inexistência em outros lugares. Alguns acadêmicos europeus e seus alunos colonizados perceberam, nesta suposta ausência de regras,

Porto Novo, foi a única sobrevivente de um acidente que causou o despistamento de um caminhão nas montanhas. Nove pessoas morreram (LOPES, 2017, p. 50).

“a liberdade pueril”, a qual acabou sendo associada ao (bom) selvagem, enquanto outros enxergavam provas da “inferioridade dos não-brancos”.

Evidentemente, hoje sabe-se que ambas as perspectivas estão equivocadas; a gramática funciona em todas as línguas. Por conseguinte, Trouillot questiona se o mesmo pode ser afirmado com relação à história, ou se a história seria tão infinitamente maleável em algumas sociedades que ela perde o diferencial da reivindicação da verdade?

Um elemento fundamental para a reflexão proposta consiste no seguinte: a classificação dos não-ocidentais como fundamentalmente não-históricos também está implicada na suposição que a história requer uma noção de tempo linear e cumulativa, a qual permite ao observador isolar o passado como uma entidade distinta. Entretanto, Ibn Khaldhún, o historiador e historiógrafo árabe tunisino amplamente considerado um precursor das disciplinas modernas da historiografia, sociologia, economia e demografia (1332-1406) aplicou, de forma muito criativa e proveitosa, a noção cíclica de tempo ao estudo da história. Além de que, a aderência exclusiva ao tempo linear por parte dos historiadores ocidentais, e a consequente rejeição dos povos deixados “sem história” ambas datam do século XIX. Nesta esteira, Trouillot questiona se o Ocidente possuía uma história antes de 1800 (*ibid.*)?

Walter Mignolo, ao propor uma definição do cenário de produção de conhecimento em termos geopolíticos e, ao mesmo tempo, tomando como ponto de partida a noção de “conhecimentos situados” (*situated knowledges*) defende que todos os tipos de conhecimento são situados e todo o conhecimento é construído. Nesta senda, o autor determina a necessidade de questionar sobre “quem” constrói, “quando” constrói, e “porquê” da construção de um determinado conhecimento. Ao criticar a epistemologia euro-centrada e a sua característica implícita de ocultar as próprias localizações geo-histórias e biográficas denuncia que os *loci* de enunciação geo-históricos e biográficos foram *determinados* durante a construção, e através da transformação, da matriz colonial do poder: um sistema racial de classificação social que inventou o ocidentalismo – *Índias Occidentales*; que criou as condições para o Orientalismo; distinguiu o Sul da Europa do seu centro (Hegel); e (re)mapeou o mundo como primeiro, segundo e terceiro durante o período da guerra fria (2009, p. 2-3).

Portanto, falamos de um (re)mapeamento que produziu lugares de “não pensamento” (do mito, das religiões não ocidentais, do folclore, do subdesenvolvimento envolvendo regiões e pessoas). Uma representação do ponto de vista hegemônico sobre a produção cultural no seio

dos grupos subalternos: “os subalternos não produzem, eles reproduzem” (HAFSTEIN, 2013, p. 25).

A ideia generalizada era a de que os povos colonizados não tinham Cultura; era a sua “cultura” que os possuía. Eles não a produziam, eles eram produzidos por ela por meio da *mimesis*. Nesta esteira, a etnografia se encarregou de documentar estas “culturas” e contribuiu para produzir sujeitos coloniais. Entrementes, Mignolo alerta que aqueles lugares de “não pensamento”, hoje estão despertando do longo processo de ocidentalização. O *anthropos* que habita os lugares não-europeus descobriu que foi inventado, como *anthropos*, por um *locus* de enunciações autodefinido como *humanitas*. Nesta esteira, e desde que o *anthropos*, supostamente, não mais procura reconhecimento ou inclusão na *humanitas*, engaja-se em uma desobediência epistêmica e em um *de-linking* (desligamento) da mágica ideia ocidental da modernidade, ideais da humanidade e promessas de crescimento econômico e prosperidade financeira (MIGNOLO, 2009, p. 3). O compromisso decolonial também se compromete com o desvendamento dos silêncios epistêmicos da epistemologia ocidental, enquanto reafirma os direitos epistêmicos dos racialmente desvalorizados, bem como, as opções decoloniais que permitem aos silenciados construir argumentos para confrontar aqueles que consideram a “originalidade”²⁰⁸ o derradeiro critério para o julgamento final (*ibid.*, p. 4).

Ora, a adoção das configurações geo-históricas e biográficas durante os processos de conhecimento e entendimento permite um *re-framing* (ressignificação, ou seja, descolonização) do aparato formal supostamente original de enunciação (*the hubris of the zero point*). Mignolo reconhece que não é suficiente mudar somente o conteúdo da conversa, mas sim, os termos. Se refere aos acadêmicos da diáspora africana e da própria África, os quais têm procurado avaliar criticamente e reanimar intervenções formativas. Contribuições com trabalhos inovadores que proporcionam novos *insights* na teoria, metodologia e pedagogia antropológicas, iluminando de forma continuada e previdente este modo de produção de conhecimento. Uma coorte de acadêmicos negros, antirracistas aliados, feministas e orientados pela economia política (ALLEN & JOBSON, 2016).

Mudar os termos da conversação depende da capacidade de transcender as controvérsias disciplinares ou interdisciplinares, e do conflito das interpretações. De acordo com Mignolo,

²⁰⁸ Mignolo defende que o argumento decolonial não reivindica a originalidade. Segundo o autor, a “originalidade” constitui uma das expectativas básicas para o controle moderno da subjetividade. Do contrário, o seu argumento procura fazer uma contribuição para os processos crescentes em torno da decolonialidade ao redor do planeta (MIGNOLO, 2009, p. 4).

enquanto as controvérsias e as interpretações permanecerem dentro das mesmas regras do jogo, o controle do conhecimento não será colocado em questão. Por conseguinte, o questionamento sobre a fundação moderna/colonial do controle do conhecimento requer o foco naquele que categoriza; o conhecedor, em detrimento do categorizado; o conhecido. Requer a apreensão das convenções – preservando o sentido da arbitrariedade – que sustentam o *locus* das enunciações (*ibid.*).

O fundamento básico desta abordagem pressupõe que o conhecedor (o pesquisador) esteja sempre implicado nas relações de poder estabelecidas com os conhecidos (os pesquisados), embora a moderna epistemologia procura ocultar estas características e crie a figura do observador distanciado (*detached*), um inquiridor neutro da verdade e objetividade que, ao mesmo tempo, controla as regras disciplinares e se coloca em uma posição privilegiada para avaliar e ditar (*ibid.*).

A própria utilização da língua como ferramenta para exercer a hegemonia epistemológica tem sido uma estratégia para garantir a dependência científica e acadêmica dos países do terceiro mundo em geral. As melhorias nas condições materiais de alguns países são inegáveis, como argumenta Hountondji (1992 citado em MIGNOLO, 2009, p. 9), tais como a construção de laboratórios, bibliotecas, edifícios, etc. mas no geral, os países do terceiro mundo estão, economicamente, fornecendo matéria-prima para os países industrializados e, cientificamente, fornecendo dados para ser processado tanto nos laboratórios, literalmente falando, das ciências naturais, como nos laboratórios metafóricos das ciências sociais do primeiro mundo.

As várias abordagens que atestam o argumento decolonial constituídas a partir dos anos de 1980 permaneceram um elemento pervasivo mantido às margens da literatura antropológica durante muito tempo. Na realidade, a “nova” *ordem mundial* estabelecida no pós-guerra, a qual confirmava a hegemonia dos EUA sobre o trio europeu (Inglaterra, França e Alemanha), também estabeleceu paralelos nas dimensões geopolítica e geoeconômica, bem como, na dimensão geoeπισtemológica, ou seja, a distribuição do trabalho científico. Até muito recentemente, os acadêmicos do primeiro mundo detinham a prerrogativa de ambos enunciadore e enunciados. Por sua vez, os acadêmicos do segundo e terceiro mundos se encontravam entre os enunciados. Por este motivo, não eram (não são) ouvidos. Pois, o pensamento expresso nos seus domínios, bem como a sua reação, não era levado em consideração. Até há pouco tempo, eles eram classificados, mas não tinham voz ativa durante o processo de classificação nem para reagir, nem tampouco para responder (*ibid.*, p. 8).

Entretanto, a partir dos anos 1980, começa a ficar gradualmente mais claro e aceite que não se trata do relatório de um observador imparcial, mas sim a intervenção de um projeto decolonial que vem da África e sua diáspora globalizada, da América do Sul, do Caribe e da Latinidade nos EUA. Segundo Mignolo, a compreensão deste argumento implica em que o leitor mude a sua geografia da razão (cf. CHUKWUDI EZE, 2008) e os seus “argumentos avaliativos” (p. 4).

8.2.1 A reconfiguração do aparato original da enunciação formal

Uma das grandes questões colocadas pelo argumento decolonial consiste na reconfiguração do aparato original da enunciação formal. Ou seja, o desafio de desconstruir a matriz colonial do poder: uma estrutura conceitual complexa que orienta as ações no domínio da economia (exploração da mão de obra e apropriação da terra/dos recursos naturais), da autoridade (governo, forças militares), gênero/sexualidade e conhecimento/subjetividade (MIGNOLO, 2009, p. 19). O aparato formal da enunciação é o aspecto básico para o engajamento na construção intencional do conhecimento institucional geopoliticamente orientado.

Historicamente, a teologia constituiu o abrangente conceitual e a estrutura cosmológica de construção do conhecimento, nos quais os atores sociais se engajavam e as instituições eram criadas (mosteiros, igrejas, universidades, estados etc.). A secularização do séc. XVIII substituiu a teologia cristã pela filosofia secular e pela ciência. Ambas as estruturas, tanto a teológica como a secular, mobilizaram os seus fundamentos geo-históricos e incluíram tanto a teologia como a ciência/filosofia em uma única estrutura de conhecimento transcendente aos limites geo-históricos e locais. O sujeito religioso, dado ao conhecimento teológico, dependia dos ditados de Deus, enquanto o sujeito adepto da filosofia secular/ciência dependia da razão, da mente (ego) cartesiana e da razão transcendental de Kant (*ibid.*, p. 18).

Na obra *On Reason: rationality in a world of cultural conflict and racism* (2008), Emmanuel Chukwudi Eze empreende uma crítica à razão transcendental (*Critique of Transcendental Reason*), mais precisamente, identifica a fenomenologia de Husserl como pós-cartesiana, ambos pela sequência histórica, e porque assume o cartesianismo somente para o aperfeiçoar cientificamente (p. 75-76). Eze nos alerta que a avaliação dos limites do neocartesianismo pressupõe a relevância do grande corpo epistemológico crítico previamente estabelecido, particularmente as críticas pós-colonial e feminista, em torno do projeto cartesiano.

Na esteira de Chukwudi Eze, a fenomenologia transcendental radicaliza o que existe de mais filosófico no trabalho de Descartes. Apesar de defender abertamente o estudo da experiência como uma forma de vida e do mundo, a sua tarefa secreta consiste na elaboração de uma compreensão sobre o aspecto universalmente oculto da vida – aquilo que Husserl chamou de “o todo da vida transcendental” (*the whole transcendental life*). Husserl influenciou os existencialistas como Jean-Paul Sartre e Albert Camus quanto à distinção analítica entre o *oculto* e o *revelado* fenomenologicamente, através da descrição das experiências subjetivas sobre a trivialidade (*nothingness*). Também influenciou escritores como Maurice Merleau-Ponty e Paul Ricoeur quando estendem o programa fenomenológico através das análises das relações existentes entre o corpo e a mente, o instinto e a racionalidade, e natureza e história. Talvez, entre todos os ex-alunos do mestre, o mais especial tenha sido o reitor nazista Martin Heidegger. Ele explora a evocação de um terreno oculto em Husserl, em torno de ambos o mundo e a verdade, através do seu diagnóstico histórico – a questão ontológica. Segundo Eze, as sementes desta questão, incluindo o seu florescimento nas críticas de Heidegger sobre as tradições ontoteológicas na história da metafísica ocidental, foram anunciadas não somente nas reduções fenomenológicas de Husserl, mas também nas suas descrições mais gerais sobre um problema aparentemente epistemológico na ciência moderna, como realmente se tratando de crises históricas do mundo ocidental (*ibid.*).

De acordo com Eze, a contenção expressa nas afirmações acerca da fenomenologia ser a única ciência “pura”, “absoluta”, “completa”, “genuína”, “compreensiva”, “originária”, “livre de opacidades”, etc., manifesta-se no fato de ainda ser muito difícil imaginar que aqueles que praticam a ciência interdisciplinar de fato (e não aqueles que somente a criticam), possam alcançar um acordo científico não somente sobre o como (questão do método), mas também sobre o derradeiro porquê (a questão ontológica) que surge ou possa surgir a partir das várias disciplinas científicas (*ibid.*).

8.2.2 A razão vernacular e os aspectos da tradição

Entre os críticos da filosofia transcendental, Eze cita a obra de George Lakoff e Mark Johnson, *Philosophy in the Flesh: the embodied mind and its challenge to Western thought* (1999). O motivo de trazer esta obra para a discussão, segundo o filósofo, está relacionado com a maneira inovadora como eles definem a razão: “[Ours] is not the innocuous and obvious claim that we need a body to reason; rather, it is the striking claim that the very structure of reason itself comes from the details of our embodiment” (citado em CHUKWUDI EZE, 2008, p. 81).

De acordo com estes autores, a racionalidade é a maneira como *fazemos o uso*, ao invés de *transcender*, a nossa natureza animal. Os mesmos mecanismos neurais e cognitivos, que permitem a percepção e o movimento (em um determinado ambiente), também criam os nossos sistemas conceituais e os modos da razão. Segundo Eze, diferente do que acontece com a fenomenologia, esta é uma concepção antropológica e robusta da razão construída em conjunto com uma biologia naturalista e, quiçá, implícita. Esta perspectiva crítica com relação à razão transcendental atinge menos a fenomenologia de Husserl, do que a ideia cartesiana do *cogito ergo sum*. A sua versão de naturalismo filosófico se alinha com Nietzsche, Freud, Marx e Foucault em contraposição a Descartes e a moderna tradição racionalista que ele inaugurou. Uma crítica ao fundamentalismo metafísico e ao idealismo transcendental. Em contrapartida, a adoção de uma teoria da razão comum (*ordinary reason*) resiste à tentação de escolher lados a favor ou contra o darwinismo e o cartesianismo. Eze justifica que esta resistência se fundamenta na simples constatação da ideia de que existem domínios vernaculares básicos mais importantes para a pesquisa sobre a razão e a racionalidade, do que esta dicotomia (*ibid.*).

A resposta que Descombes (1995) nos oferece sobre “onde localizamos a mente?” é redirecionada por Eze, no que tange a multiplicidade dos complexos sociais possíveis através dos quais a mente pode se fazer presente. Este argumento coincide em parte com a perspectiva expressa por Appadurai em *Global ethno scapes* (1991), quando ele se refere ao amplo espectro de possibilidades de mundos possíveis imaginados pelos indivíduos que habitam o mundo contemporâneo, transnacional e globalizado. Com relação à questão “onde está a mente?”, Descombes responde: “a condição da mente não é nem interioridade, nem subjetividade, nem tampouco o poder calculista, mas antes, a autonomia em determinar os objetivos que ela empreende. Nesta esteira, Eze sugere que assumamos esta ideia de autonomia – a autonomia do livre arbítrio (*rational will*) – como um ponto de partida fecundo para o nosso inquérito sobre: “o que é o mais comum expressado na natureza da razão?”. Qual seria um conceito da razão, uma teoria da racionalidade, baseada nesta presumível autonomia histórica da mente? Eze admite que se admitirmos, coloquialmente, esta definição antropológica de *liberdade intelectual*, ainda assim, resta a tarefa de caracterização da razão comum cultural, social e histórica, ou os modos da razão desta liberdade (p. 82-83).

Nesta senda, Eze parte da afirmação: “os humanos tomam as suas decisões por eles mesmos” (*humans make their own mind*). O filósofo defende que na realidade, estamos permanentemente tomando decisões. Esta é uma tarefa diária – a de tomada de decisões – que revolve uma média de propósitos psicológicos individuais ou socialmente coletivos, de forma

que o conceito de tomada de decisão (*making one's mind*) seja simples, embora não seja facilmente efetivado. O significado filosófico do vernacular pode ser notado quando pensamos sobre a profundidade do próprio conceito de *making* (*ibid.*). Podemos considerar três aspectos neste sentido.

O primeiro aspecto deriva da premissa: “Não inventamos as coisas do nada”. Ou seja, o fato das celebrações das festas de Kola San Jon terem sido retomadas no bairro do Alto da Cova da Moura em 1991, tem as suas razões gerais e específicas, bem como as suas fundamentações históricas. Estas razões e fundamentos encontram-se explícitos na multiplicidade de narrativas construídas pelos membros integrantes do grupo (principalmente aqueles que participaram do momento fundador). Da mesma forma, existem as razões específicas que determinam que as mesmas festividades realizadas na cidade do Porto Novo, na ilha de Santo Antão, sejam chamadas de *Colá* ou *Kolá Son Jon*. Existem razões, não necessariamente visíveis, relacionadas com os processos linguísticos vernaculares que determinam tais alterações fonéticas (por ex. *Son Jon/San Jon*). Por exemplo, uma, entre as várias razões possíveis, tem a ver com o comportamento de demarcação linguística historicamente adquirido entre os *sampadjudus* no que tange à adoção de uma vida essencialmente urbana (na ilha de São Vicente) em contraposição com a vida camponesa (em Santo Antão). Outra atitude de demarcação visível tem a ver com o uso da categoria *badiu* significando o nativo de Santiago que leva uma vida urbana na capital (Praia), e o uso de *badiu di fora* para se referir aos indivíduos que habitam as outras regiões da ilha que não a capital, e/ou eventualmente levam uma vida rural (cf. CORREIA e SILVA, 2005)

O segundo aspecto a destacar consiste na afirmação de que “nem sempre aquele que decide (*a maker*), enquanto decide, tem consciência ou mesmo tenha certeza plena sobre o porquê e de que forma está tomando tal decisão” (CHUKWUDI EZE, 2008, p. 83). Quando a Dina Valério propôs a realização das festas de Kola ao ACMJ, ela afirmava que a motivação surgiu depois de ter percebido que a ACMJ já patrocinava um grupo tradicional de outra ilha, que não a dela. Neste sentido, almejando o objetivo de se sentir representada culturalmente, bem como aos outros moradores, propôs a realização das festas.

É evidente que a trajetória e as conquistas alcançadas pelo grupo nestas quase três décadas de existência não faziam parte dos planos iniciais da Dina, nem dos membros do grupo de Kola, e nem tampouco dos membros da ACMJ. Contudo, de acordo com as conversas e depoimentos colhidos dos integrantes do grupo e dos moradores do bairro em campo de

pesquisa, a realização da festa foi inicialmente um ato de resistência cultural perante as condições precárias de representatividade que se viviam na época.

Amílcar Cabral via a resistência como uma categoria ampla que acolhe, no seu seio, comportamentos díspares e de atores diversos. Neste sentido, entendia que a resistência cultural, bem como as práticas de resistência nomeadamente a linguística e a luta contra assimilação (através da promoção das práticas culturais tradicionais) eram armas caras àqueles que almejavam cumprir o processo teleológico que caminhava para um início apoteótico – a independência do colonialismo e a aurora de uma nova nação africana (cf. CABRAL, 1973).

O terceiro aspecto, relativo à questão da autonomia da mente, se refere “àquele que(m) decide”. Mesmo quando o indivíduo, ou o grupo, sabe exatamente o que pretende, as consequências tanto do processo que precede a tomada de decisão, bem como do ato de tomada da decisão em si, podem não resultar naquilo que inicialmente se pretendia. Esta condição foi assinalada por Malinowski e a entendemos como os imponderáveis da vida. As imprevisibilidades inevitáveis. Portanto, devemos ter em mente que quem toma uma decisão, o faz em relação a uma pluralidade de razões e condições que podem ser visíveis ou não aos olhos do pesquisador.

Eze defende que a cultura, a sociedade e a história são construídas, feitas por indivíduos ou grupos de indivíduos em agência – tomando decisões em liberdade – dentro e fora do escopo das relações com a natureza, com o *self* e com os outros. Neste contexto, o filósofo defende que o trabalho subjetivo de construir um mundo objetivo deve permanecer seminal à ideia da autonomia da mente. Esta concepção de autonomia como liberdade de ação – *the freedom-to-make* – deve ser vista como preeminentemente *natural*, como um conceito da natureza (CHUKWUDI EZE, 2008, p. 84).

Tomar uma decisão, objetivamente falando, é fazer aquilo que indivíduos e sociedades fazem quando moldam e remodelam estados de existência através de requerimentos subjetivos exercidos sobre uma concepção de realidade, que pressupõe como *background*, uma ideia de natureza (*ibid.*). No âmbito da tradição é o ato de experimentar-se constantemente – o ser-perante-si-mesmo, principalmente quando se trata do africano, aquele que foi sujeito à escravidão, à colonização e ao *apartheid*, as três dimensões, segundo Mbembe (2016, p. 152), que constituem uma espécie de prisão que enquadra a sua alteridade (do negro) em algo que ele não se reconhece mais.

Nesta esteira, argumentamos que a recorrência às formas expressivas culturais, por parte dos moradores de Cova da Moura, como um meio de resistir e negociar perante a sociedade em geral, suas instituições locais e centrais, (com especial atenção às dimensões transnacionais) caracteriza-se pela contestação da falsificação de si pelos outros (discursos acadêmicos e midiáticos tendenciosos, orientação higienista das políticas públicas destinadas às “minorias étnicas” e aos imigrantes, com a corroboração das forças policiais), bem como, pela contestação da marginalização extrema que resulta no consequente empobrecimento ontológico (*ibid.*).

Estes gestos de desapropriação material e do empobrecimento ontológico constituíram elementos singulares da experiência negra e migrante, bem como o drama consequente que constitui o seu corolário. Mbembe defende que a condição servil, e a sua herança, não só haviam afundado o indivíduo negro na humilhação, na pobreza e no sofrimento sem limites, mas principalmente, impuseram uma experiência de morte civil caracterizada pela negação da dignidade, pela dispersão (fantasma iminente) e o tormento do exílio e da ilegalidade. Neste caso, os acontecimentos fundacionais que seriam a escravatura, a colonização e o *apartheid*, funcionam supostamente como um centro unificador do desejo do negro de saber-de-si-mesmo (o momento de soberania), e de sustentar-se-por-si-mesmo no mundo: o momento de autonomia (MBEMBE, 2016, p. 153).

Tanto no Colá Son Jon de Porto Novo (vide RODRIGUES, 1997; LOPES, 2017), como no Kola San Jon de Cova da Moura (MIGUEL, 2010; 2016), os acontecimentos fundacionais como a escravatura e a colonização fazem parte do estoque do capital simbólico. No cortejo, estes aspectos se manifestam nos personagens do(a) comandante (capitã[o]-mor) e dos capatazes (feitores). Entretanto, a dança das coladeiras ao som reverberante dos tambores que desafiam os parâmetros de percepção estética e musical europeia se constituem na opção decolonial durante a performance. A polissemia do Colá/Kola implica em várias definições de coletividade que se manifestam durante o processo. De acordo com Dorothy Noyes, podemos considerar o grupo criado na interação cotidiana, o grupo unido pelo interesse comum, o grupo formado por inscrição exotérica, o grupo definido pela descendência, o grupo definido pelo território, o grupo de pares de gênero, o grupo como uma categoria de representação política e turística e o grupo que emerge da performance (NOYES, 2003, p. 10).

Argumentamos que no caso do Kola San Jon/Colá Son Jon todas estas faculdades se entrecruzam nas descrições dos grupos. Contudo, os aspectos mais evidentes são aqueles que constroem os grupos como *locus* de cultura e *focus* da identidade (*ibid.*, p. 11). Não obstante insistimos na analogia da tapeçaria, ou do *pano di téra*, pois o que constrói o patrimônio cultural

imaterial é tanto a rede empírica de interações na qual a cultura é criada e se move, como a comunidade do social imaginário que ocasionalmente emerge na performance.

Portanto, nos referimos à multiplicidade e diversidade dos fios (trajetórias) das quais resulta a rede empírica de interações onde as formas da tradição são engendradas, enquanto são reavaliadas pelos sujeitos detentores das práticas e dos saberes, neste caso, relativos ao Kola San Jon/Colá Son Jon. Nos atentamos às várias dimensões como: as formas locais de sociabilidade, e.g. Porto Novo, Cova da Moura ou Ettelbruck; ou às práticas da diáspora cabo-verdiana na Europa como a língua crioula, a culinária, a música, o esporte e, mais recentemente, as festas de Kola San Jon.

Trajano Filho (2011) examinou os efeitos de algumas práticas da diáspora cabo-verdiana nas formas locais de sociabilidade e demonstrou que, mais do que catalizadores ou vetores de transformações locais, certos movimentos de gente, capital e bens têm uma tendência conservadora e contribuem para a manutenção de instituições tradicionais (p. 155). No seu caso de estudo, analisou diferentes tipos de remessas (dinheiro, bens, produtos alimentícios e bebidas etc.) enviadas por emigrantes para uma instituição de cultura local (tabanca) cujo objetivo principal é o apoio mútuo (*djunta mô/juntá môn*). No nosso caso de estudo procuramos entender a transformação de uma instituição de cultura local, o Colá Son Jon, em uma prática da diáspora cabo-verdiana a partir do processo de patrimonialização da festa em Portugal, bem como da trajetória do grupo de Kola San Jon de Cova da Moura, a existência do grupo Kola Lux e a importância que as festividades em Cabo Verde continuam tendo sobre as comunidades da diáspora cabo-verdiana globalizada (CARLING & BATALHA, 2008).

Por conseguinte, nos atentamos para as negociações em torno das formas, e principalmente, dos conteúdos da tradição. Por exemplo, em que medida a música dos tamboreiros, a dança das coladeiras e os artefatos integram a construção de uma identidade cabo-verdiana, enquanto parte da criação de alguns processos, formas e ideias sociais espaciais e individuais? Adotamos a noção de performance como “comportamento real” como fruto da interação dos detentores entre si e com a “plateia”, incluindo os erros, a insatisfação ou satisfação, e assim por diante. Uma abordagem que procura redefinir o conceito de performance, bem como, provocar debates sobre os tipos de performance que ocorrem em cada sociedade (SEEGER, 2015, p. 172).

8.3 Cultura, história e patrimônio em Cabo Verde

Como pode ser constatado na recente historiografia cabo-verdiana, a área da cultura constitui uma preocupação do primeiro governo pós-independência instituído no país (1975). Os esforços empreendidos foram em prol da implementação de uma política cultural de corte com o passado colonial. À área da Educação foram agregadas, em questão de poucos meses, as áreas da Cultura, da Juventude e dos Desportos, em uma conjuntura na qual foram também criados os seguintes organismos: Direção Nacional do Artesanato (1976); Instituto Cabo-verdiano do Livro e Instituto Cabo-verdiano do Cinema (1977). De acordo com Martins (2011 citado em QUEIROZ, 2019, p. 280), a criação da Comissão de Investigação e a Divulgação Cultural por parte do Governo de Transição, em 1975 refletem a nova orientação e organização ideológica e política vivida aquele período. As competências da comissão encontram-se plasmadas no art.º 2 do Decreto-Lei n.º 45/75 de 24 de maio, o qual, preconiza a ideia defendida por alguns investigadores e eruditos que em Cabo Verde a nação precede o Estado (cf. FERNANDES, 2002; ALMEIDA, 2005; MONTEIRO, 2015)

Em 1978, a criação da Comissão Nacional, órgão cuja função consistia na promoção do restauro, na reabilitação, na defesa e na conservação dos monumentos nacionais e de outros valores do património artístico e cultural, inaugura as primeiras ações em torno do património no país. Naquele mesmo ano seria criada a Direção-Geral da Cultura, responsável pelas áreas de investigação, linguística, tradições orais, animação cultural, audiovisual e levantamento do património cultural. A partir destas bases, segundo Queiroz, o Estado cabo-verdiano manifesta a sua vontade junto à UNESCO em torno da classificação do sítio histórico da Cidade Velha (antiga Vila da Ribeira Grande) como Património Mundial, ao abrigo da Convenção de 1972. A elevação da Cidade velha a Património Mundial aconteceu em 2009, portanto após um período de trinta e um anos (*ibid.*).

Durante o governo do partido único (1975-1990) importantes projetos destinados à preservação e valorização do património foram prioritários. Foi no período em que foram desenvolvidos projetos como o da recuperação do mercado do Mindelo e da Alfândega Velha; da recuperação do Seminário e Igreja de Nossa Senhora do Rosário, em S. Nicolau; do Museu Nacional de Cultura e da Biblioteca Nacional, sendo o mais importante, entre estes, a recuperação da Cidade Velha. Foi também durante este período que o Instituto Nacional da Cultura (INAC) entrou em vigor, com a incumbência de definir, preservar e defender o património cultural de Cabo Verde.

Em 1983 realizou-se um seminário sobre Metodologia e Técnicas de Recolha das Tradições Orais. Encontro dirigido pelo historiador Djibril Tamsir Niane, natural da Guiné

Conacri. Este evento, realizado no quadro das organizações de massas ligadas ao (PAICV), contou com a participação de trinta e nove entidades representantes de grupos culturais, docentes, alfabetizadores, sob a orientação do historiador enviado pela UNESCO. Os tópicos do seminário abordaram as tradições orais como meio de conhecimento da história e da cultura; a tradição e o desenvolvimento; e as técnicas e metodologia de recolha e salvaguarda do património cultural constituído pelos valores da língua – a língua crioula de Cabo Verde – e as tradições orais (Seminário, *Voz di Povo*, 31 de março de 1983, p. 8 citado em NOGUEIRA, 2016, p. 4).

Além do historiador guineense Conacri, o evento contou com outros interventores importantes tais como: o então diretor geral da cultura, Manuel Veiga, o qual viria ocupar a cadeira do Ministério da Cultura entre 2003 e 2011; o escritor Luís Romano, autor da seminal obra literária *Famintos* (1975), o qual retrata as fomes que ocorrem nas ilhas de Cabo Verde durante o séc. XX, mais especificamente a história da ilha de Santo Antão; e Osvaldo Osório. Este último tinha realizado uma recolha de cantos de trabalho em várias ilhas do arquipélago publicada posteriormente sob o título *Cantigas de Trabalho; Tradições orais de Cabo Verde* (1980) considerada a primeira obra publicada no país com textos escritos em crioulo utilizando o sistema de base fonético-fonológica baseado no Alfabeto Unificado para a Escrita do Cabo-Verdiano (ALUPEC), atualmente institucionalizado em Cabo Verde.

De acordo com Gláucia Nogueira, este livro foi um marco que inaugurou uma colecção do Instituto Cabo-Verdiano do Livro intitulada “Tradições Orais de Cabo Verde”, a qual integra as três obras de recolha das letras de cantigas de *finason*²⁰⁹ das cantadeiras Nha Bibinha Cabral, Nha Nácia Gomi e Nha Guida Mendi feitas por Tomé Varela da Silva (1988a, 1988b, 1990 citados em NOGUEIRA, 2016, p. 5).

Em outubro de 1985 acontece a Semana de Defesa do Património Histórico, durante o qual foi reafirmado o discurso cabralista sobre a necessidade de criar uma cultura nova, baseada nas tradições, mas também, respeitando tudo quanto o mundo de hoje tem para oferecer. Durante o evento o então ministro da Educação e Cultura, Corsino Tolentino, referiu-se aos esforços e decisões legais de organismos nacionais e internacionais para promover a

²⁰⁹ Cantigas improvisadas durante o batuko, baseadas em provérbios e outros ditos da sabedoria popular, além de observações circunstanciais, por vezes com críticas dissimuladas, numa linguagem figurada própria do crioulo profundo das zonas rurais de Santiago. O *finason* é considerado por alguns autores menos como um tipo de música e mais como uma forma de poesia oral (NOGUEIRA, 2016, p. 5).

conservação do patrimônio histórico e cultural, bem como da responsabilidade dos estados face ao patrimônio cultural e natural (*ibid.*, p. 6).

No mencionado evento foi criada uma comissão multidisciplinar com a missão de apresentar ao governo uma proposta de lei em torno da salvaguarda do patrimônio ²¹⁰. A problematização girava em torno da natureza coletiva do patrimônio histórico e cultural e do patrimônio documental. Nogueira reitera que o texto do evento ainda cita a intervenção do historiador Daniel Pereira em torno do abandono das ruínas do sítio histórico, e do relatório do arquiteto brasileiro Paulo de Azevedo, o qual visitara a Cidade Velha em 1985, no âmbito de trabalho para a UNESCO a pedido da Direção Geral da Cultura. Ainda durante aquela década de 1980, outros textos abordariam a questão do patrimônio cultural focando nas áreas da economia, da cultura e da pedagogia. Portanto, defende-se que a noção do patrimônio cultural, no que tange a sua vertente imaterial, é precoce na linguagem governamental e dos formadores de opinião em Cabo Verde. Sobre este fato, Nogueira cita uma comunicação pessoal do ex-ministro da Educação e Cultura de Cabo Verde, Corsino Tolentino (2015), no qual esclarece que a UNESCO apoiou o PAIGC antes da independência, referindo que para isso “contaram o brilho intelectual de Amílcar Cabral e o estatuto de diretor-geral do senegalês Mamadou Mathar M’Bow, ministro da Cultura e da Educação do Senegal, na década de 1960 e diretor-geral da UNESCO de 1974 a 1987 (NOGUEIRA, 2016, p. 7).

Em seu argumento, a autora chama atenção para o fato de o termo patrimônio abarcar em seu significado algo que não necessariamente se encontra efetivamente patrimonializado a nível da UNESCO, ou de acordo com legislações locais e nacionais pertinentes. De acordo com Nogueira, nos textos produzidos durante a década de 1980 em torno do patrimônio em Cabo Verde, esta categoria equivale a bem cultural ou manifestação cultural (*ibid.*).

8.3.1 A polissemia presente no termo patrimônio

Nesta questão, como veremos, persistem resíduos problemáticos, no que tange ao conceito do patrimônio adotado na legislação exposta no texto da Convenção de 2003. Juliana Braz Dias, no artigo “Registros fonográficos da música cabo-verdiana: mercadoria e patrimônio” (2012, citado em NOGUEIRA, 2016, p. 7) chama atenção sobre a polissemia presente no termo patrimônio, enquanto exemplifica o fato através da morna, a qual, por um lado, como gênero musical de Cabo Verde, passa por um processo de patrimonialização quando

²¹⁰ Consta no texto de Nogueira que lei do patrimônio foi aprovada em 1990: Lei 102/III/90, de 29 de dezembro (2016, p. 6).

se insere nos contextos da *World Music* ou é consagrada ao *Grammy*. Por outro lado, a morna, como gênero da música tradicional de Cabo Verde (entre outros), já há muito tempo, está associada às concepções ditas nativas de patrimônio.

Trajano Filho (2012 citado em NOGUEIRA, 2016, p. 7) sustenta que a ideia de patrimônio “não se restringe aos processos oficiais de reconhecimento dos bens culturais como representativos da cultura e da história locais ou nacionais, mas se aplica também aos processos menos formalizados”, na medida em que o conceito de patrimônio está expresso por uma categoria do pensamento dotada de significação que varia conforme o contexto sociocultural. Ora, podemos afirmar o mesmo com relação à coladeira, ao funaná, ao batuko, à tabanca etc. Contudo, no que tange às noções de patrimônio envolvendo o ciclo das festas de Colá em Cabo Verde, a situação complica-se em gênero e número. Argumentamos que, tal como acontece com o processo atual de patrimonialização do forró (gênero musical junino do nordeste brasileiro) devemos partir de uma variedade de “matrizes”, ou “forças motrizes” que caracterizam as particularidades (descontinuidades) e as semelhanças (continuidades) presentes nas variantes das festividades em níveis locais (por ex.: S^{ta} Cruz na localidade de Coculí; Santo Antônio na cidade das Pombas; São João em Porto Novo e R^a das Patas; e São Pedro no Vale da Garça – todos estes lugares, na ilha de Santo Antão) e regionais (as festas de Colá nas ilhas de Santo Antão; São Vicente; São Nicolau; Sal; Boa Vista; Santiago e Brava).

8.3.2 Cultura, identidade e desenvolvimento

Neste contexto de problematizações, Nogueira atesta que em 1987, o então ministro da Cultura, David Hopffer Almada mostra-se preocupado com relação às questões culturais no quadro do desenvolvimento do país. Na edição do dia 31 de janeiro de 1987, o agora extinto jornal cabo-verdiano *Voz di Povo* publicaria em duas páginas, uma série de determinações para ações prioritárias, em consequência de uma reunião realizada entre os responsáveis e técnicos do setor da cultura com o titular da pasta. A citação da publicação foi dividida em dois itens supostamente contemplando dois domínios distintos. O primeiro item intitulava-se, “No domínio do Patrimônio Histórico-Cultural” e previa:

O incremento das ações com vista às pesquisas arqueológicas; diligências com vista à elaboração da História de Cabo Verde; iniciativas com vista à criação dos núcleos de futuros Arquivos e Museus, em todos os Concelhos, em colaboração com os Municípios; desenvolvimento do estudo da Língua Materna; Continuação dos trabalhos relacionados com o Acordo Ortográfico sobre a Língua Portuguesa; dinamização das ações relacionadas com a preservação e restauro da Cidade Velha e do Seminário e Igreja de Nossa Senhora do Rosário, em S. Nicolau; dinamização da recolha e divulgação das Tradições Orais.

O segundo item se relacionava com o domínio da “Animação Cultural” e, por sua vez, previa:

A realização de ações culturais ao longo do ano e em todo o território nacional, com particular incidência por ocasião das festas municipais; diligências no sentido de se criarem núcleos das futuras Bibliotecas nos Concelhos, em colaboração com os Municípios; apoio sistematizado e planificado às manifestações culturais [do nosso Povo], com particular realce para a Tabanca, o Carnaval e as Festas de Bandeira; apoio às festas tradicionais e aos grupos culturais (citado em NOGUEIRA, 2016, p. 7-8).

Nogueira ainda relata que, no final daquele mesmo ano, em entrevista ao jornal *Voz di Povo*, o então diretor geral do Patrimônio Cultural, Manuel Veiga enumera vários itens como sendo objetos de atenção por parte daquela instituição, entre estes:

“a língua, a Cidade Velha, a pesquisa subaquática, o levantamento e a recuperação de monumentos com interesse histórico-cultural, a recolha e a divulgação das tradições orais e da música popular, a recolha e a preservação de objetos etnográficos, a organização da documentação histórica e o desenvolvimento de estudos sobre a história de Cabo Verde” (*ibid.*).

Note-se que a atuação de David Hopffer Almada durante o primeiro governo constitucional cabo-verdiano foi notável. Ele desempenhou o cargo de ministro da Justiça de 1975 a 1989. De 1986 a 1991, o cargo de ministro da Informação, da Cultura e do Desporto. Cargo que foi acumulado com o de ministro da Justiça entre 1988 e 1989. Além das suas atividades políticas, a sua trajetória intelectual prova-se muito ativa tendo feito publicações em áreas tão diversas como da política, da sociologia, da teoria crítica, da poesia, da literatura e romance. Em 1989, o então ministro “duplo”, participou de uma série de conferências proferidas no quadro das Jornadas de Tropicologia – instituídas pelo sociólogo Gilberto Freyre em 1966 – organizadas pela Fundação Joaquim Nabuco. Da transcrição destas conferências resultou a publicação da obra intitulada *Caboverdianidade & Tropicalismo: 2^{as} Jornadas de Tropicologia-1989* (1992).

Durante as comunicações que resultaram na mencionada obra, Almada enquadra a formação da sociedade, da cultura e da identidade cabo-verdianas através da utilização de elementos historiográficos e etnográficos. Analisa ambas as contribuições para o povoamento das ilhas e a consequente formação da sociedade insular, destacando o processo de aculturação e caldeamento cultural verificados. Na sua incursão histórica, o autor faz questão de não escamotear a situação colonial presente no engendramento sociedade crioula, chamando atenção para a presença, desde o início, das relações desiguais em termos de poder, sendo, por conseguinte, a formação da sociedade cabo-verdiana, fruto de uma “imposição”. A abordagem é importante para a compreensão das formas socioculturais e políticas de resistência que permeiam o período da colonização, bem como, à degradação que os povos africanos foram

sujeitos. A característica incoerente da política colonial é um elemento importante para pensarmos a formação da sociedade cabo-verdiana, pois ajuda-nos a compreender o processo dialético, conflitante e de correlação de forças políticas desiguais entre o colonizador e os povos africanos transplantados para as ilhas (FURTADO, 1998, p. 201).

Ao analisar a natureza das iniciativas tomadas a partir de 1985, constatamos que as preocupações em torno do patrimônio histórico e arqueológico, bem como as diligências com vista à elaboração de uma historiografia nacional figuram no domínio das ações prioritárias para o Estado de Cabo Verde. Antônio Correia e Silva, renomado historiador cabo-verdiano, ex-reitor da Uni-CV e ministro do Ensino Superior e das Indústrias Criativas, durante o último governo do PAICV encerrado em 2016, em entrevista, recém-publicada, conduzida pelo Prof. Arlindo Caldeira (FCSH - Universidade Nova de Lisboa), sobre mecanismos de resistência em Cabo Verde durante o período colonial ²¹¹, nos informa que a moderna historiografia de Cabo Verde nasce com preocupações de explicar a origem da nação. Correia e Silva afirma que, durante o período subsequente à independência, vários historiadores defendiam um construto mental que, por um lado foi uma força parteira da moderna historiografia, mas por outro lado, foi algo que mutilou a complexidade da história.

Nos finais dos anos 1980, de acordo com o historiador, a classe política do país entendeu que aquela versão da história já não era mais suficiente. Achava-se necessária a construção de uma historiografia, ainda que não fosse “o canto da glória da nação”, mas que pudesse converter em material didático, que pudesse criar inteligibilidade sobre vários aspectos do país. Contudo, não deixa de ser inusitado e no mínimo curioso, que aquela mesma classe política entendesse que dever-se-ia solicitar cooperação com Portugal, sob os pretextos de que este dispunha de *know-how* e mantinha a posse de arquivos históricos necessários para se fazer uma história geral de Cabo Verde.

Neste contexto, podemos afirmar que para o governo da Primeira República (1975-1990) o patrimônio era visto como algo positivo, tanto em si, como para servir a outros fins desejáveis tais como a educação, o desenvolvimento econômico, a construção da nação, a promoção da paz e do entendimento entre as nações. Sintomaticamente, Christoph Brumann nos informa que a partir dos anos 1980, as coisas foram muito diferentes das décadas anteriores

²¹¹ “Resistência e Historiografia Caboverdiana”. Entrevista ao Prof. Antônio Correia e Silva (Universidade de Cabo Verde), conduzida pelo Prof. Arlindo Caldeira (FCSH - Universidade Nova de Lisboa), sobre mecanismos de resistência em Cabo Verde durante o período colonial. Disponível no endereço eletrônico: https://www.youtube.com/watch?v=1gfd_Ag5tME, acesso em 28/06/2019.

no que tange à crença nas “revoluções culturais por atacado” (*wholesale cultural revolutions*), e na necessidade estética de “substituir o velho pelo novo”. A aurora da década de 1980 viu então a crença no patrimônio se afirmar rapidamente como uma tendência *mainstream* na grande maioria das pesquisas em torno da história da arte, história da arquitetura ou arqueologia. Naquela ocasião, todas as perspectivas compartilhavam de uma abordagem afirmativa com relação ao objeto de estudo, embora geralmente já fosse empregada uma postura acadêmica crítica (2014, p. 174).

8.3.3 Identidade nacional, patrimônio cultural e eurocentrismo

Como referimos anteriormente nesta tese, no início da década de 1980, a corrida ao patrimônio protagonizada por estados europeus do Ocidente, e alguns outros afetados pela mesma onda, levou a uma lista dominada por lugares, catedrais e centros urbanos históricos, provocando acusações de eurocentrismo. Desde então, o patrimônio tem sido uma das formas de representar a nação, concentrando o imaginário político em lugares, construções e figuras emblemáticas da comunidade nacional. Isto envolve uma atenuação das diferenças: uma cultura e uma história nacionais homogêneas que exigem fidelidade, às custas de alguns esquecimentos seletivos e do sacrifício de outras formas de lealdades (ANDERSON, 1991).

Por sua vez, o governo da II República, a partir de 1991, de acordo com Queiroz, conduz a “uma reestruturação profunda no setor da Cultura em Cabo Verde” resultando na criação do Gabinete de Salvaguarda do Patrimônio, o qual foi responsável pela recuperação da Réplica da Torre de Belém, hoje o Museu do Mar situado na cidade do Mindelo, ilha de São Vicente. Durante o advento da nova democracia em Cabo Verde que, pela primeira vez, vigora em regime multipartidário deu-se a criação do Instituto Nacional de Investigação Cultural e do Instituto de Promoção Cultural, este último herdou as competências do Instituto Cabo-verdiano do Cinema, Instituto Cabo-verdiano do Livro e do Disco e do Centro Nacional de Artesanato, todos extintos em 31 de dezembro de 1997 (QUEIROZ, 2019, p. 281).

Em 1998, o Ministério da Cultura, desvinculado das áreas da Educação e do Desporto, e mais recentemente da Comunicação Social, passa a ter superintendência sobre o Arquivo Histórico Nacional, bem como, sobre os dois institutos anteriormente mencionados: o Instituto Nacional de Investigação Cultural; e o Instituto de Promoção Cultural. A posse da VI legislatura (2001-2005), a qual trouxe de volta ao poder o PAICV, introduziu novas alterações no seio da renovada tutela do Ministério da Educação, Cultura e Desportos. Este governo criou o Instituto Nacional de Investigação, Promoção e Patrimônio Cultural (INIPC) resultante da fusão das três

entidades agora extintas: o Instituto Nacional de Investigação Cultural (INIC), o Instituto de Promoção Cultural (IPC) e o Gabinete de Salvaguarda do Patrimônio. O INIPC sobreviveu pouco tempo e deu lugar, logo em 2003, à criação do Instituto da Investigação e do Patrimônio Culturais (IIPC) através do Decreto-Lei n.º 2/2003 de 24 de fevereiro - B.O. I Série nº 5, de 24/02/2003 (*ibid.*, p. 282).

Nesta cronologia, de acordo com a antropóloga portuguesa Carla Queiroz em sua recente pesquisa de doutoramento sobre políticas patrimoniais, agentes e organizações, o atual Instituto do Patrimônio Cultural (IPC) assume as responsabilidades no âmbito da preservação, defesa, proteção e promoção dos bens culturais em Cabo Verde. As normas de funcionamento do IPC estão respaldadas pelo Decreto-Regulamentar n.º 26/2014 de 27 de junho do Boletim Oficial da República de Cabo Verde ²¹². No preâmbulo, o legislador reconhece que o diploma é legalmente fundamentado na Constituição da República de Cabo Verde cuja alínea c) do n.º 3 do artigo 78º vincula o Estado à obrigação de “Promover a salvaguarda e a valorização do patrimônio cultural, histórico e arquitetônico”. Queiroz alerta que para dar cumprimento ao desígnio constitucional o Estado de Cabo Verde havia elaborado, em 1990, a Lei de Bases do Patrimônio Cultural – Lei n.º 102/III/90 de 29 de dezembro que aprova a preservação, a defesa e a valorização do patrimônio cultural cabo-verdiano – amplamente inspirada na versão de 1985 da Lei de Bases do Patrimônio Cultural portuguesa. Pois, de acordo com Antônio Martins (2011 p. 107, citado em QUEIROZ, 2019, p. 283):

“Se repararmos bem, na definição dada pela Lei nº102/III/90 de 29 de dezembro de 1990, no seu Artigo 2º, constatamos que a única diferença existente é a identidade da cultura cabo-verdiana. Do resto é a mesma coisa. Realça-se que o mesmo acontece com os outros Artigos procedentes”.

Ora, no caso de Cabo Verde, não devemos considerar este “problema técnico” como um fato isolado. Na realidade, como atesta Queiroz (*ibid.*), o IPC, desde 2013, integra a Direção de Patrimônio Imaterial (DPI), responsável por um amplo conjunto de atribuições em torno das disciplinas da História, da Tradição Oral e Popular, e da Linguística Aplicada. A teoria e práticas antropológicas também são valorizadas como veículos de promoção do conhecimento sobre o patrimônio cabo-verdiano de natureza intangível no âmbito do IPC.

A atual Direção do Patrimônio Imaterial do IPC substitui a anterior Direção de Ciências Sociais e Humanas do IIPC, instituto ao qual cabia a implementação e execução das políticas de investigação sociocultural entre 2003 (Decreto-Lei n.º 2/2003 de 24 de fevereiro - B.O. I

²¹² O equivalente ao Diário Oficial da União.

Série nº 5, de 24/02/2003) e 2014 (Preâmbulo Decreto-Regulamentar n.º 26/2014 de 27 de junho). O IIPC, por sua vez, havia sido resultado de uma série de transformações e fusões, resultantes processuais da lei do patrimônio aprovada desde 1990 (Lei 102/III/90, de 29 de dezembro). Entre 1987 e 2000 ocorreu o trabalho de investigação em torno da recolha e publicação de vários contos tradicionais e da História com destaque para a publicação da obra “História Geral de Cabo Verde” em três volumes, o qual nasceu de um protocolo entre a Direção Geral da Cultura em Cabo Verde, e o Instituto de Investigação Científica Tropical em Portugal, reunindo investigadores dos dois países (*ibidem*).

Na entrevista mencionada acima, concedida pelo Prof. Dr. Antônio Correia e Silva, o historiador explica que a tentativa de implantação de um modelo anticolonial nas ilhas de Cabo Verde falha como proposta paradigmática de interpretação histórica, a favor não de um outro paradigma, mas da pluralidade. Entretanto, o anúncio do projeto historiográfico viria a transformar-se em “um escândalo”, um debate público, de caráter político, muito aceso nos jornais. Os que se opunham, diziam que o que se pretendia era escrever uma história dos portugueses em Cabo Verde, e não uma história de Cabo Verde de fato.

Não obstante, Correia e Silva defende que o trabalho desempenhado pela equipe binacional, com sede em Portugal, proporcionou um ganho significativo na construção da historiografia cabo-verdiana. Na medida em que, a nova historiografia em produção debatia os diversos aspectos da resistência anticolonial, não só através dos volumes, mas também em diversos artigos e obras colaterais, utilizando este aspecto (da resistência) como a grande chave de interpretação do processo histórico cabo-verdiano. Isto foi possível, segundo o historiador, porque houve uma pluralização dos atores na história, das motivações para as resistências, das revoltas e dos protestos. Como consequência, neste contexto, começam a surgir vários processos que não necessariamente são protonacionais, ou arquétipos da protonacionalidade (CORREIA E SILVA, 2019).

A problematização da resistência na história da formação da sociedade cabo-verdiana permeia cronologicamente um espectro secular, ao mesmo tempo em que se encontra em todas as dimensões da vida social. Neste sentido, a complexificação do tema da resistência torna-se um aspecto interessante, desde àquela protagonizada durante os tempos da escravidão, com respeito: as fugas de escravos que criam grupos ameaçadores à sociedade dominante; a questão dos pequenos agricultores alforriados (negros forros) com pouco espaço de manobra em uma sociedade escravocrata; e os grupos de africanos forros que resistem e pressionam o acesso à Câmara, no intuito de disputar o espaço institucional. De acordo com Correia e Silva, existe

também aquele tipo de resistência cotidiana, a qual classifica de “resistência mais invisível e encapotada dos escravos”, como por ex., na literatura senhorial, encontramos queixas corriqueiras sobre a ineficácia laboriosa do escravo – formas de resistência e sabotagem (*ibid.*).

Outra perspectiva também estudada pela Iva Cabral e outros é a relação de resistência e de luta entre os grandes da terra e o Rei. Os vizinhos e os moradores, armadores que detinham a franquia do comércio com a costa africana, e eram donos das terras de sesmária, dos escravos e dominavam a Câmara. Entretanto, na medida em que esta classe resistia às pressões fiscais do Rei, à limitação das áreas comerciais, definia um cenário de resistência, onde os grandes da terra também são subalternos perante o Rei, mas, ao mesmo tempo, a classe se impõe aos negros forros como o polo do poder. Nesta esteira, Correia e Silva acredita que a nova historiografia identifica uma complexificação do cenário que é compreendido pela condição de que nem sempre as motivações para a resistência foram anticoloniais (*ibidem*).

Com relação ao patrimônio, argumentamos que a visão desenvolvida em torno desta matéria em Cabo Verde segue concomitante com os ritmos da nova historiografia. Por conseguinte, a Direção de Salvaguarda do Patrimônio, a qual veio a desempenhar um papel importante na única candidatura que Cabo Verde veio a submeter à UNESCO até recentemente, a candidatura da Cidade Velha classificada como Patrimônio da Humanidade, em junho de 2009, como referido anteriormente, integrava a dinâmica do extinto IIPC. A questão da Cidade Velha sempre foi tratada como prioridade. Foi ascendida rapidamente à patrimônio nacional e, desde logo, foi demonstrada a pretensão de elevação do Forte Real São Felipe, do Convento de São Francisco, de outros monumentos e ruínas que constituem o sítio histórico. Segundo Queiroz (2019, p. 283), o trabalho de restauro e reabilitação do sítio, o qual ocorreu durante décadas, pôde contar com o apoio técnico e financeiro de países como Portugal e Espanha. Argumentamos que neste caso, o interesse histórico destas nações na manutenção da narrativa apoteótica do descobrimento é explícito (cf. TROUILLOT, 1991; 1995; 2002).

Outro aspecto que desperta a nossa curiosidade é o fato de nos textos de Amílcar Cabral (cf. CABRAL, 1973, p.14) ter ficado claro que a cultura do povo, embora “reprimida, perseguida, humilhada, traída por certos grupos sociais que se beneficiam do jugo estrangeiro, refugia-se nas aldeias, nas florestas e nas mentes das vítimas da dominação, resistindo às tempestades para recuperar todo o seu poder de expansão e enriquecimento através da luta de libertação”.

Como sabemos, Cabral teceu duras críticas às falácias sustentadas pelas teorias antropológicas de então, aquelas que debruçavam sobre a capacidade de resistência e a mobilização “cultural” dos povos (africanos) no empreendimento das lutas de libertação. Usando como evidência o estrondoso fracasso da política assimilacionista defendida pelo império colonialista, acreditava veementemente que o povo está na vanguarda da cultura: “o povo é a fonte da cultura e, ao mesmo tempo, a única entidade verdadeiramente capaz de criá-la e preservá-la, de fazer história” (*ibid.*).

Não obstante, da orgânica do IIPC, entre as áreas de atuação, a do patrimônio imaterial não fora contemplada na missão institucional, a qual estava sobretudo vocacionada para as áreas da preservação do patrimônio móvel e imóvel, arquitetônico, subaquático, gestão museológica e gestão de sítios históricos. Segundo Queiroz, as ações mais próximas do que atualmente é considerada categoria de patrimônio imaterial realizadas pelo instituto focavam no domínio de recolha das tradições orais cuja delineação provinha já das atribuições alocadas à Direção-Geral da Cultura em 1978 e que ainda hoje têm um importante reflexo nas políticas culturais em Cabo Verde (QUEIROZ, 2019, p. 284).

De fato, Gláucia Nogueira concorda que durante estas últimas três décadas foram concretizadas ações no que diz respeito à maior parte dos objetivos enunciados em 1987. Todavia, o plano da criação dos núcleos de arquivos nos municípios e as respectivas bibliotecas nacionais continuam promessas vazias. Entretanto, na capital do país foram instituídos o Arquivo Histórico Nacional (atual Arquivo Nacional de Cabo Verde – ANCV), fundado em 1988 e o Instituto da Biblioteca Nacional e do Livro (atualmente, Biblioteca Nacional), inaugurada em 1999 (NOGUEIRA, p. 9).

A VIII legislatura do Governo de Cabo Verde (2011-2015) trouxe grandes promessas e “ventos de mudanças” concretas na área da cultura e do patrimônio cultural (imaterial) em Cabo Verde, com a ascensão do renomado músico e premiado autor santiagoense Mário Lúcio de Sousa²¹³ ao cargo de Ministro de Cultura e Artes. Para além de uma intensa campanha para a promoção da música de Cabo Verde no cenário mundial, durante a qual deu-se a criação da *Atlantic Music Expo* (AME)²¹⁴. Concebido sob o desígnio de uma plataforma para intercâmbios

²¹³ Mario Lúcio de Sousa, nascido na localidade de Tarrafal em 1964, é graduado em Direito. Foi deputado no Parlamento cabo-verdiano, de 1996 a 2001. Conselheiro do Ministro da Cultura (1992) e Conselheiro Cultural do Comissário da Expo / 92. Autor do projeto musical de Cabo Verde para a Expo 92 (Sevilha) e 98 (Lisboa) e Embaixador Cultural de Cabo Verde. Ministro de Cultura e Artes, de 2011 a 2016 (www.mariolucio.com).

²¹⁴ (www.atlanticmusicexpo.com).

transatlânticos culturais, este evento promovido em torno do mercado da música ²¹⁵ propõe a facilitação dos elos de intercâmbio com conferências, encontros de *network*, uma feira profissional e *showcases* entre profissionais internacionais da música, artistas de Cabo Verde e do “mundo”, interessados na expansão dos seus contatos e atividades, enquanto descobrem o país.

Concomitante a estes projetos da AME e do *Kriól Jazz Festival*, o Ministério da Cultura também assumiu na sua agenda a criação de uma rede de arte-educadores (música, dança, teatro, poesia etc.) com o intuito de proporcionar este aprendizado às crianças, adolescentes e jovens em todas as ilhas, para isso, deu-se início a um processo de criação de “Casas da Cultura” nos respetivos concelhos e municípios do país. Este projeto, embora tenha alimentado os ânimos e reacendido a esperança na criação de uma rede integrada de educadores musicais a nível nacional, não apresentou os resultados esperados ²¹⁶. Não obstante, o projeto de longe mais ambicioso defendido pelas visões do então ministro, o qual causou um frenesi, segundo Nogueira (*ibid.*), foi o desejo de promover a criação de museus em cada município do território nacional.

De fato, Nogueira confessa ter trabalhado no projeto de concepção de um suposto Museu da Música, nos anos de 2012 e 2013, por encomenda do Ministério da Cultura, mas por razões financeiras o projeto elaborado nunca foi concretizado. Não obstante, concorda que o número de museus ²¹⁷ criados em Cabo Verde durante aquele período foi extraordinário, levando em

²¹⁵ Para além do patrocínio oficial do Governo de Cabo Verde, este evento também contou com o apoio da WOMEX e da LUSÁFRICA, duas empresas de renome no mercado da *World Music*, presenças constantes na realização dos festivais com este perfil nos países da Europa. Estas empresas também têm sido parceiras na realização do *Kriol Jazz Festival*, evento que acontece no final de semana subsequente ao AME, no qual costumam participar grandes nomes da música mundial como o músico camaronês Richard Bona, a revelação norte americana Esperanza Spalding, a brasileiras Céu e Maria Gadú, entre muitos outros, bem como de artistas nacionais e da diáspora mundialmente conhecidos.

²¹⁶ Em 2012, publiquei um pequeno artigo sobre a educação musical em Cabo Verde, pela Revista Portuguesa de Educação Artística, do Funchal, no qual menciono que a educação musical está presente em Cabo Verde desde os anos de 1950. Contudo os inúmeros professores que ao longo da sua vida acolheram em suas casas alunas e alunos para aulas particulares de música, através de um processo muitas vezes intuitivo, outras vezes ao abrigo de técnicas e metodologias avançadas, sempre transmitiram seus conhecimentos de forma dispersa e carente de uma coordenação integrada (LOPES, 2012, p. 157).

²¹⁷ De acordo com Gláucia Nogueira, em 2016 contava-se com os seguintes museus: Museu Etnográfico; Museu de Arqueologia; Museu de Documentos Especiais do Arquivo Histórico Nacional; Museu da Presidência da República, Museu do Banco de Cabo Verde e Museu da Assembleia Nacional (Praia); Museu da Tabanca e Núcleo Museológico do Centro Cultural Norberto Tavares (Santa Catarina); Museu de S. Lourenço dos Órgãos (S. Lourenço dos Órgãos); Museu do Campo de Concentração do Tarrafal (Tarrafal) – todos em Santiago; Centro Nacional do Artesanato e Design e Museu do Mar – em São Vicente, sendo que nesta ilha há também um núcleo museológico sobre Cesária Évora, mas não sob responsabilidade estatal; Museu da Pesca (S. Nicolau); Casa-Museu Eugénio Tavares (Brava); Museu Municipal de S. Filipe (Fogo, sendo que nesta ilha existe a Casa da Memória, iniciativa privada de uma cidadã suíça). Em 2014, num encontro do setor no qual estavam representantes

consideração as dimensões e as precariedades de Cabo Verde. Todavia, devemos levar em conta que a ideia que preside a estes chamados museus, na sua maior parte, não vai além de uma sala de exposição etnográfica sobre algum tema especialmente relacionado com o município em questão ou com aspectos da vida em Cabo Verde de modo geral. Estes museus não dispõem de reservas ou serviços técnicos e educativos, de acordo com os padrões atuais da museologia (NOGUEIRA, 2016, p. 10).

Toda esta situação, ao nosso ver, é bastante problemática e coloca uma série de questões em torno do que realmente se pretendia com a criação de tantos “museus”, sem as condições para equipá-los e providenciar recursos humanos e materiais para o seu bom funcionamento? Outra questão pertinente: qual seria o público-alvo dos supostos museus? Os museus seriam destinados à população autóctone ou ao público turista em potencial? Não dispondo de reservas nem serviços técnicos e educativos, quais os tipos de abordagens que se pretendia adotar para atender as eventuais procuras por parte dos vários estratos da sociedade?

8.4 Notas sobre a produção do patrimônio através dos processos museográficos

Nesta seção, antes de aprofundarmos o assunto específico a este tópico, cabe justificar ao leitor, desde já, o motivo pelo qual a experiência expográfica narrada a seguir, foi trazida para a nossa análise. Como vimos no final da seção anterior, a criação de museus, principalmente na ilha de Santiago foi uma das prioridades do governo (2011-2016). Embora tenhamos assinalado que os supostos museus, até o ano de 2016, ainda não dispunham de serviços técnicos nem educativos, mais recentemente (durante o atual governo) algumas iniciativas museológicas têm ocorrido em Cabo Verde de forma curiosa.

Desde o ano 2018, deu-se início a uma experiência museológica no sítio histórico da Cidade Velha, na ilha de Santiago em Cabo Verde, a qual tem chamado atenção de alguns antropólogos e etnomusicólogos. O projeto é denominado “Viagem pela História”, e a primeira edição foi realizada em finais de setembro de 2018 e a segunda edição ocorreu no dia 28 de junho de 2019. A página oficial do Ministério da Cultura e das Indústrias Criativas (MCIC) nas redes sociais anunciava, no dia 21 de junho de 2018, que o projeto ia ser “um momento crucial e de viragem para a experiência da história de Ribeira Grande de Santiago”. A primeira edição do evento seria da responsabilidade do MCIC, a segunda e a terceira edições do evento estariam sob a tutela da Câmara Municipal de Ribeira Grande (Cidade Velha). Supostamente, o evento

de todos os museus citados acima, anunciava-se também a ideia de criação de um Museu do Café na localidade de Mosteiros, na ilha do Fogo (NOGUEIRA, 2016, p. 9).

consiste em uma “recriação histórica” encenada em meio aos monumentos e ruínas da Cidade Velha.

Na nota informativa publicada sob a assinatura do ministro, não consta nenhum curador, museólogo ou pesquisador (historiador, antropólogo, etnomusicólogo etc.), nem tampouco menciona sobre algum acompanhamento ou interesse manifestado por parte do Departamento de Ciências Humanas da Uni-CV, ou outra universidade situada na ilha de Santiago. O curto texto também não faz menção a nenhum apoio técnico por parte do IPC, ou qualquer outra entidade não-governamental com competência para tal instância. Naquela ocasião, sob o tema “No berço da crioulaização”, anunciava-se para a primeira edição do evento: a chegada dos jesuítas. Posteriormente, haveria a recriação de mais dois momentos históricos marcantes nas próximas edições: o ataque do pirata Jaques Cassard; e a fuga dos escravos. Adicionalmente, o texto anunciava que a “preparação artística” estaria a cargo de um bailarino e coreógrafo, um ativista cultural e de um investigador e contador de estórias. Finalmente, o texto insistia que a “Viagem pela História” seria “uma experiência viva” do passado que “incorporava o espírito do patrimônio na comunidade” ²¹⁸.

Os elementos oferecidos no texto, com as devidas promessas de abalar as “estruturas históricas” da nação, não foram suficientes para termos uma noção mais precisa do que se pretendia com o evento mencionado. Contudo, um vídeo ²¹⁹ publicado no dia 7 de outubro de 2018, pela página oficial no *facebook*, desta vez da “Agenda Cultural Cabo Verde” nos permitiu analisar alguns elementos presentes na encenação ou suposta “recriação” histórica pretendida pela performance dos participantes.

A primeira cena do vídeo é uma visão panorâmica e sugere uma câmara posicionada em um *drone*, que se aproxima da atual Cidade Velha (antiga Vila da Ribeira Grande), enquanto ouve-se uma trilha sonora relativa à música (percussão e canto) típica da capoeira (dança luta) brasileira, a qual, na sequência, nos guia a uma cena que retrata uma roda de capoeiristas trajando somente as largas calças de algodão branco, tocando berimbau, batendo palmas e

²¹⁸ Trecho do texto, promovendo “Viagem pela História”, publicado na página oficial do MCIC no facebook em 21 de junho de 2018. Nesta mesma página é possível aceder um vídeo sobre uma variedade de performances e encenações realizadas no dia do evento. Disponível no seguinte endereço eletrônico: <https://www.facebook.com/watch/?v=334846807080363>. Acesso em 02/07/2019.

²¹⁹ <https://www.facebook.com/agendaculturalcv/videos/334846807080363/> disponível também no endereço: <https://www.youtube.com/watch?v=DYZQC3cQJ8w>.

cantando uma toada conhecida, enquanto os capoeiristas se alternam, de par em par, em uma coreografia de luta, também conhecida, no centro da roda.

Na sequência, forma-se um aglomerado de pessoas na praia de calhaus da pequena baía aguardando os referidos jesuítas. Estes, trazidos por um pequeno bote, desembarcam sobre um tapete vermelho sobre o qual caminham, atribuem bênçãos aos moradores e são cumprimentados pelos oficiais da Coroa residentes na ilha. Segue-se então algo parecido com uma recepção feita pelos moradores da cidade, dando a perceber que os mencionados jesuítas estão sendo recepcionados pelos diferentes grupos que compõe um mosaico colorido de caracterizações “afro”, em um ambiente de festa. Depois disso, algumas personalidades usando trajes medievais caminham pelas ruas da povoação e circulam entre a população, entre a qual podemos identificar cortesãs africanas ou crioulas, damas da sociedade desfilando seus chapéus-de-sol (sombriñas) etc.

Segue-se então a dramatização de uma comercialização de escravos, no largo do pelourinho, no qual os figurantes (entre estes, podemos notar a presença de crianças) parecem moribundos, tristes e maltratados. Um capataz passeia entre eles, chicoteando alguns aleatoriamente. O momento é melancólico, com a presença figuras místicas. Os escravos são consolados, são alimentados etc. Segue-se então a missa e posteriormente o reconhecimento da Vila e do Forte, acompanhados sempre pela população na qual se destacam as cantadeiras do batuko, homens africanos (caraterizados) dançando ao som de djembês. Vale mencionar aqui que é possível notar um dançarino caraterizado de “africano” usando latas de alimentos vazias adaptadas como chocalhos pendurados ao corpo. No Forte Real de São Felipe, as demonstrações das tradições culturais continuam a acontecer. Neste cenário, assistimos ao cortejo do Colá Son Jon, mais dramatizações em torno dos escravos, moradores e vizinhos, o cortejo da Tabanca etc. Vale assinalar que durante o vídeo, para além do som ambiente captado durante as performances artísticas e das manifestações culturais, também se ouve uma canção europeia da época medieval.

Ora, para ser sincero, a primeira vez que assisti ao vídeo fiquei chocado. Precisei assistir mais de uma vez para ter uma ideia sobre o que se pretendia com aquela série de performances. *A priori*, a suposta chegada dos jesuítas em Cabo Verde data de 5 de julho de 1604, portanto seria muito difícil haver *capoeiras* praticando livremente a sua luta disfarçada de dança em uma povoação escravocrata. Não obstante esta discrepância, a encenação do momento de chegada dos jesuítas que caminham sobre um tapete vermelho, símbolo de prestígio reservado à realeza, nobreza e aos estadistas, dá-se em um clima de alegria e paz, no qual todos os diferentes grupos

“coexistiam na liberdade”, com exceção do grupo de escravos sendo comercializados. No momento das diferentes demonstrações de manifestações culturais pertencentes a diferentes grupos, pudemos notar djembês sendo livremente tocados por músicos negros, algo que seria muito improvável, visto ser amplamente sabido da proibição dos instrumentos de percussão de origem africana entre os africanos escravizados em Cabo Verde durante a primeira fase que vai do séc. XV até meados do séc. XVI (cf. RODNEY, 1970; RIBEIRO, 2012). Adicionalmente, a demonstração do Colá Son Jon que ocorreu no forte também nos parece mais um elemento sendo contextualizado fora do espaço e do tempo.

Não obstante, as contradições, através das quais detectamos tipos de acidentes anacrônicos muito comuns, quando se parte de uma perspectiva essencializante da história, o episódio não foi muito comentado nas redes sociais, salvo alguns indivíduos ²²⁰ que reconheciam o cenário e a gravidade da situação, mas a maioria das pessoas que se manifestaram com relação ao evento publicado parabenizaram a iniciativa. Todavia, insistimos em duas questões, as quais consideramos de grande importância. A primeira tem a ver com as motivações políticas do MCIC no atual governo, com relação aos tipos de arquivos valorizados no campo do PCI. A segunda toca uma questão sensível, a qual tem a ver com a ignorância patrimonial manifestada no seio da sociedade cabo-verdiana.

No dia 28 de junho de 2019, as informações sobre a segunda edição do evento foram publicadas na página oficial do IPC, não pude ter acesso a nenhum vídeo, somente fotos. Neste contexto, recorri a uma fonte que reside na cidade da Praia, a qual, devido a sua influência no meio artístico e cultural, provavelmente poderia estar sabendo algo mais sobre o mencionado projeto. Com um pouco de sorte, a minha fonte que doravante chamarei de F. A. (Fonte Anônima) confidenciou-me que a Câmara Municipal de R^a Grande tomou as providências, para a organização do evento, “muito em cima da hora”. Segundo a fonte, há menos de um mês, várias personalidades interessantes do cenário praiense foram convidadas, incluindo Gil Moreira, Tony Tavares, Antônio Correia e Silva, entre outros.

²²⁰ César Schofield Cardoso, arquiteto e cineasta cabo-verdiano, postou o seguinte sobre a realização do projeto “Viagem pela História”: “Não tendo palavras suficientes para expressar o meu repúdio por tão ridículo projeto de história, promovido pelo Ministério da Cultura do meu país, resta-me só citar esta passagem de Abel Djassi Amado (PhD, *Political Science*): ‘*The colonial project in Cabo Verde has long ended; but it continues to reside chiefly in the mentalities, ideas, and ideologies, that are present in the everyday life of the post-colony.*’ Continuamos a endossar a história na ótica do colonizador, num mundo já repleto de investigação sobre a escravatura e a condição do escravo. É ultrajante que seja o próprio Estado a fazer isso “(Publicação feita no dia 2 de outubro de 2018. Transcrição mediante autorização prévia do autor).

F. A. afirma que, talvez devido à falta de experiência em organizar eventos deste tipo, os quais são muito comuns em várias cidades da Europa, os responsáveis para a realização do evento – o pessoal da Câmara Municipal de R^a Grande – chegaram com ideias não muito trabalhadas e ainda sem o orçamento necessário. Mesmo assim, o Tony Tavares topou fazer um guião e organizar as performances. Acontece que o tempo já era curto, e o Tony não pode cumprir o prazo. Esta situação irritou o pessoal da Câmara, o qual acabou por contratar um “grupo de teatro”. F. A. alerta *ma fladu flá* (ouviu de terceiros) que “foi pedido ao grupo de teatro para fazer uma encenação de ataque de piratas”.

Na opinião da nossa fonte, a única razão do historiador e ex-ministro Antônio Correia e Silva, ter participado, perante tanta desorganização, somente pode ter sido por boa educação. “Vá ver que não queria causar má impressão”, já que participara da primeira edição organizada pelo MCIC e, foi ministro do PAICV. Esta Câmara atual é do MPD e, segundo a fonte, o pessoal já vinha reagindo, insinuando que o grupo de pessoas que fora convidado para auxiliar na organização demonstrou uma atitude de má vontade, como se quisesse boicotar etc. F. A. acha a atitude injusta, pois a Câmara havia concedido um prazo muito curto para a realização das devidas preparações.

Ao indagar sobre a utilidade prática daquela abordagem anunciada ano passado pelo MCIC e que agora deveria ser continuada sob a tutela da Câmara de R^a Grande, e qual seria mesmo a matriz das narrativas históricas a serem utilizadas nos deparamos com mais problemas. Pois, ao nosso ver, parecia inconcebível o fato que o governo escolhia os indivíduos e/ou grupos. Dava orientação do que pretendia de forma unilateral sem ser questionado.

Mencionei à minha fonte, o caso da experiência conhecida como “museu em processo” realizado no Museu da Abolição em Recife (MAB) em 2013. Como realmente se faz necessário, tanto a curadoria e a assessoria de antropólogos, etnomusicólogos, historiadores, e uma gama de outros profissionais, bem como a participação de ONGs e ativistas culturais com o intuito de auxiliar a incorporação da comunidade e a vigiar o papel do poder público no processo. F. A. concordando plenamente com os meus argumentos, adianta que antes o MCIC contava com o serviço de uma equipe de assessores ou parceiros de um município português, e como modelo, uma feira medieval que acontece naquele município. F. A. lembra que no início queriam chamar o evento de *Feira Medieval*. A fonte recorda que, durante a primeira reunião do ano passado, alguém interveio veementemente afirmando ser ridículo ter uma “feira medieval” em um país (Cabo Verde), o qual não existia na época medieval. Foi através desta discussão, recorda F. A.,

que resolveram chamar o evento de “feira setecentista”, mas as roupas medievais que os personagens usam durante as encenações foram doadas pelo município em Portugal.

Ora, segundo F. A., o fato de não ter havido nenhuma abordagem antropológica crítica quanto à perspectiva histórica, pedagógica e artística ao longo do processo demonstra que realmente o pessoal da Câmara Municipal de R^a Grande não possui nenhuma noção sobre o assunto do patrimônio cultural imaterial. Portanto, se considerarmos que o projeto foi iniciado pelo MCIC, o qual subsidia o IPC, este por sua vez, o órgão responsável para promover o conhecimento e boas práticas em torno do PCI, e que usufruíram de um período de um ano para concretizar o processo, na nossa opinião, estamos perante um caso de irresponsabilidade patrimonial. Ao nosso ver, um prato feito para os teóricos adeptos do ateísmo patrimonial tais como Robert Hewison, David Lowenthal, James Walsh, entre outros que compartilham da visão que a adulação patrimonial é um mal social geral – *general societal ill* (BRUMANN, 2014, p. 175).

Nos estudos críticos sobre o patrimônio, mais precisamente sobre as críticas da visão da história musealizada, “inclinada sobre algo que se denomina de patrimônio” podemos analisar argumentos que defendem que esta perspectiva se encontra amplamente focada em um passado idealizado, cujos valores sociais correspondem àqueles de uma época anterior de privilégios e exploração. Esta perspectiva serve e busca preservar este passado através da sua recriação no presente, ao mesmo tempo em que gradualmente erradica a história, ao substituir uma imagem do passado pela sua pretensa realidade (*ibid.*), e neste caso específico, diríamos de profundo desentendimento e anacronismo sobre a relação existente entre a história e o patrimônio.

Entretanto, voltando à conversa com F. A., comentei sobre a indignação, de algumas pessoas, manifestada nos comentários feitos à uma publicação sobre o mencionado projeto. Deixei-o saber que eu também estava insatisfeito com a situação de falta de diálogo com a sociedade de forma geral, e com os acadêmicos nas universidades, mais especificamente. O que foi anunciado pelo MCIC em 2018 não é algo que se faça de modo unilateral, nem tampouco de forma improvisada e sem transparência. Comentei que o caso era mais sério do que imaginava, e que poderíamos estar perante casos de falsificação patrimonial.

Em resposta, F. A. foi enfática: *djá dura ki nu stá na êl* (faz tempo que isto acontece):

“Basta você perceber como hoje a maioria das pessoas acredita que teve somente uma fome em Cabo Verde, aquela de 1947, porque existe uma canção com este título. Eu nem diria que se trata de uma falsificação consciente. Trata-se de um auto modificação inconsciente, ou quiçá, puro desinteresse. (...) Eu tenho impressão que no atual momento histórico/político que se vive em Cabo Verde, mesmo se você tentar e montar um discurso que seja coerente e pertinente, outros

com meios financeiros ou políticos mais abastados, acabam por se apoderar da ideia e desbaratá-la. Neste ano por exemplo, passei por isso de forma explícita e incontáveis vezes de forma menos clara. O segredo, eu acredito, é que projetos deste tipo não deveriam depender do MCIC para nada. Você aparece com uma ótima ideia, financia o projeto sozinho e entrega para o Ministério de bandeja. O complexo daquele pessoal faz com que o projeto seja rejeitado, porque acham que você está tentando rebaixá-los, fazendo a coisa certa. E isso, não se trata de uma questão somente partidária. Defendo que é essencialmente de personalidade, do tipo; “*Mi é ki fazi*” (eu é que fiz). Era assim durante o mandato do ministro Mário Lúcio, e é assim no de Abraão Vicente” (comunicação pessoal, 02/07/2019).

A partir da descrição e do debate sobre o vídeo “a chegada dos jesuítas” (2018) resumindo a primeira edição do projeto “Viagens pela História”, levando em consideração tanto as indignações como as congratulações dos internautas, nos apercebemos que há necessidade de um debate aberto na sociedade cabo-verdiana sobre o PCI. Argumentamos a favor de um debate que envolva os vários setores da sociedade e os atores intelectuais não necessariamente afinados com as agendas específicas de governos e mandatos, mas sim comprometidos com a sustentabilidade das tradições cabo-verdianas. Falamos sobre o efetivo envolvimento da academia (das faculdades de ciências humanas, da arquitetura, das ciências ambientais e afins), a fomentação à pesquisa e a criação de políticas públicas em prol da sustentabilidade dos saberes e das manifestações culturais tradicionais.

Por sua vez, a entrevista concedida no dia 2 de julho de 2019 por uma fonte anônima residente na cidade da Praia, relacionada ao meio cultural e artístico das duas principais cidades de Cabo Verde; agente ativo no processo de produção cultural envolvendo várias modalidades artísticas, é válida para o ponderamento do papel desempenhado pelas entidades e instituições governamentais, as comissões da UNESCO em Cabo Verde, e as organizações não governamentais envolvidas com as políticas e os processos em torno do patrimônio cultural imaterial no país. Situações como estas certamente deveriam provocar um debate mais aberto e horizontal entre outras esferas da sociedade civil.

Não obstante, no que tange a questão da dramatização, como é o caso do projeto “Viagem pela História” mencionado acima, e dos processos de patrimonialização das diferenças culturais através das experiências museográficas como ato performático, é salutar nos inteirarmos sobre a questão relacional que envolve os fluxos comunicativos e a construção discursiva das identidades enunciada pelos antropólogos Antônio Motta e Luiz Oliveira.

Motta e Oliveira chamam atenção para um fenômeno, ao qual denominam de “agir comunicativo”, no sentido habermasiano, em que indivíduos e grupos sociais buscam dar visibilidade pública às suas especificidades culturais, na intenção de fazê-las valer como patrimônio. Nos referimos aos fluxos comunicativos e da construção discursiva das identidades

que ajudam a compreender e caracterizar os processos de construção das narrativas expográficas. De modo que, as produções discursivas sejam apreendidas e descritas como formas de ação, de construções da realidade, e não como representações da realidade (2013, p. 175).

As narrativas e os processos museográficos, quando observados como performances culturais, são elementos que auxiliam na melhor compreensão do modo de construção e atribuição de sentido dos patrimônios ou legados culturais dos indivíduos e grupos sociais neles envolvidos. Motta e Oliveira (*ibid.*) partem do pressuposto de que a produção dos patrimônios e dos seus significados nos museus ganha novos contornos políticos enquanto forma privilegiada de expressão das “experiências de identidade”. Nesta esteira, os autores alertam sobre a necessidade de compreender como os museus, através de suas exposições temporárias ou permanentes, “ritualizam” ou “performam” as relações entre sujeitos sociais e suas formas de representação.

Ao estudarem o tema da dramatização e patrimonialização culturais, os autores utilizam-se de uma abordagem performativa nas narrativas expográficas, no intuito de compreender as estratégias acionadas pelos indivíduos na criação e manipulação dos seus símbolos de identidade coletiva. Neste contexto, Motta e Oliveira procuram descrever as imagens, por meio das quais, os indivíduos se reconhecem coletivamente e os modos em que procuram representar seus pertencimentos ou identidades coletivas. Pois, os autores acreditam que seja deste modo que:

as narrativas museográficas – enquanto atos “performativos” e “de sociedade” “ritualizados” nas exposições, coleções e acervos – são vistas como servindo aos propósitos políticos de construção de símbolos identitários, quer sejam os nacionais, entabulados nas instituições museais desde o século XIX, quer sejam os dos novos sujeitos políticos que ascendem à cena política nos últimos trinta anos (PEIRANO, 2002 citado em MOTTA & OLIVEIRA, 2013, p.176-177).

As abordagens mencionadas nestes parágrafos acima integram uma tendência crescente nas últimas décadas, a qual considera os museus como palcos por excelência onde, na atualidade, são construídas e expressas diferentes experiências de identidade (nacionais, étnicas, raciais, sociais, de classe, de gênero, religiosas etc.). É evidente que a adoção de uma perspectiva “polifônica” nas representações propostas, neste caso, a respeito da África e da presença do negro na sociedade brasileira converte “o campo do memorável” em um espaço relacional de tensões e conflitos permanentes que se equilibram através de uma rede de estratégias de mediação. Ora, a grande sacada da abordagem é a convivência de ideias antagônicas assegurada pelo pressuposto da não predominância de um determinado valor ou visão acerca da África e das heranças africanas sobre as perspectivas divergentes. A moderação

e o equilíbrio, em potencial, alcançados nos diálogos e embates apontam para a singularidade e criatividade de uma exposição na qual não havia lugar para a autoridade de saber de um único especialista (MOTTA & OLIVEIRA, 2013, p. 179).

Neste cenário, segundo Motta (2012), através de uma curadoria coletiva constituindo-se em um processo participativo pioneiro, as dissensões e os conflitos entre os participantes tornaram-se visíveis. Entretanto, são exatamente as visões conflitantes, segundo os autores, as quais parecem ser de maior interesse na adoção de uma abordagem dramatúrgica ou “performativo-ritual” das narrativas expográficas, levando em consideração, tanto as “negociações da realidade”, no sentido interacionista goffmaniano, quanto as diversas agências que originam a dramatização dos sentimentos de pertença e de ancestralidade durante as discussões.

De modo geral, os dissensos nas formas de construção das representações da identidade ou das identidades negras (africanas), orbitaram em torno de duas questões: a) a afro brasilidade reivindicada pelos participantes brasileiros; e b) das africanidades contemporâneas acionadas pelos estudantes africanos. As imagens de uma África no Brasil e as disputas suscitadas pelos capitais simbólicos a elas associados contrastavam com as perspectivas “transnacionais” e “pós coloniais” de estudantes africanos alheios aos interesses e disputas em torno de uma ancestralidade mítica que estabeleceria uma ligação *in illo tempore* entre a África e o Brasil (MOTTA & OLIVEIRA, 2013, p. 179-180).

Nesta fase da análise, contrapor as disputas entre capitais simbólicos, perspectivas transnacionais e pós-coloniais de construção identitária considerando África e Brasil parece-nos muito geral e abstrato. Antes, para melhor entendermos o processo, por um lado chamamos atenção para o período histórico entre 1460 (chegada dos navegadores nas ilhas de Cabo Verde) e meados do século XVI (1525-1535) época na qual as viagens transatlânticas transportando pessoas escravizadas começam a ocorrer com mais regularidade partindo do Rio Congo e das ilhas de Cabo Verde. Neste último caso, pessoas escravizadas trazidas da Costa da Guiné passavam pelo processo de ladinização em R^a Grande de Santiago (cf. RODNEY, 1970; TRAJANO FILHO, 1998; CABRAL, 2015), antes de serem embarcadas para o Novo Mundo

ou enviadas para a Europa ²²¹. Característico daquela época são os relatos sobre a proibição ²²², e até temor sentido pelo poder, dos instrumentos de percussão africanos.

Por outro lado, com relação aos processos de colonização sofridos tanto pelas regiões às margens do continente africano, entre estes Cabo Verde, Guiné Bissau, o litoral de Angola etc. (cf. MBEMBE, 2000) e os processos ocorridos na América Latina, nomeadamente o Brasil existe uma diferença crucial. Enquanto o colonialismo nas Américas finda no século XIX, no continente africano, o colonialismo praticado pelas potências imperiais europeias durante o século XX foi implacável. O velho e pobre império português, apesar de sofrer críticas duras no âmbito internacional, manteve territórios africanos sob a sua tutela compulsória até 1975. Portanto, enquanto nos anos 1930 as manifestações culturais e as tradições dos povos do nordeste brasileiro estavam sendo inventariadas por Mário de Andrade, nas ilhas de Cabo Verde, as manifestações como Batuko, Colá Son, Tabanca, Funaná etc. eram terminantemente proibidas e perseguidas pelo regime colonialista então vigente.

Somente após o *Grito di Liberdade* com a independência (1975) e a subsequente construção da República de Cabo Verde, as tradições populares dos cabo-verdianos puderam ser livremente praticadas com uma nova espécie de orgulho nacional. Entretanto, se em Porto Novo as festas de Colá Son Jon sempre gozaram do prestígio no seio daquela sociedade, na ilha vizinha de São Vicente, a festa foi posicionada distante do centro urbano (Mindelo) e a dança do Colá vista com “maus olhos”, mesmo depois da independência.

Nesta conjuntura, se revisarmos as medidas promovidas em 1987 pelo então ministro David Hopffer Almada (subseção: “Cultura, identidade e desenvolvimento”), constatamos que as festas de Colá Son Jon/Kola San Jon não se afiguram entre as manifestações culturais a serem contempladas então no item relacionado com a “animação cultural”. Ao nosso ver, duas razões podem estar na origem desta omissão: a primeira é que as festas de Colá podem ter sido vistas somente como manifestações religiosas; a segunda, seria a possibilidade de periferização e o silenciamento consciente daquelas manifestações culturais.

²²¹ Em 1514 aportou no Norte de Portugal um navio desconhecido proveniente do Rio do Congo. 166 escravos, do total de 224 embarcados no porto de origem, desembarcaram na ocasião. Dois anos mais tarde, outra embarcação pertencente a Fernão de Melo desembarcou 298 escravos em Lisboa. Dos 400 indivíduos embarcados no Rio do Congo, 102 pereceram durante a viagem cuja rota passou a Leste das ilhas de Cabo Verde, cruzou o canal entre Tenerife e Las Palmas, nas ilhas Canárias e seguiu para Lisboa (www.slavevoyages.org).

²²² Note que em Cabo Verde não existem registros históricos de instrumentos de percussão de origem africana e nem práticas religiosas de matriz africana como no Brasil, Haiti ou Cuba.

Contudo, Nogueira (2016, p. 10) afirma que, no que tange ao segundo grupo de medidas referido acima, o único item de que não se vê resultado na atualidade é aquele relativo à criação de bibliotecas. De fato, o *déficit* de bibliotecas nos municípios de Cabo Verde é gritante. No concelho do Porto Novo, por exemplo, lugar que recebe uma quantidade significativa de crianças e adolescentes (alunos de escola pública) provenientes das localidades rurais em uma base diária. Onde, nos últimos tempos, o discurso político partidário dos governantes locais gira em torno da implantação de unidades do ensino superior na cidade, não dispõe de uma biblioteca municipal, e ao que parece, projetos desta envergadura, ou deste perfil (bibliotecas, centros culturais, laboratórios digitais, etc.) não são prioridade para os programas destinados à formação, ao lazer e ao bem-estar da população jovem da cidade.

Com efeito, como corrobora Nogueira (*ibid.*), as festas dos municípios são sempre bastante concorridas, e os interesses eleitorais terão aqui um peso significativo. Arriscaríamos a dizer que, na verdade, a situação parece ter saído um tanto do controle. Atualmente, as festas de romaria em Cabo Verde, passaram a integrar grandes festivais de música, e outros tipos de festas da juventude (*Rozar Party; Color party, I Love Santo Antão Party*, etc., com DJs tocando ritmos que vão desde o kuduru e hip-hop kriol ao “bate-estaca” da música eletrônica) que arrastam multidões, em uma configuração na qual a música tradicional perde cada vez mais espaço e prestígio (cf. SHARP, 2014). De acordo com Nogueira, o apoio às festas tradicionais e aos grupos musicais é um item vago, mas várias iniciativas podem ser contempladas neste âmbito, relativamente ao item que refere o apoio às “manifestações culturais do nosso Povo”, com particular realce para a Tabanca, o Carnaval e as Festas de Bandeira.

Portanto, com relação ao item “manifestações populares”, Nogueira faz referência às festas do Carnaval, da Bandeira, da Tabanca e do Colá Son Jon/Kolá San Jon. De acordo com a autora, as festas de carnaval surtem pequeno impacto na maior parte das ilhas, embora devamos alertar que este cenário tem vindo a mudar nos últimos anos. O MCIC tem vindo a desenvolver ações junto às festividades em algumas localidades previamente escolhidas no intuito de alavancar o interesse turístico àquelas localidades (NOGUEIRA, 2016, p. 10). Por exemplo, na ilha de São Nicolau existe uma tradição de desfile de blocos de rua durante a noite. Os trabalhos artísticos relativos ao carnaval naquela ilha se destacam pelo seu valor intrínseco e a longevidade da tradição. Na cidade do Mindelo, onde o carnaval é uma atração turística com suficiente procura para não depender do Estado, ultimamente tem havido algumas discrepâncias quanto às infra estruturas fornecidas pelo município, na medida em que a situação das bancadas

para assistir ao desfile carnavalesco na cidade da Praia têm apresentado melhores condições de conforto e da atenção do MCIC.

Com relação às Festas da Bandeira, e.g. a tradição da ilha do Fogo com origem nas festas medievais tipo cavalcadas, a Câmara Municipal local, desde os anos 1980, aproveitando da sobreposição do dia do município com o dia de São Filipe, 1 de maio, apropriou-se da festividade: toda a gama de atividades envolvendo aspectos lúdicos, gastronómicos, religiosos, musicais e performativos que habitualmente tem lugar durante três dias de festa que antecedem ao dia 1 de maio. De acordo com Nogueira, a Câmara acabou suplantando as atividades tradicionais com as atividades desportivas e concertos de música *pop* promovidos por ela. Hoje, os tamboreiros e coladeiras desfilam pelas ruas de S. Filipe, nestes dias, mas mediante pagamento por parte do município. Entretanto, fazem a sua festa por devoção ao santo, a cantar e a tocar voluntariamente, no dia de São João, considerado o santo das camadas populares, enquanto S. Filipe pertence à elite (*ibid.*).

No ano de 2011, enquanto lecionava na Uni-CV, cidade da Praia tive a oportunidade de participar como músico animando uma festa privada, na ilha do Fogo, durante as festividades de S. Filipe. Conhecido como a Festa da Bandeira ²²³. Durante os três dias e duas noites tive o prazer de atuar como músico na festa de aniversário de uma das personalidades mais notáveis da ilha do Fogo. O saudoso Sr. Zuca, enfermeiro da cidade durante muitos anos. Posso acrescentar que durante a festa (privada), tive a oportunidade de conhecer e cumprimentar o Presidente da República de Cabo Verde Jorge Carlos Fonseca e seu conselheiro na época (atual embaixador da República de Cabo Verde em Portugal), Dr. Eurico Miranda. Naquela festa também tive a oportunidade de conversar com a dupla de irmãos famosos em Cabo Verde (Kim Alves e Kaku Alves), os quais estavam lá para acompanhar o cantor Zeca di Nhá Reinalda, no *show* promovido pelo município. Hoje, quando reflito sobre as características desta festa e a do Colá San Jon, percebo que esta última é de índole popular. As relações entre o privado e o público, o estabelecimento ou a diluição das fronteiras sociais acontecem de maneira bem diferente em ambas as festividades. Nas festas de Colá Son Jon, o povo, as pessoas (os nacionais, os emigrantes etc.) são os protagonistas, enquanto na ilha do Fogo, a lógica obedece a uma hierarquia diferente e mais conservadora.

²²³ Faz parte de um costume tradicional (praticado entre os *grandes da terra*), no qual cada ano uma das famílias mais abastadas da cidade se apoderam da bandeira da festa, neste caso da Bandeira de São Filipe, como indicação que as responsabilidades para a realização da festa no ano vindouro cabem unicamente àquela família.

As festas da Tabanca se originaram de uma instituição peculiar da sociedade crioula de Cabo Verde. Instituição esta que funciona como uma irmandade ou confraria, através de associações mutualistas, cujos objetivos são fomentar o *djunta môn* entre seus membros nas situações de crise como a morte, a doença e a mondadura das roças, bem como na devoção aos santos do catolicismo popular (Santo Antônio, São João, São Pedro e a Santa Cruz) e na sociabilidade e divertimento de seus membros (TRAJANO FILHO, 2006).

Estas atividades de culto, sociais e festivas em datas ligadas aos santos católicos, como a tabanca parecem ter sido proibidos em diversos momentos da história de Cabo Verde. Parece que o uso de tambores, instrumentos de sopro, canto e dança, em certas ocasiões foram reprimidas pela lei e em outras ocasiões foi permitida a sua celebração, mesmo com algumas reservas. Trajano Filho afirma que existiam cerca de três tabancas entre 2000 e 2007, na cidade da Praia. O autor adverte que nos anos 1930, 40 e 50 existiam bem mais associações deste tipo com sede na capital. Na atualidade, Nogueira (2016) defende que encontros e festivais de tabanca na capital tendem à folclorização, pois estão fora do contexto das festividades religiosas. Portanto, como vimos anteriormente, Trajano Filho insiste nas reservas com relação a estas narrativas dicotômicas que colocam em oposição as perspectivas tradicionais e modernas. A mesma questão é também transversa a Gilroy (1993).

Estas posições e perspectivas com relação aos processos e transformações no seio das festividades tradicionais fazem parte de uma área bastante contestada e reavaliada no seio das legislaturas que atuam no entorno do PCI ao abrigo da UNESCO, impulsionado pela vasta pesquisa desenvolvida no campo nestas últimas três décadas. A República de Cabo Verde candidatou a Tabanca à terceira proclamação de Obras-primas do Patrimônio Oral e Intangível da Humanidade pela UNESCO, em 2005, mas devido às insuficiências no dossiê de candidatura a proposta foi recusada.

Quando refletimos sobre todas estas questões envolvendo produção do patrimônio através dos processos museográficos e pensamos nas possibilidades que as oportunidades contemporâneas oferecem ao estudo do patrimônio em Cabo Verde, não podemos deixar de perguntar: E os cabo-verdianos, o que acham disto tudo? De que maneira o etos cabo-verdiano é processado na produção cultural da metrópole? E quando falamos do etos cabo-verdiano, não nos referimos simplesmente a uma corrente cultural regionalista, com pretensões universalizantes. Entendemos um contexto além do arquipélago-problema, ou outrora, “colônia modelo”. Sem a adoção de uma máscara homogeneizadora (cf. FERNANDES, 2002) que

assume pretensas virtualidades da mestiçagem, em detrimento do silenciamento das verdadeiras diferenças do arquipélago (MONTEIRO, 2015, p. 91-118).

De Santo Antão a Brava, em cada cavouco, cutelo, bairro, “casa de lata” onde comunidades resistem, há um modo de vida, um saber a preservar, a compartilhar, é evidente que nem todos estes elementos culturais podem ser patrimonializados. O que precisamos adotar é uma postura decolonial com a noção de tradição, bem como com os silenciamentos no processo histórico. Neste sentido, o patrimônio imaterial é uma forma de produzir sujeitos. As suas referências constituem uma reivindicação cultural que estrutura o campo social, contribuindo, de facto, para a formação de coletividades em torno das práticas e saberes tradicionais – o artesanato, as lendas, os rituais e as celebrações (cf. KIRSCHENBLATT-GIMBLETT, 2004).

Por último, não é segredo que a forma totalizante de produzir patrimônio cultural, com o intuito de homogeneizar a questão da identidade nacional já foi desmistificada há algum tempo como uma estratégia colonial. As monoculturas nacionais tornaram-se cada vez mais difíceis de conceber, com a multiplicação das diásporas ou comunidades transnacionais. Os governos começaram a reconhecer e até promover “comunidades” concebidas como unidades administrativas e culturais, o que faz surgir uma nova forma de racionalidade governamental, pautada na “organização de comunidades autorreguladas que são, em certos aspectos, desconectadas dos conjuntos maiores que constituem as sociedades definidas pela ideia da nação” (BENNET, 2000 citado em HAFSTEIN, 2013, p. 27).

Embora estejamos conscientes do alcance transnacional atribuído ao arquipélago de Cabo Verde (cf. CARLING & BATALHA, 2008) devido à estruturação da sociedade atual baseada em grande parte na emigração, a cultura política governamental historicamente tende a marginalizar a contribuição dos imigrantes no âmbito nacional. Mesmo tendo estes últimos desempenhado papéis cruciais durante as últimas crises de inanição na década de 1940, e posteriormente, durante a luta de libertação, dos anos 1961 até 1975. As festas de Colá Son Jon atravessaram as últimas décadas do século XX dependendo integralmente do ciclo festivo e religioso cumprido tanto pelos emigrantes domésticos (santantonenses que emigram para as ilhas de São Vicente, Sal, Boa Vista e Santiago), como pelos emigrantes transnacionais (Europa e EUA) que retornam à ilha durante as férias de verão no hemisfério norte.

A apropriação das festas de Colá Son Jon de Porto Novo por parte da Câmara Municipal em um cenário onde a Igreja Católica, antes muito reticente com relação às festividades

populares, e que agora tende a participar em diálogo ²²⁴, eventualmente tem seus prós e contras. Para além da costumeira competitividade entre os dois maiores partidos políticos do país (PAICV e MPD), na medida em que alternam a posse dos governos municipais, por um lado, constatamos um fluxo de bens, valores, alimentos industrializados e bebidas alcoólicas proporcionado pelos emigrantes, e por outro lado, o fluxo de pessoas e produtos agropecuários produzidos em toda a ilha, os quais são expostos e vendidos na Feira Agropecuária (cf. LOPES, 2017) formam o grosso das festividades.

Por sua vez, no bairro de Cova da Moura, os preparativos que tipicamente antecedem as festividades também obedecem a ciclos. Ciclos breves, outros mais amplos, os quais formam uma diversidade de objetivos cuja realização interdepende da sincronia inerente entre os eventos. Estes últimos, todos orientados pelo ciclo festivo e principalmente em torno do dia da festa (o sábado mais próximo a 24 de junho). Em Portugal, a festa é planejada, organizada e acontece no seio da ACMJ há vinte e oito anos e durante a trajetória argumentamos que a prática festiva sofreu uma instrumentalização em torno da consciência identitária e da representatividade dos moradores do bairro e, principalmente, na luta pelo direito à habitação digna e segura.

Durante o campo de pesquisas realizado no bairro Alto da Cova da Moura, mais especificamente na ACMJ, enquanto acompanhava as reuniões e os eventos festivos do grupo de Kola San Jon e, eventualmente, o grupo de Batuko Finka Pé presenciei um princípio de organização temporal, e de discussão aberta e horizontal sobre questões de permissão ou proibição que não é usual na vivência dos grupos que organizam a noite de romaria no dia 22 de junho durante as festas de Colá Son Jon em Cabo Verde.

Durante a realização das reuniões bimensais, a agenda anual é apresentada e ao longo do processo ela é atualizada. Vários objetivos se sobrepõem e a gerência do processo precisa ser monitorado, não só pelos agentes envolvidos diretamente, mas também no âmbito do grupo e da associação. Foi durante uma destas reuniões, entretanto, que fiquei sabendo que grupo de Kola San Jon de Cova da Moura, através da assessoria de comunicação da ACMJ, do apoio do INET-md (Aveiro) e do grupo GESTUAL-CIAUD da Faculdade de Arquitetura da Universidade de Lisboa, tem manifestado – junto à Embaixada de Cabo Verde em Portugal, ao

²²⁴ Durante a peregrinação de 2014, assisti a um breve sermão na capela de Lajedos (um dos pontos de descanso durante a peregrinação de 22 km) no qual comparava-se a dança de Colá ao momento sagrado da fecundação, durante um ato de amor. Naquele dia também presenciei um padre cabo-verdiano tocando tambor durante a caminhada.

Ministério da Cultura e das Indústrias Criativas do Governo de Cabo Verde, à Direção-Geral do Patrimônio Cultural, bem como, à Comissão Nacional da UNESCO, estes últimos, ambos em Portugal – a vontade de realizar a candidatura conjunta (Cabo Verde e Portugal) das festas de Kola San Jon à Lista Representativa do Patrimônio Cultural Imaterial da Humanidade – UNESCO.

Desde 1 de junho de 2011, quando o Instituto dos Museus e da Conservação, na época, entidade responsável pela salvaguarda do Patrimônio Cultural em Portugal lançou publicamente a plataforma de acesso ao *Inventário Nacional do Património Cultural Imaterial* no âmbito do Seminário que decorreu no Museu Nacional de Arte Antiga, em Lisboa, que o destino das festividades em torno das festividades de São João Batista em Cabo Verde estava fadado a sofrer transformações. Portanto, em 16 de outubro de 2013, ano da inscrição da prática performativa do Kola San Jon de Cova da Moura à Lista do Patrimônio Cultural Imaterial em Portugal, “as cabeças já estavam feitas”, no intuito de alimentar o sonho da candidatura à UNESCO.

Como ficamos sabendo durante a pesquisa de mestrado sobre a realização das festas na cidade de Porto Novo, em Cabo Verde (cf. LOPES, 2017), em 2013 a Assembleia Municipal de Porto Novo tomou a iniciativa de classificar a festa de Son Jon (de Porto Novo) como patrimônio cultural imaterial ²²⁵. Embora, na época contava-se com o apoio do Ministério da Cultura ao projeto, o parecer do então ministro Mário Lúcio de Souza foi contrário à patrimonialização das festividades de Colá Son Jon de Porto Novo.

O resultado do processo foi de todo inesperado. Principalmente porque as festividades tinham sido reconhecidas em Portugal como patrimônio cultural imaterial. Fato que havia causado certo ânimo ao *staff* da Câmara Municipal do Porto Novo, a qual, na época, sob a liderança da presidente Rosa Rocha, mobilizou-se junto ao Ministério da Cultura. Este, de acordo com dados colhidos em junho de 2013 em Porto Novo, junto à Câmara Municipal, havia mostrado interesse no caso. Com a troca de governo em 2016, e com isso, as sintomáticas mudanças que sempre são efetuadas após o processo eleitoral, bem como a possibilidade de serem introduzidas alterações nos serviços, comprometiam o trabalho, os projetos em curso e as discussões prolongaram-se (QUEIROZ, 2019, p. 327).

²²⁵ O ex-vereador dos Pelouros da Educação, Formação e Cultura da Câmara Municipal de Porto Novo, Miguel Autinho, em entrevista confirmou que a Assembleia Municipal do Porto Novo havia aprovado um decreto que classifica a festa de *Son Jon Bétista* de Porto Novo a patrimônio cultural imaterial.

Entretanto, a subsequente demissão do Presidente do Conselho de Administração do IPC Charles Akibodé, em julho de 2017, episódio que não ocorreu sem certa agitação e surpresas decorrentes, a discussão sobre o Colá Son Jon, a qual já vinha da legislatura anterior encontrou entendimento salutar entre os agentes políticos que então tutelavam a área da cultura e do patrimônio. A questão passava pela necessidade de avançar para uma proposta de classificação nacional que englobasse todas as formas de celebração de São João Batista em Cabo Verde (*ibid.* p. 328).

De nossa parte, concordamos plenamente com esta posição. Contudo, o que não podemos aceitar é o argumento de que não seria justo classificar a festa celebrada em Porto Novo, através da justificativa furada que ela também é festejada em outras ilhas. E isso, segundo Miguel Autinho citado em Queiroz (2019, p. 328), apesar de reconhecerem as grandes diferenças que existem entre as respectivas celebrações. Ora, para os atores que praticam a festividade, seja na diáspora, como para aqueles que a praticam em território nacional, esta decisão é comparável a uma situação esdrúxula na qual o corredor é impedido de cruzar a meta porque existem outros atletas (supostamente mais qualificados) na corrida que detêm uma certa prioridade.

O fato de as festas de São João em Cabo Verde serem praticadas não somente na ilha de Santo Antão, mas também em várias outras ilhas do arquipélago, coloca uma série de questões válidas e desafios interessantes para pensar a relação do PCI com expressões culturais de difícil caracterização. A conscientização das continuidades e descontinuidades que permeiam as festas realizadas nas diferentes ilhas pode ser um terreno fértil para, através da concepção vernacular da história (cf. TROUILLOT, 1995), repensarmos a diversidade de narrativas locais e a sua contribuição para o cenário nacional da cultura tradicional. Jorge Martins, fundador do conhecido grupo de teatro tradicional de Cabo Verde Juventude em Marcha, ex-vereador do Pelouro de Cultura e Juventude da Câmara Municipal do Porto Novo (que antecede Miguel Autinho), e pesquisador citado por Moacyr Rodrigues (1997) compartilha desta visão. Além do mais, como o próprio alerta, o ecúmeno cultural do ciclo festivo na ilha de Santo Antão (3 de maio a 29 de junho) contém uma multiplicidade de elementos (práticas, saberes, rituais, códigos de sociabilidade etc.) entre os quais é possível reconhecer sinais do tormentoso trajeto histórico das populações que habitavam e pereciam ciclicamente na ilha.

Por sua vez, o atual Secretário de Estado Adjunto da Educação do Estado de Cabo Verde, o qual exercia o cargo de Presidente da Câmara Municipal do Porto Novo, na época em que o grupo de Kola San Jon de Cova da Moura participou das festividades em Cabo Verde

(2008), Amadeu Cruz, também é um defensor da ideia que as festas de Colá, presentes em várias ilhas, são nacionais. (QUEIROZ, 2019, p. 328).

Ora a esta altura do campeonato não resta dúvidas que as festas de Colá Son Jon/Kolá San Jon sejam as mais expressivas, têm alcance nacional e são responsáveis pelo movimento intenso de pessoas, bens, valores financeiros e simbólicos durante a realização do seu ciclo anual. Também é reconhecida o seu alcance transnacional pelo fato da mesma ser realizada em várias comunidades de imigrantes na Europa, África e América do Norte, tendo sido reconhecida como PCI em Portugal em 2013. No entanto, também notamos que as festas de Colá Son Jon nunca fizeram parte dos planos do Ministério da Cultura de Cabo Verde no que tange os domínios da salvaguarda do patrimônio histórico cultural e da animação cultural como medidas adotadas desde 1987 por David Hopffer Almada. Alguns interlocutores chegaram a confessar que houve épocas nas quais as festas murchavam, chegando até a ser decadentes no que toca ao consumo desenfreado de álcool (cf. RODRIGUES, 1997), contudo a conexão com a dimensão religiosa das festas em Porto Novo é inegável.

Desde os trezentos tamboreiros e da folia incomparável descritos por Carlos Ferrão em 1898 (MIGUEL, 2010; QUEIROZ, 2019, p. 307), até alguns milhares de tamboreiros na cidade de Porto Novo atualmente, em crescente gradual com a aurora deste novo milênio, as festas de Colá Son Jon transmitem uma mensagem importante: a música produzida pela comunidade de tamboreiros e coladeiras reverbera as formas de uma tradição de resiliência.

8.5 O empoderamento das comunidades *versus* o patrimônio cultural totalizante: o caso da candidatura da Morna

Antes de cogitar a possibilidade de classificação da Morna como patrimônio histórico e cultural nacional (2012), um ano após o desaparecimento físico da Cesária Évora, o governo de Cabo Verde, através do IIPC já vinha desenvolvendo diversas ações, desde inícios da década de 1980, em torno da Tabanca (prática performativa e religiosa típica da ilha de Santiago). O Museu da Tabanca no município de S^{ta}. Catarina foi inaugurado nos anos 2000. Contudo, a candidatura realizada pelos técnicos contratados pelo Ministério da Cultura não superou o crivo das “normas rígidas” da UNESCO. Portanto, quando a Tabanca foi formalmente excluída da

última Lista das *Obras-Primas do Património Oral e Imaterial da Humanidade* em 25 de novembro de 2005, a sensação era de que o país havia perdido o bonde da história ²²⁶.

Evidentemente, o documento que justificava a insuficiência do dossier em demonstrar os objetivos concretos para que tal candidatura fosse concretizada, alertava que aquela era a última Proclamação naquele sentido. Não obstante, foi recordado que a Convenção de 2003 para a Salvaguarda do Património Cultural Imaterial, a qual instituía duas novas listas, entraria em vigor no ano seguinte (2006).

Para todos os efeitos, a República de Cabo Verde ratificou a Convenção para a Salvaguarda do Património Cultural Imaterial, somente no dia 6 de janeiro de 2016, dez anos depois de ter entrado em vigor. A partir daquela data, considerava-se positivo direcionar as políticas em torno da salvaguarda do patrimônio cultural imaterial para as instâncias dos governos locais, com garantias reais de assistência pelo governo central. Este, enquanto patrocina as iniciativas deve abster-se de impor a sua agenda baseada em compromissos políticos, em influências do nacionalismo, na importância geopolítica de algum tipo etc. (SEEGER, 2008, p. 121).

No jornal do *site* oficial da UNESCO ²²⁷, o qual pode ser acedido através do perfil do usuário, em um artigo publicado no dia 18 de janeiro de 2016 lê-se que a UNESCO e o IPC de Cabo Verde realizaram um *workshop* entre 18 e 22 de janeiro, para avaliar os resultados de três inventários piloto baseados na comunidade. Seis meses antes, 17 membros da comunidade e 13 oficiais de cultura haviam passado por um treinamento prático, quando identificaram 31 elementos do patrimônio cultural imaterial nas comunidades do Centro Histórico, Salineiro e Calabaceira, na Ribeira Grande de Santiago. Foram então introduzidos aos participantes os conceitos, objetivos e métodos de inventariação e, também foram auxiliados na experiência de trabalho de campo. Com base nos resultados, ficou estabelecido que os participantes forneceriam dados para uma estratégia nacional para a salvaguarda do patrimônio cultural imaterial em todo o território nacional (LOPES, 2019).

O projeto mencionado faz parte das ações implementadas para reforçar as capacidades nacionais em torno da salvaguarda eficaz do patrimônio cultural imaterial em determinados

²²⁶ De acordo com Queiroz (2019, p. 290), de fora do reconhecimento ficou igualmente a candidatura da Tradição Oral Galaico-portuguesa, apresentada conjuntamente por Portugal e Espanha à terceira proclamação do Programa das *Obras-Primas do Património Oral e Imaterial da Humanidade*.

²²⁷ <https://ich.unesco.org/en/news/cabo-verde-tackling-national-ich-safeguarding-00166>.

países do PALOP. As atividades ocorreram entre 1 de janeiro de 2012 e 1 de maio de 2016. Beneficiaram-se do projeto Angola, Cabo Verde, Guiné Bissau, Moçambique e São Tomé e Príncipe. Os fundos financiados pela Noruega cobriram um orçamento de US\$ 1.058.905,00 (dólares americanos) ²²⁸. Neste contexto, o relatório periódico sobre a implementação da Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial deverá ser entregue até 15 de dezembro de 2022. O sucesso do referido relatório depende das políticas e ações concretizadas em torno da salvaguarda do patrimônio cultural imaterial por parte de atores individuais e sociais diferenciados e identificados com as comunidades locais, tanto em território nacional, como na diáspora, daqui para o futuro. Portanto, o que está em causa é o protagonismo da comunidade. Se o patrimônio material é mais topográfico, ou algum tipo de território; por sua vez, o patrimônio imaterial, no seu caráter etnográfico, é a comunidade. Em última análise, de acordo com Hafstein, a transformação das próprias comunidades seria feita para protegê-las do seu constante declínio no mundo moderno (*ibid.*).

Nesta esteira, entre todos os elementos do patrimônio imaterial que a Convenção da UNESCO de 2003 busca preservar, a comunidade se apresenta como o mais fundamental. Constatamos essa motivação de empoderar as comunidades a partir da forma como a Convenção define o patrimônio imaterial: *Entendemos por “patrimônio cultural imaterial” as práticas, representações, expressões, conhecimentos e saber [...] que as comunidades, os grupos, e em alguns casos, os indivíduos, reconhecem como parte do seu patrimônio cultural.* (UNESCO, 2003. Artigo 2, parágrafo 1).

Dorothy Noyes (2003) afirma que, parte do que torna as comunidades atraentes é a sua naturalidade. Assim devemos entender que as comunidades precisam ser ativamente inventadas, suas fronteiras e singularidades devem ser estabelecidas para que possamos imaginá-las e mobilizá-las. Aos olhos de Hafstein, isso é o que acontece com o patrimônio imaterial: o patrimônio cultural imaterial transforma políticas culturais em recursos para administrar populações. A partir desta perspectiva, para que haja “empoderamento” há que haver “assujeitamento”. A velha fórmula do papel/estatuto. Relembrando Michel Foucault, o paradoxo da subjetividade: a formação do sujeito ocorre em um contexto de poder. O momento em que obtemos o *status* como sujeito em relação a nós mesmos e aos outros, imediatamente

²²⁸ Os relatórios de progresso e os *workshops* podem ser acessados em:

<https://ich.unesco.org/en/projects/strengthening-national-capacities-for-effective-intangible-cultural-heritage-safeguarding-in-selected-palop-countries-00279>.

sujeitamo-nos a um conjunto de regras e de normas de comportamento, definições, limites e formas de exclusão (HAFSTEIN, 2013, p. 29-30).

Colocando de outra forma, as comunidades contempladas no escopo da definição da UNESCO ocupam posições de sujeitos coletivos que se submetem aos Estados. Nesta esteira, o seu empoderamento reforça seus vínculos administrativos com o governo central, ao mesmo tempo em que afrouxa os vínculos culturais. O patrimônio imaterial concebido a partir das lentes da UNESCO é, em parte, escolhido, composto e interpretado pelas comunidades que ele representa, ou de acordo com elas. Assim, o patrimônio liberta e dá voz àqueles membros da comunidade considerados responsáveis.

No caso de Cabo Verde, não podemos deixar de notar que houve um atraso desnecessário de mais de cinco anos para a ratificação da Convenção. Isso sem mencionar que o patrimônio imaterial tomou uma projeção a nível mundial incontestável (cf. SANDRONI & SALES, 2013; BRUMANN, 2014). Portanto, quando a Morna foi escolhida, na nossa opinião, foi um gesto salutar. Entretanto, como também questiona Queiroz (2019, p. 298) procuramos compreender como a candidatura foi construída considerando um quadro mais amplo de políticas patrimoniais no seio do Estado de Cabo Verde.

Durante este exercício, ponderamos sobre possíveis parceiros que o Governo de Cabo Verde poderia ter considerado, no caso de haver interesse real sobre o que realmente estava acontecendo em torno do PCI mundialmente. Parceiros como o Brasil, ou mesmo a China foram claramente desperdiçados. Com relação aos países africanos, no mínimo Gana e Senegal deveriam ter sido considerados. Não obstante, não ficamos surpresos quando a única opção considerada foi Portugal. Outro evento inesperado é o fato de Cabo Verde ter aprovado a ratificação da Convenção da UNESCO de 2003 como consta do Boletim Oficial de 16 de junho de 2008, Decreto n.º 4/2008. Contudo, nunca se procedeu ao depósito da ratificação junto ao Diretor-Geral da Unesco. Como afirma Queiroz, o paradeiro daquele documento permanece uma incógnita. Entretanto, o processo foi reiniciado em 2015 e concluído em 2016, quando Cabo Verde finalmente passou oficialmente a ser Estado Membro na Convenção da UNESCO de 2003 (QUEIROZ, 2019, p. 304).

Nesta conjuntura, devemos estar cientes que enquanto um tipo de discurso ocorre em tese, na prática, o que se percebe é o estabelecimento de um regime patrimonial que censura as vozes discordantes e amplia a hegemonia interna de uma voz única, silenciando qualquer dissidência na medida em que se percebe uma tendência totalizante. Aqui, nos referimos

explicitamente à forma como foi construído o processo de candidatura da morna a Patrimônio Cultural Imaterial da Humanidade. Esta suposta relação totalizante, entre a morna e a identidade cabo-verdiana, está totalmente explícita na construção conceitual do respectivo processo de candidatura e nas declarações concedidas pelo ministro da Cultura e das Indústrias Criativas de Cabo Verde em várias ocasiões. Uma crítica a este tipo de discurso totalizante pode ser percebida em Monteiro (2015, p. 21), quando ressalta:

“mesmo no atual contexto da exaltação da diferença e do pluralismo, persistem resquícios de racismo, sexismo e regionalismo, eivados frequentemente de ressentimentos (...), apesar do fim do colonialismo político e da progressiva intensificação do debate sobre a cultura e a sociedade crioula em Cabo Verde, regista-se ainda hoje, no pensamento mestiço cabo-verdiano, uma espécie de bifurcação entre a ideia da Europa e de África”.

Evidentemente, concordamos com Monteiro e, na realidade, insistimos que o que persiste são mais do que resquícios de racismo, sexismo e regionalismo. Precisamos assumir, a partir de uma atitude responsável que estas formas de segregação permeiam todas as dimensões da sociedade cabo-verdiana atual e, como consequência, estes constrangimentos estruturalmente institucionalizados provocam um processo que vai além de um bifurcamento entre concepções de mundo. Elas implicam a anulação, o silenciamento e a diluição das culturas e da história africanas e indígenas em detrimento das culturas e história europeias.

Neste contexto, Almeida defende que em virtude da historicidade do colonialismo, as sociedades brasileira, cabo-verdiana e portuguesa constituíram-se mutuamente, usando categorias de pensamento ancoradas na concretude das experiências sociais e econômicas nas quais viveram (p. 45). Com relação às experiências histórico-musicais podemos mencionar o fato do Fado, da Morna e do Samba serem formas cujos registros datam de inícios do séc. XIX, e parecem ter surgido a partir de um emaranhado de trajetórias (fluxos e refluxos) e da correlação de tropos como criouliização, miscigenação, mestiçagem, “raça”, nação etc. que se constituem em um quadro colonial mais vasto no qual as histórias são política e teoricamente complexas e ambíguas (ALMEIDA, 2005, p. 49).

Podemos sugerir três usos principais da expressão “crioulo” em contextos contemporâneos de fala portuguesa. Em Portugal, a expressão se refere à língua crioula de Cabo Verde falada por uma grande comunidade heterogênea de imigrantes africanos no país. Em Cabo verde, significa a cultura e a identidade cabo-verdianas – nacional e transnacional – expressas nas noções de caboverdianidade e *morabeza*. No Brasil carrega a conotação ambígua de “negro de classe baixa”, sem acarretar o sentido hispano-americano, seja de *mestiço*, ou de referente para as pessoas descendentes de europeus nascidas nas Américas (*ibid.* p. 34).

Devemos ter em mente que o período Brasil Colônia finda no início do século XIX (1815), segue-se a Monarquia (1822-1889) e finalmente a República a partir de 1889 até os dias de hoje. Por sua vez, Portugal viveu a Monarquia até 1910, quando se instaura a Primeira República (1919-1926), deposta pela Ditadura Militar (1926-28), na sequência a Ditadura Nacional (1928-33) e o Estado Novo (1933-1974). Após a revolução de 25 de Abril abriu-se o caminho para a democratização do país. Finalmente, as ilhas de Cabo Verde se constituíram em Colônia de Portugal de 1462 até 1975, ano em que se proclama a independência e tem início o regime do partido único (PAICV) até 1991. Com as eleições abertas de 1991, a democracia proporciona um novo hino e uma nova bandeira até os dias de hoje.

Entrementes, insistimos, de acordo com Trajano Filho (2011, p. 161), que a formação social originária nas ilhas de Cabo Verde está fundamentalmente ligada às sociedades da costa ocidental africana por semelhanças estruturais de várias ordens. Aqui não chamamos atenção somente para o papel que os cabo-verdianos desempenham durante a primeira fase do tráfico transatlântico (cf. RODNEY, 1970; TRAJANO FILHO, 1998; CABRAL, 2015), mas também durante a implantação do colonialismo de fato durante as últimas décadas do séc. XIX e a sua manutenção até o último quartel do séc. XX.

Para todos os efeitos, o Estado de Cabo Verde sempre foi atencioso com as questões de proteção e salvaguarda do patrimônio histórico e cultural do país. Contudo, no que tange a questão do PCI tem havido algumas discrepâncias. Primeiro a experiência de 2005 com a Tabanca, depois o “lapso” em torno da ratificação da Convenção de 2003, a qual supostamente deveria ter sido feita em 2008. Tendo isso em conta, quando o ministro Mário Lúcio anunciou a candidatura da Morna em 2012 no Centro Cultural do Mindelo (CCM), provavelmente imaginava que a Convenção já tinha sido ratificada.

Em entrevista, o músico e compositor cabo-verdiano Vasco Martins disse-me que foi um encontro memorável, com a participação de compositores, intérpretes, estudiosos, políticos etc. Uma cerimônia bonita. Segundo ele, foram eleitas duas comissões: uma técnica da qual ele fazia parte; e uma de honra com compositores e intérpretes. Segundo o músico, mais ou menos na mesma altura, foi criado Centro de Estudos da Morna (CEM), no âmbito do CCM.

Ao comentar sobre aquele período, Vasco Martins afirma que era necessário realizar o trabalho digno que a Morna merece. Entretanto, “com a chegada do novo ministro”, referindo-se à troca de governo ocorrida 2016, o CEM foi dissolvido sem nenhum aviso. Não que isso não tenha acontecido antes, mas, como relembra o músico: “estes desencontros, sempre que

acontecem, são muito nocivos”. De acordo com Martins, também foram eliminadas, “sem nenhuma carta”, as comissões técnica e de honra. Pessoas como Humbertona, Betu, Tito Paris e alguns outros foram simplesmente descartados.

Com a troca de governo, o novo ministro de Cultura nomeia um novo presidente do Instituto do Patrimônio Cultural (IPC), o historiador e investigador nigeriano Charles Akibodé. Segundo Vasco Martins, com menos de um ano, devido a desentendimentos entre o presidente do IPC e o ministro de Cultura, Akibodé foi demitido via e-mail. Na sequência, foi contratado Jair Rodrigues e imediatamente começa o processo da Morna para PC da UNESCO.

Vasco admite que trabalha como investigador do IPC há mais de trinta anos, no entanto, confessa que foi totalmente ignorado durante este processo mais recente. Segundo ele, foi feito um primeiro dossier, mas as coisas estavam em um impasse. Na sua ótica, foi cometido o erro mais incrível desta nação. Há muitos anos que os portugueses querem o dossier da morna. Vasco confessa que sempre alertou sobre esta hipótese. Ele reivindica que a Morna é do “nosso” foro, que “podemos” ir ver outras experiências, mas o dossier é “nosso”. “Sem ajudas de ninguém”. O que aconteceu? Questiona o músico, e responde: “contrataram um português, creio que da Universidade de Aveiro... Paulo Lima, quem veio e deitou tudo abaixo. Segundo Vasco Martins, o mais importante é que o dossier ficou nas mãos dos portugueses, que sempre se sentiram incomodados com a Morna. Ele também comenta achar muita coincidência um trabalho de pesquisa sobre cordofones realizado recentemente por investigadores portugueses e espanhóis em Cabo Verde. Reitera a importância da Cesária Évora como a maior artista “lusófona” de sempre. Vasco Martins afirma “esperar sinceramente que a Morna seja incluída na Lista da Unesco”, mas confessa que, da forma como foi feito, incomoda. Segundo o músico cabo-verdiano: “podíamos muito bem ignorar a política portuguesa de (re)penetração e sermos nós a ir para a frente com o dossier, não falo só por mim. Podia ser com outras pessoas, mas que fossem cabo-verdianos. Há gente aqui que podia avançar com o dossier”.

De fato, depoimentos parecidos com o do músico Vasco Martins citado acima foram escutados de outros músicos, compositores e amantes da música em várias ocasiões. Mas, o mais esclarecedor nesta entrevista é a denúncia de como as coisas acontecem de forma intransigente e verticalmente hegemônicas quando se trata da interferência de figuras políticas nos afazeres culturais do país.

Neste contexto não podemos deixar de observar que o jornal *online* DN Lusa junho de 2017 noticiava a recomendação que a UNESCO fizera a Cabo Verde com relação à ratificação

de algumas convenções sobre o patrimônio imaterial – entre estas, quatro convenções do direito do autor – e a ratificação da convenção da proteção das riquezas subaquáticas. Essa chamada de atenção por parte da UNESCO faz parte de um pacote de iniciativas com vistas a animar os países africanos de língua oficial portuguesa para a ratificação da Convenção de 2003.

Com relação às intervenções da Unesco que visam aumentar a capacidade nacional de salvaguarda do patrimônio vivo nos países africanos de língua portuguesa como oficial (PALOP), foi realizado na Cidade de Ribeira Grande em Cabo Verde, o *Workshop* de formação sobre inventariação na comunidade de 23 de setembro a 03 de outubro de 2015. Ainda no mesmo ano, na cidade da Praia foi realizado o *Workshop* de formação sobre a implementação da Convenção da UNESCO de 2003. Naquele evento, foram discutidos o escopo e os objetivos, bem como as obrigações dos Estados Membros no âmbito deste instrumento jurídico internacional (LOPES, 2019).

Este rosário de atividades e eventos desenvolvido pelas ações da UNESCO na capital de Cabo Verde mais recentemente, é uma prática que vem de longa data. Podemos constatar que as aproximações estratégicas, através do programa mundial de reuniões sobre patrimônio cultural imaterial coorganizadas pela Unesco, decorre desde 1970. Entre as nações africanas ex-colônias de Portugal, as iniciativas parecem ter sido de São Tomé e Príncipe somente no ano de 2012 quando, segundo registros da Unesco, embarca em um projeto de salvaguarda de patrimônio. Em Cabo Verde, salvo as reuniões relatadas durante a década de 1980, o registro das recentes reuniões sobre patrimônio cultural imaterial se refere às atividades realizadas no sítio histórico de R^a Grande de Santiago a partir de 2015, na forma de *workshops* para a formação sobre inventariação na comunidade.

Com relação às festas de Colá Son Jon, as notícias mais recentes nos informam que no mês de novembro de 2017, as festividades realizadas em Porto Novo, Santo Antão, foram classificadas como patrimônio imaterial nacional através de resolução do Governo. Na época Abraão Vicente, ministro da Cultura e das Indústrias Criativas defendia que o objetivo da classificação era mais abrangente. Pressupunha na época a possibilidade de uma candidatura internacional: “ideia é preparar uma única candidatura das festas de São João, celebradas tanto em Cabo Verde, como no seio da comunidade cabo-verdiana radicada em Portugal, onde esta manifestação popular é já uma festa de cariz nacional, reconhecida pelas autoridades portuguesas” (QUEIROZ, 2019, p. 331).

8.6 Kola San Jon em reunião na Embaixada de Cabo Verde em Lisboa

No dia 15 de janeiro de 2019 foi realizada uma reunião entre alguns membros do grupo de Kola San Jon de Cova da Moura (o Teodoro, a Filomena, a Bibía e a Lieve) um representante do conselho diretivo da ACMJ (Jakilson Pereira), o embaixador de Cabo Verde em Portugal (Eurico Monteiro) e a responsável de Serviço dos Assuntos da Comunidade (Ângela Barbosa).

Dois dias antes, domingo dia 13 de janeiro, em reunião bimensal do grupo de Kola San Jon realizado em Cova da Moura, foi decidido quais os membros tinham disponibilidade de estar presentes na Embaixada de Cabo Verde. Na ocasião, eu fui uma das pessoas indicadas pelo grupo para estar presente na respectiva reunião. Naquele domingo, a etnomusicóloga Ana Flávia também esteve presente na reunião para partilhar informações com o grupo. A etnomusicóloga informou ao grupo sobre uma recente visita do ministro da Cultura de Cabo Verde ao Museu Nacional de Etnologia, quando lhe foi apresentado o espólio do Kola San Jon aí exposto. Foi também discutida a concepção e elaboração de uma exposição itinerante e um arquivo digital, ambos sobre o Kola San Jon. Com relação ao arquivo digital discutiu-se a possibilidade de criação de um museu digital na Biblioteca da Universidade de Aveiro mediante proposta a ser apresentada aos responsáveis pela Ana Flávia Miguel, professora e investigadora naquela instituição. Segundo a etnomusicóloga, no mencionado museu digital sempre existe a possibilidade de acrescentar e atualizar as informações a partir de um servidor da própria universidade. Além destas questões também foi decidida a agenda a ser apresentada na Embaixada de Cabo Verde, dois dias mais tarde:

- i. Mostrar o trabalho feito durante os últimos anos: os marcos, incluindo a viagem a Luxemburgo;
- ii. Reiterar a importância de Candidatura a UNESCO;
- iii. Sensibilizar as associações locais em Cabo Verde (*bottom-up*);
- iv. Sensibilizar para a ideia do Trajeto;
- v. Lembrar da importância do Kola San Jon para a defesa do Bairro da Cova da Moura;
- vi. Pedir apoio técnico e financeiro para o Plano de Salvaguarda:
 - 1. Feitura do Livro infantil sobre o Kola San Jon: equipa do jardim-de-infância formula o conteúdo do livro e a Universidade de Aveiro poderá assumir a ilustração;

2. Concepção e elaboração da Exposição itinerante sobre o Kola San Jon;
3. Arquivo digital do Kola San Jon: possibilidade de criação de um Museu digital na Biblioteca de Aveiro. Ana Flávia irá reunir no dia 18/01/2019 com os responsáveis;

Portanto, na terça-feira dia 15 de janeiro, fomos recebidos em uma sala de reuniões pela Dona Ângela e o pelo Sr. Embaixador Eurico Monteiro, um pouco depois das 10: 30 h da manhã. Todos se cumprimentaram se identificaram formalmente e deu-se início ao encontro. A reunião foi então iniciada pelo representante do conselho diretivo da ACMJ, Jakilson Pereira que começou por fazer uma consideração sobre as atividades do grupo de Kola San Jon como reconhecidas anualmente, como uma das prioridades, no âmbito do plano de atividades da ACMJ e do calendário de atividades, juntamente com o grupo de batuko (Finka Pé). Explicou que são realizadas as festividades anuais entre outras atividades, como os eventos para os quais os grupos são convidados ao longo do ano e mais recentemente, a viagem do Kola a Luxemburgo em julho do ano passado.

Na sequência, a Lieve começou por chamar atenção que a viagem para Luxemburgo foi um evento bastante importante, não só para o grupo do Kola San Jon. Alertou para a importância de olhar para o acontecimento dentro do âmbito do trabalho do Moinho, das traves mestras e da metodologia que têm sido utilizadas (IDENTIFICAR; REFLETIR E AGIR), nos processos de formação e da conscientização, levando em conta os princípios defendidos por Paulo Freire, durante a trajetória da associação. De acordo com a Lieve, o grupo de Kola San Jon tem vindo a trabalhar segundo estes preceitos, na medida em que todos têm trabalhado em conjunto, na condição que as pessoas participam (falam o que sentem, o que acham das coisas a serem feitas) sobre a importância do Kola San Jon na vida deles. Comentou que durante a viagem puderam rever pessoas conhecidas que antes viviam em Cova da Moura (e participavam da festa), mas que atualmente vivem em Luxemburgo. Mencionou o exemplo do primeiro monitor de desporto da ACMJ, que há mais de vinte anos reside em Luxemburgo, como também de várias outras pessoas que chegaram a realizar a festa de Kola San Jon no bairro, mesmo antes de esta ser inserida no quadro do Moinho da Juventude.

Depois a Lieve prosseguiu e fez um pequeno histórico sobre a trajetória das festas desde o início. Falou do papel da Dina, do Sr. Martinho como impulsores iniciais e como foi contagiante o envolvimento do bairro todo desde as primeiras edições da realização da festa. Reiterou a importância de alguns elementos estarem na reunião reforçando a participação de

todos para dar o reconhecimento do valor que o grupo representa. Falou da viagem a Cabo Verde (um trabalho realizado em *tandem* com as pessoas). Mencionou o filme realizado pelo Rui Simões, em conjunto com Leão Lopes sobre o Kola San Jon e que isto foi basilar para que o Paulo Costa percebesse o valor desta festividade e assim, apoiar o processo de patrimonialização. Também falou da importância da viagem realizada para Bomarzo, na Itália e a forma como o grupo preparou esta viagem em conjunto com a ACMJ. De como a viagem foi muito produtiva, os contatos com as pessoas locais, os estudantes etc.

Então, pedi permissão e comentei sobre a presença das questões sobre o património cultural (imaterial) fazendo uma ponte até as intervenções realizadas desde a época do Sr. Tomé Varela e os seus estudos sobre as tradições orais e musicais de Cabo Verde. Mencionei também o papel da cultura cabo-verdiana como um marcador da identidade em espaços transnacionais. Falei do papel desempenhado durante as trajetórias dos grupos do Batuko e do Kola, na construção do discurso sobre o bairro. De como, as tendências pejorativas, nos anos noventa e inícios de 2000, nos discursos académicos e midiáticos retratavam Cova da Moura como um “bairro problemático”.

Também falei como as pesquisas sobre a cultura dos moradores reverteu este discurso a ponto de substituir conotações de “bairro problemático” por “bairro emblemático” da Área Metropolitana de Lisboa. A questão das ressonâncias entre as diversas comunidades e a identificação com um processo de construção identitária cabo-verdiana na diáspora. A importância das rotas de pertencimento em um nível cultural construídas em abordagens que valorizam o pedagógico, o coletivo, o *junta mōn*. O Kola San Jon, neste caso, surge como um dispositivo extremamente importante para a reativação da identidade em dimensões de transnacionalidade. Defendi a ideia de que as instituições, como por ex. a Embaixada de Cabo Verde podem ser parceiras em uma campanha de sensibilização dos discursos atuais no arquipélago no que tange a concretização de um dossiê para uma possível candidatura binacional do Kola San Jon junto a Unesco futuramente.

Quando tomou a palavra, a D. Ângela Barbosa começou por reconhecer que desde a inscrição do grupo de Kola de San Jon no inventário do PCI em Portugal, o grupo começou a fazer uma demanda em torno daquilo que considera mais legítimo, que seria o Kola San Jon ser inscrito no PCI em CV. De fato, tal já havia acontecido desde novembro de 2017. Entretanto, foi neste momento que Jakilson colocou uma questão bastante pertinente. Ele questionava se o trabalho que está sendo feito por eles em Cova da Moura, em torno da cultura cabo-verdiana, e neste caso, sobre o Kola San Jon é porventura reconhecido em Cabo Verde.

O Sr. Eurico Monteiro, Embaixador de Cabo Verde em Portugal, tomou a palavra e retrucou que não estava totalmente a par de como se reconhecem estes estatutos a nível nacional. Deu um exemplo do Funaná, se existe algum estatuto que reconheça tal património, ele afirma que não tem conhecimento. Cabo Verde teria que definir isto no quadro geral. Segundo ele, havendo um quadro geral onde estes critérios sejam inscritos, crê não haver nenhuma dificuldade desde que o pressuposto geral seja afixado. Alertou que tem acompanhado o Boletim Oficial e que não viu nada concreto nesta direção ainda. Contudo pretende recolher as informações seguras sobre a matéria, de quando este quadro poderá ser definido para que seja integrado esta solicitação que a ele parece justo e, portanto, deve não trazer dificuldades. E que, pelo fato de Portugal ter reconhecido a festa, Cabo Verde deve mostrar-se interessado na questão. Defende que o regime jurídico em Cabo Verde é de fato bastante parecido com o português. Portanto, neste caso, vê uma concessão jurídica que ainda não está reconhecida em termos de lei. Deu exemplo das diferenças existentes entre o mero estatuto social e o reconhecimento por lei. Havendo um trabalho no sentido da definição do quadro jurídico e a partir da concretização deste quadro jurídico, no entendimento do embaixador a ideia de patrimonialização faz todo o sentido.

Nesta esteira, a Lieve comentou que, no caso de Cova da Moura, sempre houve pessoas de várias ilhas diferentes com tradições várias. Contudo, defende que as pessoas se juntaram e criaram a festa de Kola San Jon levando em conta estas particularidades. Falou do trabalho da Ana Flávia sobre a pesquisa feita no âmbito do mestrado e doutoramento na Universidade de Aveiro, como também os prémios, as publicações resultantes daquele processo. Os lugares onde ela já levou a sua pesquisa sobre o Kola de várias formas (ex. Nepal, Brasil, África do Sul, Espanha, Canadá, Quênia, Cazaquistão, Irlanda, Finlândia, Gana, Itália, Moçambique e Cabo Verde). E conclui sugerindo que a viabilidade de uma candidatura binacional pode ter grandes possibilidades de se concretizar.

Mais uma vez, o Embaixador reitera que a candidatura da morna já está em fase de processamento na UNESCO. Que, na sua opinião, no que toca às tradições não existe a possibilidade de considerar uma hierarquia, ex.: se considera o primeiro, o segundo etc. Portanto, havendo um quadro jurídico de reconhecimento não haverá razões para que o Kola San Jon não seja contemplado, como também as várias outras tradições relevantes. O Sr. Eurico reconhece que as manifestações como a morna, a coladeira, o funaná, o batuko, o kola estão isentas de discussões para que seja reconhecido o seu valor em Cabo Verde. É inquestionável que estas manifestações sejam nosso património imaterial. A única coisa importante por

enquanto é reconhecer informações e saber em que estado está, quando é que o governo pretende apresentar este projeto para que seja aprovado publicamente.

Neste momento, os membros do grupo se manifestaram e teceram comentários em torno de um fator importante lembrado por Jakilson: a possibilidade das pessoas que dedicaram suas vidas ao Kola terem a oportunidade de ver a ação concretizada. Neste sentido, o Embaixador alerta que é essencial que toda a documentação referente ao caso esteja prontamente disponível para que quando houver esta condição, este trabalho possa ser prontamente concretizado.

A decorrência da reunião foi preenchida por uma densa agenda apresentada pelo grupo de Kola San Jon, tendo, na maioria das vezes, a Lieve como porta-voz. Neste contexto, adiantou que devido a inscrição do Kola no PCI, existem algumas obrigações a cumprir até 2023. Entre estas: a feitura de um livro infantil sobre o que é o Kola San Jon; uma exposição itinerante que pode ir para vários países e comunidades e uma biblioteca digital (com a possibilidade da Universidade de Aveiro ser parceira). Mais uma vez, o Sr. Eurico Monteiro informou que o grupo, a associação pode contar com o apoio institucional, com a intermediação, seja diretamente com a associação e/ou com a colaboração das instituições mencionadas: “fazer o possível para apoiar estes projetos seria um prazer para a Embaixada”.

Durante as finalizações, ainda deu tempo de mencionar o histórico de simpósios, seminários e colóquios, com especial atenção ao colóquio do Kola, o qual teve uma aceitação pública bastante generosa. A Lieve lembrou que as atividades da associação junto com o grupo de Kola San Jon são realizadas de acordo com as traves mestras do Moinho e que, portanto, o reconhecimento da sua agenda transcende os limites do bairro. A D. Ângela tomou a palavra e garantiu que a Embaixada acompanha sempre as atividades realizadas neste âmbito e entende a dimensão transnacional do evento em si. “Turistas que vêm a Lisboa acompanham e comentam”, comentou a funcionária da embaixada.

Neste momento, o ambiente tornou-se menos formal, os integrantes do grupo aproximaram-se do Embaixador para cumprimentar e agradecer o apoio financeiro dispensado ao grupo de Kola quando da viagem a Luxemburgo no mês de julho do ano passado. Comentaram sobre a beleza do cortejo do Kola durante a participação das Marchas de Lisboa (noite de 12 de junho), mas manifestaram a preferência em cortejar as ruas da baixa lisboeta e subir até a igreja de Santo Antônio na noite de 12 de junho. A beleza da festa durante o trajeto em Lisboa, nas festas de Santo Antônio. Sr. Teodoro lembrou que se cria um ambiente onde

turistas estrangeiros, portugueses e africanos (de várias nacionalidades) celebram juntos. Entre comentários e cumprimentos cordiais deu-se então por terminada a reunião.

Portanto, a partir de uma análise das posturas de Cabo Verde com relação ao crescente fenômeno internacional sobre o patrimônio cultural imaterial, podemos afirmar, sem o risco de errar, que o governo começa a responder, com muita timidez e muito tardiamente a este cenário internacional. Além disso, esta aproximação passa por um filtro vertical de decisões controladas pelo Ministério da Cultura e das Indústrias Criativas, de forma que parte substancial do trabalho de base, nas instâncias locais é esquecida ou é lamentavelmente inexistente. Esta situação deriva da lacuna que deveria ser preenchida com pesquisas de média e longa duração contempladas no âmbito das instituições de ensino superior do país, em permanente diálogo com os atores sociais nas comunidades estudadas, através de *workshops*, seminários, rodas de conversa, eventos pedagógicos e recreativos, para além de um manancial de novas dinâmicas úteis e criativas que emergem das respostas sociais a este tipo de pesquisas.

A construção de um discurso sobre o patrimônio, que seja capaz e eficaz, requer algumas habilidades para se relacionar com as diversas instâncias disciplinares que desempenham papéis importantes na própria definição deste discurso como um processo social. A experiência acumulada internacionalmente desde a Convenção de 2003, a qual ajudou a amadurecer as ferramentas adequadas tanto do ponto de vista do pesquisador – considerando as infinitas possibilidades da pesquisa e a constatação de que as tradições e o folclore não são simples elementos “naturalmente” transmitidos entre as gerações – quanto dos detentores dos saberes e práticas envolvidos nos processos rituais – a partir do momento em que nos conscientizamos de que estes desempenham um papel crucial nas transformações que são operadas no seio da tradição. Para tanto, é necessário que estejamos aptos a conceber o patrimônio ambos como uma prática social concreta e um poderoso conceito de política cultural. Portanto, as duas faces de uma tapeçaria, ou do *pano di téra*, como mencionado anteriormente nesta tese. Na qual só podemos enxergar, da parte de trás, a laboriosa composição de fios soltos e cores confusas, vislumbrando apenas a beleza do verdadeiro patrimônio que se revelaria se pudéssemos ver o padrão todo do outro lado.

9 CONCLUSÃO

Eis que a jornada finalmente se aproxima de um destino traçado há muitas luas. Me encontro novamente em um barco e sinto as ondas baterem contra o casco do navio de passageiros. Curiosamente, o som produzido pelo choque da embarcação batendo contra as ondas, agora ecoa de forma bem diferente do que há seis anos, quando fiz a mesma viagem com o objetivo de iniciar, como *neófito*, o trabalho de campo durante as festas de Colá Son Jon na cidade de Porto Novo, a minha cidade natal.

A ignição para esta pesquisa, que agora encerra mais um ciclo, foi dada em 2015, em consequência da inscrição da festa de Kola San Jon de Cova da Moura no inventário nacional (português) do patrimônio cultura imaterial em 2013, e a posição desfavorável por parte do Ministério da Cultura de Cabo Verde em reconhecer as festividades do Colá Son Jon de Porto Novo patrimônio cultural imaterial no âmbito nacional, em 2015.

Inicialmente, partimos de duas questões básicas, as quais pareciam mais lógicas: quais seriam as razões que levaram a Direção-Geral do Patrimônio Cultural de Portugal a inscrever uma festa tradicional de Cabo Verde no inventário nacional do Patrimônio Cultural Imaterial? Quais seriam os efeitos deste processo de patrimonialização (e da consequente inscrição no inventário) nas vidas dos detentores das práticas e saberes concernentes às festividades, tanto em Portugal (Cova da Moura), quanto em Cabo Verde (Porto Novo)?

Neste ponto, advertimos que estas questões foram delineadas em torno de uma ideia muito geral, e talvez até contraditória, do conceito de patrimônio cultural imaterial. Contudo, se considerarmos uma leitura mais cuidadosa, percebemos que a primeira questão nos remete a uma abordagem histórica que busca contextualizar as festas de Kola San Jon em um quadro mais amplo, considerando fatores socioeconômicos e culturais das populações migrantes africanas em Portugal. Enquanto, a segunda questão, por um lado, chama atenção para o cenário contemporâneo relacionado ao que Araújo (2018) denomina de “a indústria da interculturalidade” e, por outro lado, para o que Brumann (2014) identifica como um *boom* na área de pesquisa e políticas públicas, o qual originou uma nova disciplina – a dos “estudos críticos sobre o patrimônio”. Note que estes cenários estão inscritos em uma dimensão mais abrangente, a da tendência global ao multiculturalismo experimentado durante a década de 1990 e os anos 2000 no Brasil, Cabo Verde e Portugal (bem como em muitas outras partes do mundo

globalizado), sentida através da Expo 98 e a celebração dos “500 anos dos Descobrimentos”, entre outros eventos (ALMEIDA, 2000).

Neste contexto, quando questionamos qual o lugar que as festas de Kola San Jon ocupam na vida dos moradores do bairro Alto da Cova da Moura, inevitavelmente percebemos que na realidade enfrentamos uma questão mais abrangente. Nos referimos tanto à presença histórica dos africanos em Portugal, como às particularidades de uma história colonial, ou seja, a presença de Portugal na África, e como os cabo-verdianos ajudam a compor este *puzzle*. Nesta esteira, argumentamos sobre a necessidade de adotar uma atitude decolonial, de mobilização e resistência, no intuito de minar a reprodução das convenções coloniais de racismo e desigualdade, as quais provocam as condições de marginalização e segregação residencial destas populações, no período pós-colonial e supostamente democrático, em território nacional português.

Curiosamente, em Portugal no que tange ao patrimônio cultural imaterial, um debate considerado tardio na agenda oficial do país, a investigação pressupõe a reflexão sobre o papel das universidades e centros de pesquisa, mas sobretudo, aquela que tem lugar no âmbito dos museus (QUEIROZ, 2019, p. 87). Portanto, é dessa perspectiva, comprometida com “os domínios tradicionais da antropologia”, através da gramática museológica (com maior incidência na dos museus com coleções etnográficas) que Queiroz acredita ser paradigmático o tratamento da dimensão intangível do patrimônio em Portugal.

Durante os períodos de trabalho de campo em Lisboa, o tema PCI sempre esteve presente nas conversas e reuniões com os grupos culturais da ACMJ. A partir das declarações dos membros dos grupos, da associação e da experiência adquirida enquanto assessor durante a preparação da viagem do grupo de Kola San Jon a Luxemburgo em julho de 2018, percebemos que não existem editais para captação de recursos, nem políticas de incentivo financeiro ao PCI, como acontece no Brasil. Os fundos para a mencionada viagem foram angariados a partir do fundo do grupo (constituído principalmente pelos pequenos cachês e contribuições recebidos durante os eventos fora do bairro), da ajuda da Embaixada de Cabo Verde, da quota dos integrantes do grupo e, finalmente, do *juntá mōn*, condição que permeia a forma de fazer as coisas no seio do bairro e da ACMJ.

O único evento especificamente relacionado ao tema do patrimônio cultural imaterial, que eu tive a oportunidade de acompanhar como ouvinte, foi realizado nos finais de 2018. O evento faz parte de um projeto que foca nos centros históricos urbanos da União Europeia

(<https://rockproject.eu>) como laboratórios extraordinários no intuito de demonstrar como o PCI pode ser uma ferramenta única de regeneração, sustentabilidade, desenvolvimento e crescimento económico para toda a cidade. O uso da palavra *Rock* no nome do evento, ao nosso ver, remete à ideia de “agitar as coisas”. Entretanto, como o leitor constatará a seguir, as abordagens que apresentam propostas de desenvolvimento inovador, colaborativo e sistemático, no caso de Portugal, carecem de aspectos inclusivos no que tange à diversidade como qualidade inerente da identidade cultural.

9.1 *Rock Conference – Patrimônio Cultural Imaterial made in Portugal*

Durante uma edição do evento *Rock Conference – Cultural Heritage leading urban futures* realizada no Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa (ICS-UL), no dia 13 de dezembro de 2018, alguns argumentos apresentados por constituintes da mesa ²²⁹, focavam de forma substancial nas noções em torno de “cartografias da memória”, ao mesmo tempo em que preocupavam-se com quais instituições em Portugal estariam interessadas ou teriam compromissos com a preservação da memória do patrimônio cultural imaterial.

A partir de uma noção do patrimônio cultural imaterial baseada através das lentes da UNESCO, enquanto fator de coesão social, os argumentos apresentados abrangiam desde as considerações sobre a memória em uma dimensão arqueológica, até o combate à degradação de certas áreas como centros históricos, por exemplo. Nestas abordagens, notamos a reificação da interdependência entre a comunidade e o território, bem como uma vertente saudosista com relação à recolha de memórias de épocas passadas quando supostamente “estes temas já recebiam atenção por parte do poder público”.

A investigadora do Instituto de História Contemporânea (IHC) apontou uma série de exemplos relacionados com a abordagem do patrimônio através da memória. Focando na história dos espaços e das pessoas, Maria Fernanda Rollo sugere que “as memórias que realmente contam sobre a cidade e a autenticidade em muitos domínios, seriam, entre muitos outros, o caso do projeto Portugal 1914, sobre o centenário da guerra de 1914-1918 ²³⁰, as marchas populares, a história dos rios e das aldeias, etc.” Vale anotar que embora as pessoas,

²²⁹ Se encontravam na mesa as seguintes personalidades e académicos: Karin Wall (Diretora do ICS-UL); Manuel Veiga (Diretor Municipal de Cultura); Maria Fernanda Rollo (IHC; FCSH-UNL); Clara Bertrand Cabral (Comissão Nacional da UNESCO); Miguel Vale de Almeida (ISCTE-IUL); Maria Cardeira da Silva (FCSH-UNL); Iñigo Sanchez (INET-md) e Filipa Raimundo (ICS-UL). Este programa acontece em dez capitais europeias e é financiado pelo Fundo Europeu.

²³⁰ www.portugal1914.org; www.memoriaparatodos.pt.

integrantes das comunidades ou dos bairros em questão, sejam algumas vezes convidadas a participar dos projetos, o que percebemos neste caso é que se trata de projetos orientados para a construção da memória social em uma perspectiva vertical.

A certa altura da exposição, uma interveniente, que se identificou como atual moradora do bairro da Mouraria ²³¹, chamou atenção para o processo de descaraterização predatória que vem acontecendo com vários bairros da cidade de Lisboa devido ao turismo de massas e às práticas inescrupulosas no âmbito da indústria imobiliária ligada àquele setor. Outra interveniente, por sua vez, foi muito enfática ao expressar a sua decepção quanto à “falta de cor” durante a exposição dos vários projetos desenvolvidos em torno do património cultural imaterial pelo IHC. Referia-se aos imigrantes comerciantes (indianos) e à chegada dos retornados (500.000 pessoas depois de 1974), também se referia à imigração de trabalhadores laborais (principalmente de Cabo Verde) a partir da década de 1960. Argumentava que inevitavelmente muitos destes imigrantes criaram raízes e passaram a fazer parte do cenário plural, com as suas novidades gastronômicas e musicais, novas dinâmicas na dinamização da economia, da cultura popular etc. da cidade de Lisboa.

Na sequência de respostas paliativas tipo: “na verdade, existem duas dimensões quanto ao tratamento dos projetos dos retornados e dos imigrantes. Estes projetos estão em andamento...”; ficou pairando no ar, a dúvida em torno da seguinte questão: “se estes projetos então existem, por que ninguém os mencionou?” A verdade é que, durante aquela sessão de exposições e debates, havia mais projetos, sendo um deles, apresentado pela Filipa Raimundo, o qual versava sobre os usos do património no âmbito do turismo. O projeto abrangia o controverso assunto sobre o “museu dos descobrimentos”. De acordo com a investigadora do ICS, o seu campo de trabalho seria tudo menos pacífico, pois tratar-se-ia do campo das “memórias contestadas”, as ditas “memórias dominantes”. Um campo de pesquisa específico, na sua opinião, referente à história política dos países, mas também associado ao turismo (*heritage tourism*).

De acordo com a investigadora, o tipo de turismo a que se refere seria o *dark tourism*, trata-se de uma abordagem diferenciada do turismo comercial e “comum”. Na sua opinião, este tipo de turismo foca em determinadas *nuances*, de modo que do ponto de vista da oferta, seja

²³¹ Mouraria é um dos bairros mais tradicionais de Lisboa e atualmente tem sido manchete na comunicação social, muitas vezes, em torno de embates e protestos de antigos moradores que devido ao fenómeno de gentrificação são obrigados a abandonar os bairros onde viveram por décadas devido à especulação imobiliária e ao elevado custo de vida.

necessário compreender as *nuances* da procura associadas à história política dos países. Em seu argumento, a investigadora se refere a um contínuo entre as noções de *darkest tourism* (este orientado a “certos valores”) e o *light tourism* (mais comercial), insinuando, a partir de uma perspectiva classista, que aquele tipo de turismo fosse mais refinado intelectual e ideologicamente, por estar relacionado com a preservação do patrimônio. Nesta ótica, vale notar que as noções de identidade, origens e tradição defendida por esta ideologia, são opostas as enunciadas nesta tese. Com relação ao famigerado “museu dos descobrimentos”, Raimundo afirma que um projeto iniciado desde os anos 1980, em torno de um “centro interpretativo (museu) do Estado Novo”, tinha sido recentemente reativado, com financiamento, sob o argumento de que “será uma forma de juntar uma série de referências regionais e figuras importantes que pode atrair turismo”.

Por sua vez, Iñigo Sanchez, antropólogo e investigador do INET-md, abordou a questão da resignificação histórica do fado, principalmente durante o Estado Novo. Neste sentido sublinha o papel ambíguo do patrimônio nas práticas de conservação e de transmissão em torno de uma memória social historicamente construída de cima para baixo. Sanchez insiste que é importante levar em consideração o fato de que boa parte do bairro da Mouraria foi demolida nos anos 1940, e daí, acrescenta, a relação atual deste bairro com o fado ser paradoxal. Chama atenção para os discursos contemporâneos sobre o papel do investigador na construção da memória e do perigo iminente de que certos usos do patrimônio possam reduzir a complexidade dos espaços urbanos.

O investigador assinala que os políticos são muito hábeis em se apropriar da questão, a partir dos usos políticos dos direitos humanos e do patrimônio. Contudo, alerta que ao tomar como evidência o uso da memória coletiva, sempre se joga segundo as regras das visibilizações e dos esquecimentos. Neste contexto, Sanchez menciona o episódio em torno do novo discurso da *Mouraria Fadista*, no qual, enquanto a Câmara Municipal de Lisboa celebrava uma figura mítica do fado Maria Severa Onofriana (1820-1846), obliterava outra figura considerada o fadista mítico do bairro, Fernando Maurício (1933-2003). Adicionalmente, chamando atenção para o uso ambivalente do patrimônio, como mercadoria de consumo e como espaço de empoderamento, a investigadora Maria Silva (patrimônio islâmico) procura estabelecer as relações entre patrimônio e uso da cidade. Ou seja, a partir de uma visão da cidade potencialmente capitalizável como patrimônio, e argumenta a favor da coerência e consistência com a comunidade tanto nos terrenos nobres, quanto nos penosos. Defende que é mais

interessante salvaguardar o tecido social que, por sua vez, produz o patrimônio, através de estratégias e políticas patrimoniais em prol daquela população ²³².

Miguel Vale de Almeida, por sua vez, faz uma crítica ao discurso de negacionismo que, segundo ele, teima em vigorar na sociedade portuguesa, sustentado por uma hierarquia “fabricada” no seio da academia através da determinação do perfil do historiador que tem ou não tem legitimidade para falar sobre determinados assuntos. Um discurso, a seu ver, auto gratificado, totalmente deslocado e alheio às realidades subalternizadas. Neste contexto, Almeida defende que a luta advém de uma relação de poder completamente desigual: “as memórias hegemônicas, as quais foram historiografadas e depois transformadas em discurso oficial, foram obviamente patrimonializadas pela força do estado. Esmagam-nos com determinado discurso e ocultam uma série de outros”.

As pequenas propostas que surgem a partir da invocação de ambas, as memórias subalternizadas e as interpretações diferentes da memória hegemônica provocam, por sua vez, um problema de reação hegemônica. Segundo Almeida, “a necessidade de pensar a escravatura, a necessidade de pensar a questão colonial de outra maneira, a necessidade de pensar nos genocídios indígenas de outra maneira como forma de nos revermos a *nós* próprios [os portugueses] e podermos ir para o futuro” é uma questão real. É um desafio contemporâneo que a sociedade portuguesa, e a Europa como um todo, precisa enfrentar. A seu ver, a paisagem da cidade e as memórias patrimonializadas estão cheias de *entitlements* que agem como “efeitos da hegemonia” (i.e., a capacidade [a necessidade] de mostrar a vitória em certos segmentos como sendo o estado natural das coisas). Assim, segundo Almeida, um dos desafios identificados neste discurso é a criação de estratégias claras para a construção de discursos plurais, em termos de resgate da memória. Entretanto, previne que este resgate seja feito de forma crítica e reconheça uma relação de poder inerente às categorias sociais.

Clara B. Carvalho, representante da área da cultura da Comissão Nacional da UNESCO, em uma breve intervenção, argumentou que uma das perspectivas da UNESCO, como também muito presente na ótica dos antropólogos, é olhar para o futuro e perceber o que se pode ser feito com o patrimônio. Chama atenção para os estudos sobre o impacto do patrimônio nas

²³² Em Lisboa, atualmente vive-se uma situação dramática que se abate sobre as populações dos bairros ditos tradicionais na Baixa e Alta lisboeta. Devido a um problema que se arrasta durante todo o século XX, o da especulação imobiliária (vide ANTUNES 2017), a situação é bastante severa para muitas pessoas e famílias que se veem obrigadas a mudar para regiões mais periféricas devido ao exagerado custo de vida que estes bairros adquiriram com o fenômeno da gentrificação. Este caso foi abordado em várias comunicações durante o Seminário Direito a Cidade realizado em dezembro de 2018 na Faculdade de Arquitetura da Universidade de Lisboa.

comunidades e o seu uso pedagógico. Entre as questões colocadas pela plateia, menciono aqui uma questão dirigida à representante da UNESCO presente na mesa, a qual foi colocada por mim e versava sobre o trabalho desenvolvido pelos etnomusicólogos do INET-md e pelos arquitetos e antropólogos ligados ao GESTUAL, junto às populações/comunidades de imigrantes e descendentes (portanto, afro europeus) que habitam bairros autoconstruídos na grande área metropolitana de Lisboa.

Na sequência das respostas, Maria Silva tocou em um ponto importante ao argumentar sobre a ideia do valor inerente ao patrimônio, a qual é muitas vezes exôgena, e sugere que o valor sobre o objeto ou artefato possa vir a ser alterado ao longo do tempo. Valor que remete aos direitos dos detentores da prática patrimonializada (cf. SEEGER, 20015), além da configuração política do empoderamento. Na ótica da investigadora, esta questão tem relação com aquela que foi colocada em torno do Kola San Jon. Nesta esteira, considera-se, muito romanticamente, que este processo de patrimonialização seja um sinal de que a sociedade esteja a encarar o Kola San Jon também como patrimônio português. Segundo Maria Silva, este é um daqueles momentos em que o patrimônio ajuda a fazer uma leitura positiva da realidade. Mas depois, quando voltamos para os efeitos desta patrimonialização voltamos à questão importante em torno dos detentores daquele patrimônio: “para onde vai reverter o benefício da exploração daquele patrimônio, para além do óbvio que seria a via do turismo?”

A antropóloga Clara Bertrand tomou a palavra, e em nome da UNESCO, começou por abordar a questão do patrimônio pela via da responsabilidade que se espera dos detentores. Declarou que percebia uma pluralidade de quereres, a qual seria difícil de conciliar, deu a impressão de que questionava se o Kola San Jon era considerado ou não patrimônio. Ora, antes de tudo, partimos do princípio de que o Kola San Jon foi inscrito na lista de salvaguarda do PCI nacional desde 2013. Portanto, não fazia sentido a colocação da antropóloga com relação ao desempenho da comunidade do bairro, através da ACMJ não corresponder com as supostas responsabilidades inerentes ao reconhecimento do PCI. Ela chegou a afirmar que as pessoas (a comunidade) que praticam a festividade não tinham consciência da dimensão das responsabilidades que envolvem o patrimônio. Questionou por que a comunidade quis que o Kola San Jon fosse reconhecido, que fosse patrimonializado. Prossegue insinuando que a comunidade não teria como arcar com as consequências económicas e de outras ordens (as quais, “se calhar não gostasse muito de arcar”). De novo, insiste na questão da consciência que as pessoas devem ter com as consequências que o processo de patrimonialização acarreta. E acrescenta que de fato não conhecer uma comunidade que não queira faz parte da UNESCO.

Declara que a UNESCO é um fator de reconhecimento, traz turistas e, segundo ela, “estes turistas vão de alguma forma alterar o patrimônio que nunca mais vai ser o mesmo”. Declara haver um paradoxo entre aquilo que se quer e aquilo que se pode fazer. Pois segundo as declarações de Bertrand Cabral:

“Eu creio que há aqui certo paradoxo, entre estes querer e aquilo que é possível fazer porque não se pode querer um patrimônio e ao mesmo tempo, querer que não seja patrimônio para poderem continuar com a vida como habitual. Portanto, esta é uma questão que não é fácil de resolver. Portugal já tem sete elementos nas listas da Convenção, provavelmente para o ano, haverá um oitavo. Portanto, Portugal já está mais do que bem fornecida, digamos, a lista de patrimônio cultural imaterial da Convenção da UNESCO. Portanto, não é expectável que nos próximos anos haja muito mais candidaturas. Agora – que isso seja positivo ou não para as populações – acho que é algo que o tempo dirá. Mas, de fato, aquilo que eu sinto é que a maior parte das pessoas, se lhes perguntarem se querem ser da UNESCO, querem. Se calhar não têm nem consciência do que isso significa, mas é que o nome UNESCO e a marca UNESCO têm muita força e as pessoas aderem e, se calhar, não o fazem conscientemente” (Clara Bertrand Cabral, 13 de dezembro de 2018 – ICS/UL).

Muito convenientemente, Iñigo Sanchez tomou a voz e quebrou então o gelo que se instalou na sala após as declarações disparatadas, em torno das populações de imigrantes africanos, por parte da representante da Comissão Nacional da Unesco presente no evento. Além de discordar do seu ponto de vista em torno de: “qual” patrimônio cultural imaterial é legítimo ser valorizado; ao mencionar este assunto à antropóloga Júlia Carolino, a investigadora aferiu que nas declarações de Clara Bertrand Cabral, não fica claro o que quererá dizer com a comunidade arcar com as consequências de ver a sua prática patrimonializada. Não temos certeza se ela se refere ao plano de salvaguarda, ou se subliminarmente se refere à luta pelo direito do lugar (contra a demolição do bairro) e, ao fato do bairro ser considerado suporte material da prática do Kola San Jon.

Mas, como dizíamos, Sanchez retificou que, pelo menos no caso do fado, geralmente não é a comunidade (as pessoas que integram a comunidade em si), mas sim as instituições que as representam, como as associações locais, as quais são os atores durante os processos de patrimonialização. Ora, falando de associações, parece-nos que pelos comentários da representante da Unesco, há um desconhecimento em torno da história das associações de imigrantes e dos moradores do bairro Alto da Cova da Moura (cf. HORTA, 2000; MIGUEL, 2010; 2016; RIBEIRO, 2012; SARDO, 2013; FERNANDES, 2016; PARDUE, 2013; 2016; CUBEROS-GALLARDO, 2017; WILDEMEERSCH & LAGES, 2018; QUEIROZ, 2019). Nos referimos ao histórico de resistência à marginalização e ilegalidade, através de uma grande variedade de projetos e ações fundamentados na mesma base pedagógica que as ideias de Paulo Freire e daquilo que Sónia Vaz Borges recentemente denomina de Pedagogia Militante (2019).

Aprendemos, nesta tese, que a ACMJ foi fundada em 1984, a partir de um grupo de moradores do bairro, inicialmente sem objetivos claramente definidos. No início, desenvolvia atividades lúdicas e pedagógicas, depois alargou seu campo de ação para a mobilização da comunidade em prol dos interesses dos moradores. Mais tarde, acontece no seio da associação um processo de profissionalização das diversas atividades culturais, educacionais e sociais desenvolvidas com crianças adolescentes e adultos. Estas transformações no seio de uma comunidade de emigrantes negligenciada, marginalizada e criminalizada pelo discurso público e oficial, acontecem graças a uma rede complexa de contatos em níveis local, nacional e internacional, a qual provou ser de crucial importância para o desenvolvimento e financiamento das atividades da associação.

Desde a sua fundação, a associação se engaja deliberadamente em uma política de representação que desafia a base política local vigente e propõe alternativas levando em consideração as abordagens, de fato, em prol da comunidade. Trata-se de uma época em que as políticas públicas em torno das populações de imigrantes e grupos internos minorizados eram inexistentes. Como nos ensina Horta (2000), apesar das taxas de emprego e do aproveitamento escolar dos moradores do bairro de Cova da Moura apresentarem números superiores à média das taxas do município de Amadora nos anos 1990, o discurso que era construído em torno da juventude do bairro, bem como da população afrodescendente da área metropolitana de Lisboa era sistematicamente marginal e racializado.

Vários informantes tocaram neste assunto, afirmando que, até bem recentemente, a comunicação social em Portugal associava a origem étnica dos indivíduos diretamente com as taxas de crimes cometidos; associava a juventude afrodescendente à delinquência e criminalidade; e era conivente com os episódios de humilhação coletiva cometida corriqueiramente pelas forças policiais contra estas populações; entre outras coisas.

9.2 CONSIDERAÇÕES FINAIS.

Nesta Tese dissertamos sobre a presença africana em Portugal e as particularidades de uma história (de)colonial. Ao mesmo tempo, apresentamos uma consideração sobre a gênese, a formação e a consolidação do bairro Alto da Cova da Moura. A empreitada procurou dar conta de outros processos sociais inerentes à sociedade portuguesa, contemporâneos à trajetória do bairro e da sua história. Neste contexto, um dos temas abordados durante a leitura realizada no campo de pesquisas acerca as políticas sociais de habitação precedentes a 1974, como também, os programas mais recentes direcionados a esta área (cf. ANTUNES *et al.*, 2016; ANTUNES,

2017). Constatamos que a pressão demográfica sobre a cidade de Lisboa não se trata de um fenômeno novo, como consta na bibliografia mais recente em torno dos grupos minorizados e dos imigrantes. Uma análise sociológica sobre a agricultura e a questão da terra, desde o regime do Estado Novo à Comunidade Europeia demonstra as várias fases do êxodo rural na sociedade portuguesa, o qual, durante o século XX intensifica-se de forma significativa, ambos com a industrialização urbana e a decadência da agricultura no campo (BAPTISTA, 1994).

Portanto, a partir de uma perspectiva mais abrangente, demonstramos, através da leitura de Carreira (1983); Batalha (2004); Carling & Batalha (2008), Fikes (2009), que o processo de migração dos africanos para Portugal e outros países da Europa inicia bem antes do século XX²³³. Contudo, a partir dos anos 1960, as leis segregacionistas aplicadas sobre as populações das colônias sofreram um relaxamento e, deste modo, uma população de operários, analfabetos e semianalfabetos, maioritariamente da ilha de Santiago, mas também de outras ilhas do arquipélago (e.g. Santo Antão; São Vicente; São Nicolau) imigram para a área metropolitana de Lisboa, com vista a trabalhar na indústria da construção civil e nas obras de infra estruturas urbanas.

Aquela geração de imigrantes era essencialmente masculina e os indivíduos eram segregados em construções precárias existentes nos canteiros de obras ou nos pátios das fábricas chamadas de “casernas”. Mais tarde, suas esposas e filhos vieram se juntar a eles (agrupamento familiar). Niche Delgado (cozinheira chefe na cantina do Moinho e integrante do grupo de Kola) afirmou em entrevista que antes do 25 de Abril os imigrantes, que trabalhavam na construção civil ou nas fábricas, viviam em “casernas” e as mulheres moravam em dependências nas casas das famílias portuguesas onde trabalhavam de empregadas domésticas. Uma parcela dos imigrantes conseguia alugar quartos nas pensões (decadentes) de Lisboa e “partes de casa” de forma informal.

Com a revolução de 1974 houve um período de grande ebulição e convulsão política, acompanhado por uma série de movimentos populares em prol da habitação, os quais promoveram ocupações e invasões em prédios públicos e privados da grande Lisboa. Depois de 25 de Abril uma enorme pressão demográfica abateu-se sobre a cidade impulsionada pelo êxodo

²³³ Com relação à presença de africanos na metrópole, com exceção das elites coloniais e dos estudantes, temos registro, por exemplo, a partir do séc. XVI, de embarcações de diferentes bandeiras, as quais aportavam em Lisboa e desembarcavam escravos, embarcados nos golfos do Benim e da Serra Leoa, outras viagens na mesma época tiveram também como destino o porto de Cádiz na Espanha (*British National Archives* cit. em www.slavevoyages.org).

rural, pelo regresso de emigrantes portugueses nos países europeus e pelos retornados das antigas colônias. Seguiu-se assim um período de intensas ações populares que reivindicavam melhores condições de vida. O ambiente revolucionário proporcionou governos provisórios, ações de apropriação de propriedades privadas em uma complexa mistura anarco-populista que confundia o “*direito à habitação*” e o “*direito à propriedade*” (ANTUNES, 2017, p. 240 grifos no original).

Ora, com relação àquela época, autores como Miguel Vale de Almeida, Kesha Fikes, Boaventura de Sousa Santos são concordantes quanto ao fato de as lutas armadas que levaram aos processos de independência, terem também levado à revolução da democracia em Portugal. Os mesmos militares que apoiaram o regime colonial desde as campanhas de pacificação iniciadas ainda no final do séc. XIX, as quais tiveram o auge nas primeiras décadas do séc. XX, responsáveis por uma série de atrocidades correspondentes até a derradeira derrota em territórios estrangeiros, são eles, os mesmos heróis que levam a democracia à República de Portugal.

Por sua vez, a última fase da descolonização do colonialismo português acontece somente entre 1961 e 1975. As feridas coloniais continuam abertas, bem como muitas práticas coloniais continuam ativas ainda hoje “inscrites na carne do país até ao mais íntimo tutano”, segundo as próprias palavras de Boaventura de Sousa Santos em um artigo recentemente publicado na revista portuguesa *Buala* sob o título: “Descolonizar o Saber e o Poder” (25/07/2019). O período que se segue até a efetiva adesão de Portugal à CEE (1986) coincide com a fase de consolidação do bairro. A emigração, a partir de Cabo Verde e outras ex-colônias, continua a dinâmica crescente iniciada durante o regime anterior à democratização do país. Contudo, os contratos celebrados entre Portugal e os “novos” países africanos permanecem os mesmos de antes (cf. FIKES, 2009).

Em Portugal, a legislação sobre a nacionalidade (Lei n.º 37/81, como também a posterior Lei n.º 25/94) atua como um instrumento de controle e de segregação de uma boa parcela da população imigrante no país. A lei caracteriza-se pelo distanciamento do critério jurídico *ius soli*, aproximando-se do *ius sanguinis* quanto às questões de nacionalidade e cidadania. Portanto, falamos de uma conjuntura em que a nacionalidade se torna visível, enquanto o imigrante (negro) torna-se um fator essencial para a percepção da forma como se diferencia e se constrói o direito à cidadania, ao espaço e à cidade. Em suma, como o imaginário racial opera e se operacionaliza quando se fala, por exemplo: do direito à educação; o direito à habitação; o direito à representatividade política; etc., situações nas quais todos os discursos negam

veementemente a existência do racismo, mas, todos os cenários indicam o contrário de forma chocante (ALVES, 2013, p. 12).

Os anos 1990 ficam marcados como a década da abertura inicial para o estabelecimento de debates importantes no seio da sociedade portuguesa em diversas dimensões. As populações de imigrantes, e outros grupos minorizados, até então eram silenciadas e invisibilizadas tanto no discurso público, quanto na representatividade política. A guetização dos espaços habitados pelos imigrantes africanos e descendentes foi um processo que veio a se consolidar em diversas formas de segregação contra eles no seio da sociedade. Tudo acontece através de um discurso tendencioso (re)construído no âmbito da academia e da comunicação social, permeado por condições informais e precárias de emprego, por ações de natureza coercitiva por parte dos governos locais, ausência de políticas sociais e pelas ações das forças policiais nacionais. Note que algumas destas condições ainda hoje persistem em muitos aspectos, e têm raízes históricas.

Embora Portugal tenha entrado na CEE em 1986, a construção de infraestruturas urbanas modernas dependente dos financiamentos dos fundos europeus, das ondas de migração laboral começa a despontar durante os anos 1990. Fikes (2009) nos ensina como o surgimento de uma nova classe média urbana nas maiores cidades do país, veio substituir gradualmente a configuração social do país que então se resumia a uma pequena elite e a uma grande classe operária urbana e campesina. Todavia, foi naquela década que as populações de imigrantes habitando a área metropolitana de Lisboa começaram a criar estratégias de reação e enfrentamento contra a violência estrutural a que estavam sujeitas. Alves (2013) ressalta a mobilização do movimento associativo a propósito da implementação do PER, através de iniciativas de contestação pública, processos de luta à forma de implementação do PER e a formação de um grupo que advogava pelo direito de todos à habitação.

Por sua vez, a ACMJ é fundada em 1984, constituída oficialmente em 1987, reconhecida como Instituto Privado de Segurança Social (IPSS) em 1989 e inaugura a sua nova sede em 1990. Em 1995, deu-se a inauguração do Jardim de Infância. Em 1998, a associação foi acreditada como Centro de Formação e em 1999 inaugurou-se o Gabinete de Apoio ao Emprego. Como vimos anteriormente, a ACMJ apostou no apoio e na valorização das práticas culturais dos imigrantes moradores do bairro ainda em 1989 (fundação do grupo de batuko Finka Pé) e 1991 (fundação do grupo de Kola San Jon) e em 2009, inaugurou-se um estúdio de gravação na associação.

A vertente cultural patrocinada pelos diversos projetos pleiteados pela associação tanto no plano nacional, como através de redes transnacionais de relacionamento e apoio, integra àquilo que Lôic Waquant (2004, p. 161) define como “máquina de identidade coletiva, uma arma, um escudo”. No sentido de que os moradores do bairro, amparados pela ACMJ contradizem a sociedade de entorno e aos seus discursos, de que não são receptáculos passivos, antes constituem os espaços em que vivem como exceção à ordem vigente e, embora com a voz reduzida no espaço público, fazem do seu espaço uma forma de desenvolvimento para a comunidade.

É precisamente nesta perspectiva que a festa de Kola San Jon, inicialmente praticada por um grupo formado por imigrantes, e descendentes, de origem cabo-verdiana, é apropriada pelos moradores do bairro ao longo dos anos, imigrantes de diversas nacionalidades (e.g. são-tomense, angolana, guineense, brasileira, portuguesa, entre outras), e desde 1991, com apoio da ACMJ é realizada anualmente no bairro Alto de Cova da Moura. A trajetória do grupo durante estas quase três décadas têm sido excepcional. Sendo a primeira década caracterizada por uma maior aderência da população mais jovem. Segundo Niche Delgado, o evento mais marcante naquela década foi a participação da Expo’ 98. Entretanto, para além do grupo realizar a festa no sábado mais próximo ao dia 24 de junho, sempre houve uma agenda externa a cumprir. O perfil dos eventos que constituem o calendário externo ao ciclo das festas é bastante variado, vão desde a participação em festas realizadas por outras comunidades de imigrantes da AML, festas municipais, ou datas comemorativas, eventos acadêmicos como simpósios, colóquios congressos, participação em festivais, viagens internacionais etc. O uso político da festividade dá-se em correspondência com outros movimentos que acontecem no seio do moinho: o movimento Hip Hop e Rap Kriól; os grupos de dança; o grupo de batuko Finka Pé; o movimento sobre grafiteagem etc.

A virada do milênio trouxe novidades para o grupo de Kola San Jon. As festividades e os eventos externos intensificaram-se e em 2007 o grupo foi convidado para participar do filme *Fados* de Carlos Saura, o que lhes rendeu uma viagem a Madrid, cachê e a promessa de viajar a Cabo Verde no ano seguinte. Assim, em 2008, Ana Flávia Lopes Miguel iniciaria a pesquisa de mestrado em etnomusicologia pelo INET-md e durante o trabalho de campo em Cova da Moura, optaria por também viajar com o grupo para Cabo Verde.

No ano de 2012, os membros do grupo de Kola San Jon, com o apoio da ACMJ e a parceria do grupo GESTUAL e do INET-md apostaram na inscrição da festividade no Inventário Nacional do Patrimônio Cultural Imaterial (INPCI). O processo de patrimonialização

do Kola San Jon de Cova da Moura foi concluído em 2013. Isso foi possibilitado a partir da implementação de políticas públicas para o PCI em Portugal. A festividade é a primeira manifestação inscrita no Inventário Nacional do PCI como prática de origem não portuguesa radicada em Portugal. Entretanto, vale ressaltar que o Kola San Jon, na realidade, é uma prática que tem sua origem também na cultura colonialista portuguesa, pois a devoção aos santos católicos nas ilhas de Cabo Verde, como também no novo mundo, é certamente uma obra daquele empreendimento secular, principalmente durante a primeira fase (RODNEY, 1970; 1973).

Como a segunda manifestação a integrar o INPCI, o processo de patrimonialização ocorreu durante a fase experimental, durante o qual, os agentes acadêmicos, locais e institucionais se manifestavam incertos quanto ao *modus operandi* (QUEIROZ, 2019, p. 224). Carla Queiroz nos alerta que a terceira manifestação de patrimônio imaterial a integrar o INPCI só foi inscrita dois anos da inscrição do Kola San Jon, em 2014. Em seu argumento, a lacuna temporal causou perplexidade por ser considerado aparentemente excessivo. O que a levou a considerar naquela ocasião, “se tal falta de participação encontraria justificação em fenômenos de falta de agencialidade, em fenômenos de dissonância entre agentes ou mesmo em concepções hegemônicas e de poder que poderiam ter influenciado tomadas de decisão na definição do que era, e não era, patrimônio imaterial” (2014 citado em QUEIROZ, 2019, p. 224).

Não obstante, Queiroz defende que o processo de patrimonialização do Kola San Jon foi singular, na medida em que, para além de ter sido conduzido, necessariamente, com o apoio e mediação de parceiros acadêmicos e institucionais, “é talvez o mais próximo possível da ideia de *bottom-up* que a UNESCO quis implementar com a Convenção de 2003 e que assenta na participação e no envolvimento ativo dos detentores do PCI, *stakeholders*, no processo” (*ibid.*, p. 225).

Com efeito, argumentamos que a festa do Kola San Jon de Cova da Moura é o resultado de um longo processo de mobilização e resistência protagonizado sistematicamente pela população do bairro, com o apoio da ACMJ e de outras instituições parceiras contra os discursos de criminalização e marginalização, bem como, as medidas hegemônicas que caracterizam o bairro historicamente como um lugar de exceção. O modo como a tese se encontra estruturada em duas partes procura dar conta deste processo. Durante a primeira parte, ao apresentar um relato sobre a trajetória do bairro Alto da Cova da Moura, trazemos para a discussão uma abordagem crítica em torno da construção do bairro como uma “ilha cultural” no discurso

acadêmico, bem como a propagação desta ideia no ambiente característico do multiculturalismo que incendeia as duas décadas que marcam a transição do milênio (1990-2000).

A ACMJ comprova pelo seu histórico de objetivos concretizados, uma tradição de antecipação no que tange às iniciativas, abrangendo várias áreas e campos de ação, desenvolvidas em torno da comunidade do bairro. Aprendemos que o associativismo praticado no seio das comunidades imigrantes africanas na AML é um fenômeno histórico, bem como os constrangimentos impostos pela sociedade de acolhimento em várias dimensões segregantes: residencial; educacional; religiosa; cidadã; e, principalmente, a alienação dos direitos trabalhistas etc. Ao abordar estas vertentes nos atentamos para as mudanças que ocorrem tanto no fenômeno da imigração, quanto no seio da sociedade portuguesa após 1974 e mais especificamente, após 1986.

A era do multiculturalismo e da interculturalidade possibilita-nos um cenário onde é possível presenciar novas dinâmicas de produção e diluição de fronteiras. Os discursos em torno das disputas identitárias, da suposta originalidade da miscigenação luso-tropical, da pós-colonialidade e do hibridismo têm um desenvolvimento distinto entre Portugal e Brasil, a partir da década de 1990 ²³⁴ (cf. ALMEIDA, 2000). O que marca este fenômeno no Brasil são as políticas públicas, as ações e leis promulgadas ainda durante o governo de Fernando Henrique Cardoso, foram intensificadas e desenvolvidas a um novo patamar durante o governo de esquerda (2003-2016). Enquanto em Portugal, estes temas surgem como exigências da pauta da União Europeia como consequência da adesão do país à CEE desde 1986.

Como afirmou Vale de Almeida em um texto recente, o discurso negacionista em Portugal, se encontra bastante presente em várias alas principais dos formadores de opinião da sociedade portuguesa, como estratégia identitária e como forma de compensar o malfadado protagonismo no quadro europeu. Durante o processo de reconstrução da comunidade política a seguir 1974, preferiu-se, por um lado, perpetuar a velha narrativa da expansão, do colonialismo, bem como os mitos do luso-tropicalismo baseados em uma ideia de “caridade”; “universalismo” e “interculturalidade”. Por outro lado, vive-se atualmente em uma sociedade, na qual, mesmo sem o respaldo da lei colonial, constroem-se segregações geográficas,

²³⁴ No Brasil, os blocos afro, por exemplo, datam de meados da década de 1970.

profissionais, educacionais, políticas, de nacionalidade e cidadania, ao mesmo tempo em que tudo isso é duplamente negado em discurso com veemência ²³⁵.

A festa de Kola San Jon de Cova da Moura, identificada como uma prática performativa envolvendo percussão, vocalização, dança e o uso de artefatos, constitui-se através de uma abordagem política da tradição em uma dimensão transnacional. A heterogeneidade da população do bairro comprova que a aderência de várias bandeiras ao cortejo confere legitimidade à festividade enquanto uma arena performativa, levando em conta os aspectos linguísticos, musicais e corporais, bem como o exercício de uma identidade cultural como um processo. Uma identidade cultural resiliente em processo. A festa de Kola San Jon nos remete tanto aos ciclos de inanição e mortandade compensados por períodos de menor escassez e momentos extremamente raros de fartura, e a penosa dialética de uma população que, enfrentando todos os males dos retirantes do nordeste brasileiro, na sua marcha, no êxodo desembocaram em uma região árida que leva a um porto e à esperança de *escapá vida* (emigrar), ou à contemplação de um intransponível obstáculo azul, quanto à sua reinvenção na conjuntura socialmente precária imposta aos imigrantes africanos em Portugal na contemporaneidade.

O mundo urbano contemporâneo, para além de colocar inúmeros desafios de várias (des)ordens, é em si um dos maiores desafios hoje enfrentados. O urbano como um fenômeno mundializado, cujo conteúdo é a centralidade, constitui a problemática lefebvriana da apropriação coletiva do espaço citadino, das modalidades da sua apropriação e das consequências desta apropriação para a vida social implicada. No nosso tempo enfrentamos, com intensidade cada vez mais crescente, redes encruzilhadas em um emaranhado de trajetórias, as quais, segundo Achille Mbembe, são mais importantes do que as fronteiras. Neste entrelaçado, o conceito de pessoa torna-se um lugar temporário autoconstruído de modo imperativo com os recursos disponíveis. Pois, “a liberdade é um lugar” e a dialética da construção do lugar integra a atividade humana (GILMORE, 2018) que se realiza em um mundo eivado do capitalismo racial e da reafirmação ostensiva das fronteiras ideológicas e neocoloniais.

Neste contexto, Lopes & Carolino (no prelo) incidem especificamente sobre o Bairro da Cova da Moura e o reconhecimento da prática performativa cabo-verdiana Kola San Jon, como

²³⁵ “Morrerão de velhos no Restelo”, artigo de opinião, publicado no jornal português *O Público* em 22 de julho de 2019, por Miguel Vale de Almeida (<https://www.publico.pt/2019/07/22/sociedade/opiniaio/morrerao-velhos-restelo-1880416>).

Patrimônio Cultural Imaterial em Portugal desde 2013. A reflexão em torno do fazer musical comprometido com estratégias de ação e processos de regulação que geram formas de resistência e afirmação de base identitária nos remete diretamente para a questão do direito à cidade, simultaneamente na sua qualidade de prática cultural radicada nos saberes e experiências de um grupo e de um lugar que a produção capitalista empurra para as margens, como enquanto evento lúdico com a capacidade de gerar centralidades cidadãs (CAROLINO, 2017, p. 56-64).

Através da decoração das ruas com bandeirinhas, preparando-as para a festa, bem como das diferentes habilidades expressas através das diversas dimensões da performance que compõe o cortejo, o qual percorre o bairro e transcende as fronteiras do mesmo para se fazer presente na Baixa Lisboa e pelas ruas e travessas do Bairro Alto, esta festividade contribui de forma importante para tecer espacialmente o bairro como um lugar, segundo Carolino (2017, p. 59), no sentido de uma totalidade que reúne as diferenças identificadas pelos moradores, contribuindo assim para a construção de uma identidade coletiva entre pessoas de origens e pertencas distintas, como acontece nos cortejos do dia de São João no bairro, com a grande variedade de bandeiras que seguem o cortejo.

Timothy Ingold proporciona uma leitura em torno do conceito de habilidade (*skill*) na sua obra *The Perception of the Environment: essays on livelihood, dwelling and skill* (2002), na qual esclarece que em primeiro lugar, as habilidades são técnicas do corpo consideradas, objetivamente e em isolamento, como um instrumento a serviço da cultura. Elas são propriedades de todo um sistema de relações constituída pela presença do detentor no seu ambiente. Em segundo lugar, a prática especializada (*skilled practice*) não é simplesmente a aplicação mecânica da força externa. Pelo contrário, ela é continuamente responsiva ambos para as variações das condições ambientais e para as nuances da relação do detentor com o material na medida em que a tarefa ocorre. Em terceiro lugar, as habilidades são refratárias à codificação na forma programática das regras e representações. Assim, não é somente através da transmissão de qualquer destes programas que as habilidades são aprendidas, mas também, através de uma mistura de improvisação e imitação nos locais de prática (2002, p. 401).

Perante estas constatações tendemos a considerar que a música dos tamboreiros, por meio de sua variedade de estilos (*espancóde*, *revultióde*, *toca de Figueiral*, *roladinha de Sul*, etc., vide LOPES, 2017), junta-se ao conjunto de representações simbólicas (escritas e faladas) sobre trajetórias históricas, marcadores da tradição e fronteiras (ALBERNAZ & OLIVEIRA, 2015, p. 77) entre as festividades em Cabo Verde e na diáspora. Neste sentido, entendemos que

por meio da música tornam-se acessíveis as dimensões da cultura que ultrapassam e se somam ao conjunto de representações e práticas já analisadas nos estudos sobre Colá/Kola (*ibid.*).

O crescente interesse pelo Patrimônio Cultural Imaterial e a sua preservação tem suscitado discussões pertinentes em torno da posição hegemônica de “crença” no processo de patrimonialização, no âmbito das quais vêm sendo articuladas, por outro lado posições excessivamente críticas, que Brumann (2014) designa, por sua vez, de “ateísmo patrimonial”. Este autor propõe o “agnosticismo patrimonial” como uma terceira via teórica para o campo florescente dos estudos patrimoniais, trazendo novamente à tona um procedimento metodológico lefebvriano de pensar a realidade em suas contradições e conflitos pela lógica dialética, expondo seu pensamento através da forma trinitária (LEFEBVRE, 2012 [1968]).

Nessa tessitura, propomos pensar a relação entre o direito à cidade e o patrimônio imaterial como se de uma tapeçaria se tratasse [ou quiçá um *pano di téra*] na qual só podemos enxergar, da parte de trás, a laboriosa composição de fios soltos e cores confusas, vislumbrando apenas a beleza do ‘verdadeiro patrimônio’ que se revelaria se pudéssemos ver o padrão todo do outro lado, invocando assim, as noções de Ian Hacking: *making people* – que se referem às maneiras como uma nova classificação científica pode trazer à existência um novo tipo de ser, concebido e experienciado como uma maneira de ser alguém; e a de *looping effect* – referindo-se à forma pela qual uma classificação pode interagir com as pessoas classificadas (2007).

Nas nossas ponderações finais insistimos na pertinência das ilações de Maxwell Owusu (1970), Michel-Rolph Trouillot (1995), Walter Mignolo (2002; 2009) e Emmanuel Chukwudi Eze (2009) no que tange à referência sobre a importância de considerar metodologicamente as dimensões vernaculares locais durante os processos de produção de conhecimento e de tomadas de decisão no âmbito da pesquisa antropológica colaborativa. Evidentemente, quando levamos em consideração os contextos históricos que possibilitaram o aparecimento das festividades em torno de *Son Jon* (São João) na ilha de Santo Antão, de *San Djon* na ilha de São Nicolau e mais recentemente *San Jon* na ilha de São Vicente nos atentamos para a diversidade inerente na forma como cada uma destas localidades se relaciona, histórica e linguisticamente, com o ciclo festivo estudado.

Entretanto, lembramos ao leitor que um estudo em torno das matrizes, ou forças motrizes das festas de São João em Cabo Verde, ainda não é uma realidade. Ou seja, pertence à gama de futuros projetos de pesquisa a serem realizados no âmbito do patrimônio cultural imaterial no país. Contudo, no que diz respeito ao escopo desta tese, achamos pertinente invocar

as preocupações vividas desde a década de 1970, quando se procurava “repensar”, “reinventar” uma “nova esquerda ou crítica radical” da antropologia sob os auspícios específicos de que a disciplina originara e desenvolvera a partir dos interesses imperialistas do Ocidente ou das “aventuras” em áreas não ocidentais (OWUSU, 1978, p. 311).

Como sabemos, na época, tratava-se de uma crítica às deficiências inerentes ao empiricismo estrutural-funcionalista e às suposições em torno da homogeneidade cultural, as quais isolam os grupos minorizados, enquanto reproduzem tendências em prol do equilíbrio da ordem social vigente; os preconceitos a-históricos, anti-históricos e não-históricos; o foco normativo; as tautologias dados-teoria; e as perspectivas racistas e eurocêntricas que falharam em providenciar uma crítica genuína e total da sociedade colonial (*ibid.*).

Portanto, ao renovar a discussão em torno de um dos problemas fundamentais da antropologia sócio cultural: “o problema do controle de dados no campo de pesquisa etnográfica”. Problema, de acordo com Owusu, causado em grande parte pela falta de familiaridade do pesquisador, ou da pesquisadora, com os “vernaculares locais” (OWUSU, 1978, p. 311). Situação que, ainda em pleno século XXI, continua causando erros gravíssimos de tradução entre culturas. Pois, ao longo das mais recentes “viradas” da antropologia, aquela de repensar o papel das línguas nativas, e aqui insistimos no papel dos antropólogos e etnomusicólogos nativos, na forma como o seu conhecimento (ou não) afeta a qualidade geral da coleção, organização e apresentação dos dados etnográficos, tem sido uma jornada antes morosa e, eventualmente, silenciada.

No que tange ao Kola San Jon de Cova da Moura e a sua respeitosa trajetória histórica no seio da ACMJ, reiteramos a abordagem preconizada por Trouillot, bem como as suas noções de teorização da ambiguidade (*theorizing ambiguity*) e de rastreamento do poder (*tracking power*, TROUILLOT, 1995, p. 22). Durante a nossa busca pela natureza das festividades estudadas nesta tese, não negamos as ambiguidades a ela inerentes. Antes as assinalamos como um marcador importante durante as análises seja no âmbito linguístico, corporal ou musical. Do mesmo modo, não tentamos “estabelecer, de forma insistente, uma linha divisória entre os processos históricos e o conhecimento histórico” (1995, p. 25) relativos às festividades de Kola San Jon em Cova da Moura, na área metropolitana de Lisboa, e as festas de Colá Son Jon de Porto Novo, na ilha de Santo Antão em Cabo Verde. Nem tampouco procuramos “confundir, o tempo todo, o processo histórico e a narrativa histórica” (*ibid.*).

Em acordo com Trouillot, a partir do seu posicionamento com relação à concepção de história, nos atentamos para o fato de que entre os extremos mecanicamente “realista” e o ingenuamente “construtivista” existe uma tarefa mais séria: a de determinar não o que são, neste caso, as festividades de Kola San Jon – um objetivo sem sentido se concebido em termos essencialistas – mas sim, como as festas acontecem. Pois, embora a história das festas de Kola San Jon de Cova da Moura tenha sido revelada somente através da produção de narrativas específicas, o que realmente nos importa são os processos e as condições de produção de tais narrativas. Por conseguinte, a única forma de revelar os modos como as duas vertentes da história se entrelaçam em um contexto particular é nos atentando ao processo e, a partir desta sobreposição, descobrir o diferencial exercício de poder que possibilita algumas, enquanto silencia outras, narrativas (TROUILLOT, 1995, p. 25).

Ao nosso ver, não restam dúvidas que o cenário discursivo no qual se invoca o silenciamento ou o apagamento de uma narrativa em detrimento de outra nos remete à questão que permeou todo o século XX: “um interesse crescente e doloroso na alteridade, marcada pela xenofobia, frequentemente disfarçada de xenofilia” (TLOSTANOVA & MIGNOLO, 2009, p. 12). Estes autores defendem que a alteridade se torna o ponto focal da filosofia *per se*, a partir do pós-modernismo europeu. No ambiente transcultural atual, a narrativa do encontro com o *outro* se tornou central, tanto em relação às reflexões teóricas e a arte contemporânea (*ibid.*), quanto, como é no nosso caso, nos estudos sobre patrimônio cultural imaterial.

Concordamos com Tlostanova e Mignolo quando defendem que a “alteridade” é uma questão completamente moderna/colonial, enquanto concebem a “modernidade” como meros conceito e narrativa que se originaram e servem propósitos imperiais ocidentais. Nesta esteira, a alteridade foi construída por, e através de, enunciações unilaterais sempre situadas na casa da modernidade (do *humanitas*, da civilização, do cristianismo ocidental, da ciência etc.). A construção do outro como o lado obscuro legitima o familiar (o próprio) como a norma, enquanto aquele *outro* é usado como referência negativa, da qual se originam estratégias de exclusão e resistência, bem como uma multiplicidade de estereótipos. Portanto, este era o papel do conceito de “cultura” introduzido no vocabulário das potências imperiais modernas europeias – França, Inglaterra e Alemanha – somente no séc. XVIII. Um constructo epistémico concebido por agentes e instituições, os quais definiram cultura a partir da experiência da história europeia (TLOSTANOVA & MIGNOLO, 2009, p. 12-13; cf. SAID, 1993).

Deste modo, a modernidade conseguiu construir todo seu auto entendimento na regra dos contrários onde o outro – seja bárbaro ou mulher, natureza ou homossexual – foi

incorporado em uma hierarquia complexa, erigida no intuito de representar o *mesmo* positivamente, e providenciar uma lógica para garantir a estabilidade de tais divisões (*ibid.*, p. 15). Sem dúvidas, esta consideração nos remete à noção de multiculturalismo, como algo semelhante a um dispositivo de hierarquização (cf. ALMEIDA, 2000), onde o outro assume, epistemológica, discursiva e visualmente, um quadro monotópico de conhecimento, ou seja, assumimos que a invenção do *outro* sempre foi um constructo imperial do *mesmo* pela diferença colonial enquanto o localiza ²³⁶.

A referida localização é inerente a uma assimetria fundamental entre os lugares de fala entre os *mesmos* e os *outros*. De acordo com Tlostanova & Mignolo (2009, p. 15), a diferença colonial ocorre no sentido de que uma das vertentes se define no direito de categorizar a outra, tratá-la ética ou violentamente, sempre usando a sua perspectiva como a “norma universal”. Por sua vez, a alteridade silenciada/invisibilizada não tem o direito de se definir ou criticar a *mesmice*. Pelo contrário, é forçada a se enxergar de forma depreciativa devido à sua “deficiência no domínio da mesmice”. Eventualmente, os autores sugerem uma mudança na geografia da razão imperial no intuito de apreender o mundo a partir da perspectiva da ordem colonial. Uma mudança que requer a substituição da perspectiva monotópica imperial pela hermenêutica pluritópica decolonial (*ibid.*).

Curiosamente, Trouillot (2003) nos alerta que a Antropologia conhece as águas turbulentas da globalização desde quando o termo ainda não era famoso. Relembra a virada dos anos 1970 quando o dinamismo, a massa, a velocidade e a direção dos fluxos globais afetaram seriamente a prática da disciplina. Posteriormente, em meados de 1980, o pós-modernismo anunciava com maior estrondo, a morte das grandes narrativas da modernidade ocidental. Contudo, segundo Trouillot, entre 1982 e inícios de 1990 acontece nos Estados Unidos da América uma investida poderosa chamada: a crítica pós-modernista da Antropologia (2003, p. 7).

Como toda embarcação que já sobreviveu a várias tormentas, a antropologia também vem precisando de “reparos”. Contudo, após a crise dos anos 1980, a reavaliação da representação,

²³⁶ Ora, quando consideramos as relações históricas entre os diferentes povos africanos e os portugueses, principalmente durante a época colonial tardia, i.e., a imigração de mão de obra laboral forçada e voluntária, para diferentes cenários do então império colonial, na segunda metade do séc. XX, vemos que o fenômeno se intensificou em uma escala sem precedentes. Se prestarmos atenção ao incomensurável *corpus* legislativo produzido durante a época mencionada, referente à categorização dos grupos étnicos indígenas, podemos perceber a ordenação atribuída por outrem aos assimilados e “civilizados”, grumetes, pretos e mestiços e à sua consequente hierarquização (cf. TRAJANO FILHO, 1998).

as reivindicações da crítica cultural da disciplina proporcionaram ambos um pacote diagnóstico para os problemas antropológicos e um sistema de soluções relacionado. De acordo com Trouillot, décadas depois, apesar das suas limitações, os pacotes continuavam sendo instrutivos. Assim, apesar da “tempestade perfeita” provocada pela mais poderosa crise de reavaliação nos EUA, o pacote diagnóstico da crítica pós-modernista não possibilita a construção de uma arqueologia necessária. Do mesmo modo, o sistema de soluções propostas, por um lado, não se aplica às relações do antropólogo com a geografia da imaginação do Ocidente (cf. TROUILLOT, 1995, p. 108-140), e por outro lado, nem questiona *the Savage slot* ²³⁷ (TROUILLOT, 2003, p. 8).

Por conseguinte, se questionarmos: onde se encontra *o outro*? A resposta mais adequada parece ser: *o outro* se encontra no interstício entre o colonial e o moderno. Por sua vez, Ian Hacking (2014) sempre nos recorda que *o outro* sempre esteve no nosso meio, enquanto insiste em não falar sobre grupos étnicos. Entretanto, se questionarmos onde se define o lugar epistêmico do sujeito pensante que opera através de uma hermenêutica monotópica, notamos que, a partir da sua perspectiva, este nunca pode ser *o outro*, mas é sempre *o mesmo*. O poder do controle privilegiado sobre a produção do conhecimento tem permitido à hermenêutica monotópica manter os pontos da *humanitas*. Contudo, a diferença entre a *humanitas* com a sua hermenêutica monotópica, por um lado, e da *anthropos* com a sua hermenêutica pluritópica e diatópica abrangente e legítima, por outro lado, demonstra que *anthropos* tem o potencial de pensar a partir do seu próprio corpo e experiência (TLOSTANOVA & MIGNOLO, 2009, p. 17). Neste sentido, *anthropos* com seus conceitos ancorados na experiência e nos vernaculares locais, a partir de uma perspectiva histórica que reconhece a ambiguidade inerente ao conceito vernacular de história (cf. TROUILLOT, 1995), procura subsumir a razão imperial, a qual fabrica *o outro*.

Anthropos, i.e., o grupo, a associação e os sujeitos estudados nesta tese lançam mãos de uma concepção da razão (razão das coisas, tomadas de decisão) que, além de apresentar uma crítica à razão dita transcendental (CHUKWUDI EZE, 2009, p. 76-81), procuram fazer sentido das coisas em uma base ética e moralmente estabelecida na lida da vida cotidiana. Através de

²³⁷ De acordo com Trouillot, os antropólogos não inventaram o “selvagem”, mas ajudaram a colocar povos e culturas no *Savage slot* – uma invenção central do pensamento ocidental. Nesta brecha, interstício são inseridas as manifestações dos não-ocidentais (*In: Global Transformations*: Trouillot, 1993).

um engajamento coletivo com os diferentes modos da razão, principalmente aquele que prioriza a consciência política das reivindicações culturais, sociais e históricas.

No seio do ACMJ, as reuniões acontecem com regularidade, os assuntos são discutidos e aqueles com competência para opinar, com certeza se sentem livres para fazê-lo. Assumimos, neste caso, que a cultura, a sociedade e a história são construídas. Feitas por indivíduos ou grupos de indivíduos em ação – tomando as suas próprias decisões em liberdade [responsabilidade] – dentro e fora das relações para com a natureza, com o *self* e com os outros. Assim, o trabalho subjetivo de cada um empenhado em um mundo objetivo precisa permanecer seminal à ideia da autonomia da mente. A concepção da prática da festividade de Kola San Jon como a autonomia com liberdade de ação – a liberdade para festejar – precisa ser concebida como *natural*, como se requer a um conceito da natureza (ibid. p. 84 itálicos no original).

Portanto, assumimos que as reivindicações epistêmicas e políticas das comunidades de imigrantes africanos em geral, da população do bairro Alto da Cova da Moura, das trajetórias da ACMJ e dos grupos de Batuko e Kola San Jon, incluindo o leque diversificado de atividades acadêmicas, solidárias, educativas, festivas e do cuidado etc., denunciam, resistem, conscientizam e educam as ações da *humanitas*, na medida em que prolongam e expandem também os ideais do Ocidente para além dos seus horizontes. A música dos tambores, a estética dos corpos e das vocalizações, a energia forte do ritmo são todos elementos que convidam a *humanitas* a repensar as suas convenções e definições de conceitos, como a de música, por exemplo (cf. SEEGER, 2015).

Por sua vez, ao fazermos uma retrospectiva e levar em consideração a trajetória do bairro e da sua população (apresentada no capítulo I desta tese), de igual modo percebemos como os discursos em torno do bairro Alto da Cova da Moura foram construídos a partir de perspectivas pouco amigáveis, por parte das instituições locais, sobretudo se considerarmos o fato da Amadora ser considerado o segundo município português com maior concentração de comunidades imigrantes em todo o território nacional português.

Não obstante toda a negatização através dos discursos de cunho racial, marginalizantes e criminalizantes, a ACMJ sempre demonstrou grande preocupação com a questão da imagem da instituição no bairro, pensando com a população, e partir das decisões tomadas em coletivo nas discussões, reuniões assembleias etc. A aposta na valorização das práticas culturais dos moradores locais integra uma estratégia de resposta às narrativas propagadas em certos meios

de comunicação social e académicos que não condizem com a realidade cultural das pessoas do bairro.

As trajetórias dos grupos tradicionais de batuko Finka Pé e o Kola San Jon, ao longo destas três últimas décadas, não deixa dúvidas sobre a luta travada com objetivo de combater os estereótipos em torno da mulher negra em Portugal e da população imigrante no geral. No seio da associação, as dinâmicas demonstraram o recurso sistemático ao *junta mōn*, como também a reivindicação da cultura própria para a conformação da ACMJ. E neste sentido, a identidade cabo-verdiana é reativada e celebrada em torno de um discurso de orgulho, em resposta a um processo acelerado de estigmatização do bairro e dos seus moradores. Neste esteira consagram-se elementos como: a língua crioula; a culinária africana; a música cabo-verdiana – do batuko à morna e, evidentemente, passando pelo Kola San Jon; o cinema africano; o movimento *rap Kriól*; o *hip hop*; o *cotxi pó*; o *kuduro*; a dança contemporânea; o desporto; o Bazofo *Conscious Clothing Movement*, entre uma diversidade de iniciativas que brotam de um caleidoscópio fértil de tendências artísticas e de construção de oportunidades tradicionais, geracionais e contemporâneas.

REFERÊNCIAS

- ABREU, Regina. A emergência do patrimônio genético e a nova configuração no campo do patrimônio. In: **Memória e patrimônio: ensaios contemporâneos**. Orgs. Regina Abreu e Mário Chagas. Rio de Janeiro. Lamparina Editora. 2009. 318 p.
- ABREU, Regina; CHAGAS, Mário. **Memória e patrimônio: ensaios contemporâneos**. Rio de Janeiro, DP&A. 2003.
- ABU-LUGHOD, Janet. The World System in the Thirteenth Century: Dead-End or Precursors? In: **Islamic & European Expansion: The forging of a global order**. Edited by Michael Adas. Philadelphia, USA: Temple University Press. 1997. Pp. 75-102.
- ABU-LUGHOD, L. Writing Against Culture. In Richard G. Fox (ed.), **Recapturing Anthropology: Working in the Present**. Santa Fe: School of American Research Press. 1991. Pp. 137-162.
- ACMJ. Associação Cultural Moinho da Juventude: Instituição Privada de Seguridade Social (IPSS). **Relatório Anual**. 1994. Amadora-Portugal.
- ACMJ. **Projecto Comunitário do Alto da Cova da Moura**. Brochura. Amadora-Portugal. Associação Cultural Moinho da Juventude. 1995.
- ACMJ. Associação Cultural Moinho da Juventude: Instituição Privada de Seguridade Social (IPSS). **Relatório Anual**. 1998. Amadora-Portugal.
- ACMJ. **Pedido de Inventariação do Kola San Jon no Inventário Nacional do Património Cultural Imaterial**. Alto da Cova da Moura. Amadora. 2013.
- ACMJ. Associação Cultural Moinho da Juventude: Instituição Privada de Seguridade Social (IPSS). **Relatório Anual**. 2013. Amadora-Portugal.
- ACMJ. Associação Cultural Moinho da Juventude: Instituição Privada de Seguridade Social (IPSS). **Relatório Colóquio Cultura Proibida, Património Estimado**, 2015. Museu Nacional de Etnologia. Lisboa-Portugal.
- ACMJ. Associação Cultural Moinho da Juventude: Instituição Privada de Seguridade Social (IPSS). **Relatório de Atividades** 2015-2016.
- ACMJ. Associação Cultural Moinho da Juventude: Instituição Privada de Seguridade Social (IPSS). **Relatório Anual**. 2016. Amadora-Portugal.
- ACMJ. **Finka Pé: O feitiço do batuque. Colóquio e Encontro: A cultura e o Inconsciente Coletivo dos Povos que foram colonizados**. Org. e Ed.: ACMJ & Centro Tomkiewicz. 2017.
- ACMJ. **Kola San Jon: Colóquio Cultura Proibida, Património Estimado**. Ed. ACMJ; Grupo Kola San Jon; Centro Tomkiewicz. Lisboa-Portugal: Imprintália & Perfil Criativo Edições. 2017.
- ACMJ. 2017. **Eduardo Pontes: vida, obra e revolução**. Lisboa – Portugal. Edição, Centro Tomkiewicz – ACMJ.
- ACMJ. Associação Cultural Moinho da Juventude: Instituição Privada de Seguridade Social (IPSS). **Relatório Anual**. 2018. Amadora-Portugal.

ADORNO, Theodor W. **Negative Dialectics**. Trad. E. B. Ashton. New York, London. Continuum. [1966] 1973.

AGAMBEN, Giorgio. **State of exception**. Chicago: University of Chicago Press. 2005.

AGAWU, Kofi. The Rhythmic Structure of West African Music. **The Journal of Musicology**, Vol. 5, No. 3 (Summer). 1987. Pp. 400-418.

AIKAWA, Noriko. Implementation of the 2003 Convention and its Safeguarding Measures, ICHCAP. **Expert Meeting Report**. UNESCO. 2011.

ALBERNAZ, Lady S.; OLIVEIRA, Jailma M. Sinfonia de tambores: comunicação e estilos musicais no maracatu nação de Pernambuco. **Revista Antropológicas**. Ano 19, 26 (1). 2015. Pp. 75-102.

ALLEN, Jafari S.; JOBSON, Ryan C. The Decolonizing Generation: (Race and) Theory in Anthropology since the Eighties. **Current Anthropology**. Volume 57, Number 2/04. 2016. Pp: 129-148.

ALMADA, David H. **Caboverdianidade e Tropicalismo**: 2^{as} Jornadas de Tropicologia. Conferências proferidas por David Hopffer Almada durante as Jornadas de Tropicologia, realizadas em Recife, Novembro de 1989, Recife: Fundação Joaquim Nabuco – Massanga. 1992. 96 p. (Coleção Cursos e Conferências, n° 49).

ALMEIDA, Miguel V. **Um Mar da Cor da Terra**: Raça, Cultura e Política de Identidade. Oeiras-Portugal: Celta Editora. 2000.

ALMEIDA, Miguel V. Crioulização e Fantasmagoria. **Anuário Antropológico**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. 2005. Pp. 33-49.

ALVES, Ana R. L. **Para uma compreensão da segregação residencial**: o Plano Especial de Realojamento e o (Anti-)Racismo. Dissertação de Mestrado. Lisboa. 2013. Faculdade de Ciências Sociais e Humanas. Universidade Nova de Lisboa. 2013.

AMARAL, Ilídio. **Santiago de Cabo Verde: A Terra e os Homens**. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar. 1964.

ANDERSON, Benedict. **Imagined Communities**. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism, 2nd ed. London: Verso. 1991 [1983].

ANDRADA, Chris F. **Trabalho e política no cotidiano da autogestão**: o caso da rede Justa Trama. Tese de doutorado. 2013. São Paulo. Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo. 2013.

ANKU, Willie. Principles of Rhythm Integration in African Drumming. **Black Music Research Journal**. Vol. 17, No. 2 (Autumn). 1997. Pp. 211-238.

ANTUNES, G; LÚCIO, J; SOARES, N. P; JULIÃO, R. P. Políticas de habitação social precedentes a Abril de 1974. **GeoINova** 13. 2016. Pp. 53-81.

ANTUNES, Gonçalo. **Políticas Sociais de Habitação (1820-2015)**: espaço e tempo no concelho de Lisboa. Tese de Doutoramento. 2017. Lisboa. Faculdade de Ciências Sociais e Humanas. Universidade Nova de Lisboa. 2017.

- ANTUNES, Marina. Continuidade e Mudança na Comunidade Cabo-verdiana da Amadora. Artigo apresentado no **Congresso da Associação Portuguesa de Antropologia**. Lisboa. 1993
- ANZALDÚA, Gloria. **Borderlands/La Frontera: The New Mestiza**. San Francisco, California: Spinsters/Aunt Lute. 1987.
- APPADURAI, Arjun. Theory in Anthropology: Center and Periphery. **Comparative Studies in Society and History**. Vol. 28, número 2. 1986. Pp: 356-361.
- APPADURAI, Arjun. Putting Hierarchy in its Place. **Cultural Anthropology**. Vol. 3, número 1. 1988. Pp: 36-49.
- APPADURAI, Arjun. Global Ethnoscapes: Notes and Queries for a transnational Anthropology. In: **Recapturing anthropology: working in the present**. Ed. Richard Gabriel Fox. Santa Fé: School of American Research advanced seminar series. 1991. Pp: 48-65.
- ARAÚJO, Ricardo B. **GUERRA E PAZ: Casa-Grande & Senzala e a Obra de Gilberto Freyre nos Anos 30**. Rio de Janeiro. Editora 34. 1994.
- ARAÚJO, Marta. A very 'prudent integration': white flight, school segregation and the depoliticization of (anti-)racism. **Race Ethnicity and Education**, vol. 19, nº 2. 2016. Pp. 300-323.
- ARAÚJO, Marta. As Narrativas da Indústria da Interculturalidade (1991-2016): Desafios para a educação e as lutas anti-racistas. **Investigar em Educação – IIª Série**, nº 7. 2018. Pp. 9- 35.
- ASSIS, Maria I. Os Flagelados do Vento Leste e Vidas Secas: o espelho da realidade social e psicológica dos ambientes e sua gente como um laço entre a literatura brasileira e a cabo-verdiana. **Revista Crioula** n. 6. 2009. Pp. 1-13. <https://doi.org/10.11606/issn.1981-7169.crioula.2009.54982>.
- BAKHTIN, Mikhail. **The Dialogic Imagination: Four Essays** (trans. C. Emerson and M. Holquist; ed. M. Holquist). Austin: University of Texas Press. 1981.
- BAPTISTA, Fernando O. A agricultura e a questão da terra: do Estado Novo à Comunidade Europeia. **Análise Social**, vol. XXIX (128). 1994. Pp. 907-921.
- BARBOSA, Jorge. **Arquipélago**. Cabo Verde. Instituto Cultural do Livro. 1935.
- BARBOSA, Carlos E.; RAMOS, Max. Vozes e movimentos de afirmação: os filhos de cabo-verdianos em Portugal. In Pedro Góis (org.), **Comunidade(s) Cabo-verdiana(s): As Múltiplas Faces da Imigração Cabo-verdiana**, Lisboa: ACIDI. 2008. Pp. 175-193.
- BARTH, Fredrik. **Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference**. Ed. Fredrik Barth. Boston, Massachusetts. Little, Brown, and Company. 1969.
- BATALHA, Luís. **The Cape Verdean Diaspora in Portugal: Colonial Subjects in a Postcolonial World**. Lanham, MD: Lexington Books. 2004.
- BATALHA, Luís. Cape Verdeans in Portugal. In: **Transnational Archipelago: perspectives on Cape Verdean migration and diaspora**. Jørgen Carling e Luís Batalha, Orgs. Amsterdam: Amsterdam University Press. 2008. Pp: 61-71.
- BHABHA, Homi. The Third Space. In: **Identity: Community, Culture, Difference**. Interview. Edited by Jonathan Rutherford. London. Lawrence & Wishart Limited. 1990. Pp 207-221.

BHABHA, Homi. **The Location of Culture**. London: Routledge. 1994.

BHAMBRA, G. K. On Reason: Rationality in a World of Cultural Conflict and Racism, author: Emmanuel Chukwudi Eze, Durham and London, Duke University Press. [Resenha] In: **The Authors**: Journal compilation © 2009. The Editorial Board of The Sociological Review. 2009. Disponível em: www.academia.edu.

BOURDIEU, Pierre; PASSERON, Jean C. **La reproduction**: Éléments pour une théorie du système d'enseignement. Paris: Éditions de Minuit. 1970.

BORGES, Sónia V. **Militant Education, Liberation Struggle, Consciousness**: The PAIGC education in Guinea Bissau 1963-1978. Studia Education Historica Book 4. Ed. M. Caruso; E. Fuchs; G. Geibler; S. Reh; E. R. Vera; N. W. Sobe. Berlin. Peter Lang. 2019. *E-book*.

BOURDIEU, Pierre. **Outline of a Theory of Practice**. Cambridge. Cambridge University Press. 1977.

BRITO, Margarida. **Os Instrumentos Musicais em Cabo Verde**. Praia & Mindelo, Cabo Verde. Centro Cultural Português. 1998.

BRUMANN, Christoph. Writing for Culture: Why a Successful Concept Should Not Be Discarded. **Current Anthropology**. Volume 40, Supplement. 1999. Pp. S1-S27.

BRUMANN, Christoph. Outside the glass case: The social life of urban heritage in Kyoto. **American Ethnologist**. Vol. 36, N. ° 2. 2009. Pp. 276–299. ISSN 0094-0496, online ISSN 1548-1425.

BRUMANN, Christoph. Heritage agnosticism: a third path for the study of cultural heritage. **Social Anthropology/Anthropologie Sociale**. Vol 22, n. ° 2. 2014. Pp. 173–188. doi:10.1111/1469-8676.12068

BUCHOLTZ, Mary; HALL, Kira. Language and Identity. In: **A companion to linguistic anthropology**. Edited by DURANTI, A. Malden, MA – USA. Blackwell Publishing Ltd. 2004. Pp. 370-394.

BUCHOLTZ, Mary; HALL, Kira. Identity and interaction: a sociocultural linguistic approach. In: **Discourse Studies**. London. Sage Publications. 2005. Pp. 585-614

CABRAL, Amílcar. Resistência Cultural. In: **Amílcar Cabral, Pensar para Melhor Agir**: Intervenções no Seminário de Quadros de 1969. Orgs. Luís Fonseca, Olívio Pires e Rolando Martins. Praia. Edição da Fundação Amílcar Cabral. [1969] 2014.

CABRAL, Amílcar. The role of culture in the battle for independence. **The UNESCO Courier**. Editorial Office UNESCO Place de Fontenoy, 75700 Paris - France. 1973.

CABRAL, Iva. 2015. **A Primeira Elite Colonial Atlântica**: Dos “homens honrados brancos” de Santiago à “nobreza da terra”. Finais de séc. XV – início do séc. XVII. Praia-Cabo Verde: Pedro Cardoso Livraria.

CÂMARA MUNICIPAL DA AMADORA. **Relatório da Cova da Moura**, Serviços de Planeamento Urbanístico e Serviços Municipais de Habitação. CMA. 1983.

CÂMARA MUNICIPAL DA AMADORA. **Relatório da Cova da Moura**, Serviços de Planeamento Urbanístico e Serviços Municipais de Habitação. CMA. 1987.

CÂMARA MUNICIPAL DA AMADORA. **Relatório da Cova da Moura**, Serviços de Planeamento Urbanístico e Serviços Municipais de Habitação. CMA. 1989.

CAMÕES, Luiz V. **Obras de Luis de Camões**, Príncipe dos poetas de Hespanha. Lisboa: Offic. De Simão Thaddeo Ferreira. 1783.

CANCLINI, Nestor G. **Culturas Híbridas**: estratégias para entrar e sair da modernidade. São Paulo. Edusp. 1997.

CARLING, Jørgen. Migration in the Age of Involuntary Immobility: Theoretical Reflections and Cape Verdean Experiences. **Journal of Ethnic and Migration Studies**. Vol. 28, n.º 1. 2002. Pp. 5-42.

CARLING, Jørgen; BATALHA, Luiz. Cape Verdean Migration and Diaspora. In: **Transnational Archipelago**: perspectives on Cape Verdean migration and diaspora. Jørgen Carling e Luiz Batalha Orgs. Amsterdam: Amsterdam University Press. 2008. Pp. 13-31.

CAROLINO, Júlia. Kola San Jon e o Direito à Cidade em Lisboa. In: **Kola San Jon**: Colóquio Cultura Proibida, Património Estimado. Ed. ACMJ; Grupo Kola San Jon; Centro Tomkiewicz. Lisboa-Portugal: Imprintália & Perfil Criativo Edições. 2017. ISBN: 978-989-20-7610-2.

CARREIRA, António. **Migrações nas ilhas de Cabo Verde**, 2ª ed. Lisboa: Instituto Cabo-Verdeano do Livro. 1983.

CARREIRA, António. **Cabo Verde**: aspectos sociais, secas e fomes do século XX. Lisboa. Ulmeiro. 1984.

CARVALHEIRO, José R. Etnicidade e os Media: o “arrastão” de Carcavelos na Imprensa. **Observatorio (OBS*) Journal**, nº 5. 2008. Pp. 297-323. Disponível em: <http://obs.obercom.pt>. Acesso em: 18/06/2018.

CARVALHO, Ana. **Os Museus e o Património Cultural Imaterial**: Estratégias para o Desenvolvimento de Boas Práticas. Lisboa: Edições Colibri e CIDEHUS-Universidade de Évora. 2011.

CASTELO BRANCO, Salwa. **Enciclopédia da Música em Portugal no Século XX**. Lisboa: Temas e Debates / Círculo de Leitores. 2010.

CASTELO-BRANCO, Salwa. “Music is also a Privileged Prism to Look to Cross-Cutting Issues to Human Experience”. Interview to Salwa Castelo-Branco. 2018. **Universidade Nova de Lisboa News**. January 22, 2018. Disponível em: www.unl.pt

CHAMBERLAIN, Basil H. **The invention of a new religion**. London: Watts & Co. 1912.

CHOI, Heekyung; NAM, Sumi. Why Local Governments Matter in Implementing the UNESCO 2003 Convention: The Case for ICCN. **International Journey of intangible heritage**. Vol. 10. 2015. Pp. 146-156.

CHUKWUDI EZE, Emmanuel. The Color of Reason: The Idea of “Race” in Kant’s Anthropology. In: **Postcolonial African Philosophy**: A critical reader. Edited by Emmanuel Chukwudi Eze. Cambridge, Massachusetts: Blackwell Publishers. 1997.

CHUKWUDI EZE, Emmanuel. **On Reason**: Rationality in a World of Cultural Conflict and Racism, Durham, and London. Duke University Press. 2008. *E-book*.

CIDRA, Rui. Cape Verdean Migration, Music Recording and Performance, in: Batalha, Luís e Jorgen Carling (orgs.) **Transnational Archipelago: Perspectives on Cape Verdean Migration and Diaspora**. Amsterdam: University of Amsterdam Press. 2008. Pp. 189-203.

CIDRA, Rui. **Música, Poder e Diáspora: uma etnografia e história entre Santiago, Cabo Verde, e Portugal**. Tese de Doutoramento. 2011. Lisboa. Faculdade de Ciências Sociais e Humanas – Universidade Nova de Lisboa. 2011.

CLIFFORD, James; MARCUS, George. **Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography**. Berkeley: University of California Press. 1986.

CLIFFORD, James. **The Predicament of Culture**. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press. 1988.

COMAROFF, John L. Ethnicity, nationalism, and the politics of difference in an age of revolution, in: **The Politics of Difference: Ethnic Premises in a World of Power**. Wilmsen & McAllister, orgs. 1996. Pp. 162-184.

CORNELL, Stephen E; HARTAMAN, Douglas. **Ethnicity and Race: Making Identities in a Changing World**. Orgs. Stephen Cornell and Douglas Hartman. Thousand Oaks, London, New Delhi. Pine Forge Pres. 1997.

CORREIA e SILVA, António. Os Fundamentos da Historiografia Cabo-verdiana: Esboço de uma Abordagem. In: Filinto Elísio Correia e Silva (coord.), **Cabo Verde: 30 nos de Cultura**. Praia: IBNL. 2005. Pp. 395-403.

CORREIA e SILVA, António. “Resistência e Historiografia Caboverdiana”. Entrevista ao Prof. Antônio Correia e Silva (Universidade de Cabo Verde), conduzida pelo Prof. Arlindo Caldeira (FCSH - Universidade Nova de Lisboa). **Sobre mecanismos de resistência em Cabo Verde durante o período colonial**. 2019. Disponível no endereço eletrônico: https://www.youtube.com/watch?v=1gfd_Ag5tME.

COSTA, Paulo F. **Museus e Património Imaterial: agentes, fronteiras, identidades**. Org. Instituto dos Museus e da Conservação. Lisboa. Softlimits, S.A. 2009. ISBN: 978-972-776-400-6.

CRAPANZANO, Vincent. Comment on The Primacy of the Ethical by Nancy Scheper-Hughes. **Current Anthropology**. Vol. 36, número 3. 1995. Pp: 420–421.

CUBEROS-GALLARDO, Francisco J. Cova da Moura: identidade cabo-verdiana y conflicto urbano en la periferia de Lisboa. **Artículos EURE**, vol. 43, nº 129. 2017. Pp 235-255.

CUNHA, Manuela C. **Cultura com Aspas e Outros Ensaios**. São Paulo-Brasil. Cosac & Naify. 2009.

DANFÁ, Lassana; LOPES, Alcides J. D. Bu Na Tóka, Bu Na Canta I Bu Na Badja: Maternidade Transnacional e as Voltas que o Mundo dá. Artigo de Conferência. **Culturas Híbridas, Identidades Plurais**. II Congresso de Estudos sobre África e Brasil. Garanhuns-PE. Brasil. 2017. Pp. 454-464.

DAVIDSON, Basil. Portuguese Africa: The Struggle for Independence. In: **The UNESCO Courier**. 1973. Pp. 4-8.

DESCOMBES, Vincent. **The Mind's Provisions: a critique of cognitivism**. New Jersey. Princeton University Press. 2001.

DIAS, Andreza C. **Evolução Histórica do Concelho do Porto Novo (1912-2005)**: Aspectos da administração da economia e do quotidiano. Monografia apresentada ao curso de Licenciatura em Ensino de História. 2006. Instituto Superior de Educação. Cabo Verde. 2006.

DIOP, Cheikh A. **The African Origin of Civilization**. Translation of sections of Antériorité des civilisation nègres and Nations nègres et culture. United States of America: Lawrence & Hill CO., Publishers, Inc. 1974.

DIOP, Cheikh A. **A Unidade Cultural da África Negra**: esferas do Patriarcado e do Matriarcado na Antiguidade Clássica. Luanda. Edições Mulemba. 2014 [1982].

DUMONT, Louis. **Homo Hierarchicus**: The Caste System and Its Implications. Chicago and London: The University of Chicago Press. 1980 [1970].

DUSSEL, Enrique. Eurocentrism and Modernity (Introduction to the Frankfurt Lectures). **Boundary 2**. Vol. 20, número 3, The Postmodernism Debate in Latin America. 1993. Pp: 65-76.

EISENSTADT, Shmuel N. Post-traditional societies and the continuity and reconstruction of tradition, **Daedalus**. 102. 1973. Pp. 1–28.

EUROPEAN COMISSION AGAINST RACISM AND INTOLERANCE. **Relatório sobre Portugal**. 2018. ECRI (Quinto ciclo de controlo) Adotado em 19 de junho de 2018 Publicado em 2 de Outubro de 2018. Disponível em: <https://rm.coe.int/fifth-report-on-portugal-portuguese-translation-/16808de7db>. Acesso em 04/04/2019.

ÉVORA, José S. **Santo Antão, no Limiar do Século XIX**: Da Tensão Social às Insurreições Populares (1886/1894) – Uma Perspectiva Histórica, Instituto do Arquivo Nacional. Praia. 2005.

FABIAN, Johannes. **Time and the Other**: How Anthropology makes its object. New York. Columbia University Press. 1991 [1983].

FANON, Frantz. **A dying colonialism**. New York: Grove Press. 1965 [1959].

FANON, Frantz. **Os Condenados da Terra**. Trad. José Laurênio de Melo. Rio de Janeiro. Editora Civilização Brasileira S. A. 1968 [1961].

FANON, Frantz. **Em Defesa da Revolução Africana**. Trad. Isabel Pascoal. Lisboa. Livraria Sá da Costa Editora. 1980.

FERNANDES, Gabriel. **A Diluição da África**: Uma Interpretação da Saga Identitária Cabo-verdiana no panorama Político (Pós)colonial. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina. 2002.

FERNANDES, Jorge H. R. 2016. **Bairro Alto da Cova da Moura nos títulos de imprensa**. Lisboa-Portugal: Edição Jorge Humberto. Europress, Indústrias Gráficas. 216 p.

FERNANDES, Margarida. 2004. **HORA DE BAI. Os cabo-verdianos e a morte. Uma abordagem antropológica através da literatura de ficção**. Lisboa: Coleção Palavra Africana/Ensaio. Nova Vega e Autora, 2004.

FERREIRA, Manuel. **Hora di Bai**. São Paulo. Ática. 1980 [1962]

FIKES, Kesha. **Santiaguense Cape Verdean Women in Portugal: Labor Rights, Citizenship and Diasporic Transformation**. Manuscript. 2000. Department of Anthropology. University of California, Los Angeles. 2000.

FIKES, Kesha. Emigration and the Spatial Production of Difference from Cape Verde. In: Naro N.P., Sansi-Roca R., Treece D.H. (eds) **Cultures of the Lusophone Black Atlantic**. Studies of the Americas. Palgrave Macmillan, New York. 2007. Pp. 159-173.

FIKES, Kesha. **Managing African Portugal: The Citizen-Migrant Distinction**. Durham e Londres: Duke University Press. 2009.

FOUCAULT, Michel. **The Archaeology of Knowledge and the Discourse of Language**. Trad. A. M. Sheridan Smith. New York: Pantheon Books. 1972.

FREIRE, Paulo. **Cartas à Guiné Bissau: Registros de uma Experiência em Processo**, Rio de Janeiro: *Paz e Terra* (4.ª Edição). 1977.

FREYRE, Gilberto. **Casa-grande & senzala: Formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal**. Recife – Pernambuco – Brasil. 48ª Ed. Global Editora. 2003 [1933].

FURTADO, Cláudio. Caboverdianidade & Tropicalismo. In **Cabo Verde: Insularidade e Literatura**. Coord. Manuel Veiga. Paris. Edições Karthala. 1998.

GEERTZ, Clifford. **The Interpretation of Cultures**. London: Fontana. 1973.

GIDDENS, Anthony. **Central Problems in Social Theory**. Berkeley/Los Angeles: University of California Press. 1979.

GIDDENS, Anthony. **A Constituição da Sociedade**. 2.ª edição. São Paulo, Martins Fontes Editora. 2003 [1984].

GILMORE, Ruth W. Geografía abolicionista y el problema de la inocencia. **Tabula Rasa**, (28). 2018. Pp. 57-77. Doi: <https://doi.org/10.25058/20112742.n28.3>

GILROY, Paul. **The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness**. Londres: Verso Books. 1993.

GÓIS, Pedro. **Comunidade(s) Cabo-verdiana(s): As Múltiplas Faces da Imigração Cabo-verdiana**. Org. Pedro Góis. Lisboa: ACIDI. 2008.

GONÇALVES, José R. S. O patrimônio como categoria de pensamento. In: **Memória e patrimônio: ensaios contemporâneos**. Orgs. Regina Abreu e Mário Chagas. Rio de Janeiro, DP&A. 2003.

GONTIJO, Raquel T. Noções acerca do sistema das Nações Unidas. **Revista Jus Navigandi**. Teresina, ano 15, n.º 2450. 2010. ISSN 1518-4862, disponível em: <<https://jus.com.br/artigos/14515>>. Acesso em: 13 abr. 2019.

GRASSI, Marzia. **Rabidantes: Comércio Espontâneo Transnacional em Cabo Verde**. Lisboa-Portugal: Imprensa de Ciências Sociais. 2003.

GRASSI, Marzia. Cabo Verde pelo Mundo: O Género e a Diáspora cabo-verdiana. **Working Papers**. Instituto de Ciências Sociais e Humanas. Universidade de Lisboa. 2006. Pp. 2-36.

GRASSI, Marzia. Cabo Verde e o Mundo: O Género e a Diáspora Cabo-verdiana. In: Marzia Grassi, e Iolanda Évora (org.), **Género e Migrações Cabo-Verdianas**, Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais. 2007. Pp. 23-61.

GUPTA, Akhil; FERGUSON, James. Beyond “Culture”: Space, Identity, and Politics of Difference. **Cultural Anthropology**, Vol. 7, Número. 1. 1992. Pp. 6-23.

GUPTA, Akhil; FERGUSON, James. **Anthropological Locations**: Boundaries and Grounds of a Field Science. Berkeley: University of California Press. 1997.

GUYER, Jane I. The quickening of the unknown Epistemologies of surprise in anthropology: The Munro Lecture. **HAU: Journal of Ethnographic Theory**. Vol. 3 (3). 2013. Pp. 283–307.

HAFSTEIN, Valdimar T. Celebrando as diferenças, reforçando a conformidade. In: **Patrimônio cultural em discussão**: novos desafios teórico-metodológicos. Orgs.: Carlos Sandroni e Sandro Guimarães de Salles: Recife, Pernambuco-Brasil: Ed. UFPE. 2013. Pp.17-39.

HALL, Stuart. **Critical Dialogues in Cultural Studies**. Edited by David Morley and Kuan-Hsing Chen. London and New York. Routledge. 1996.

HALE, Charles R. **Resistance and Contradiction**: Miskitu Indians and the Nicaraguan State, 1894–1987. Stanford, CA: Stanford University Press. 1994.

HALTER, Marilyn. 2008. Cape Verdeans in the U.S. In: **Transnational Archipelago**: perspectives on Cape Verdean migration and diaspora. Jorgen Carling e Luiz Batalha Orgs. Amsterdam: Amsterdam University Press. Pp. 35-46.

HAMPÂTÉ BÂ, Amadou. La notion de personne en Afrique Noire. In: Dieterlen, Germaine (ed.). **La notion de personne en Afrique Noire**. Paris: CNRS, 1981. Pp. 181 – 192.

HAMPÂTÉ BÂ, Amadou. **Amkoulel, o menino fula**. 3ª Edição. Tradução: Xina S. de Vasconcelos. São Paulo. Palas Athena. 2013 [1992].

HAN, Kyung-Ku. 2009. **Defining Common Intangible Cultural Heritage and its Role in the Cultural Identity of East Asia**. Gangneung City. International Forum on Intangible Cultural Heritage in East Asia. 2009.

HANDELMAN, Don. The Organization of Ethnicity. **Ethnic Groups**, vol. 1, nº 3. Pp. 187-200. 1977.

HANDLER, Richard; LINNEKIN, Jocelyn. Tradition, genuine or spurious. **Journal of American Folklore**. 97. 1984. Pp. 273–90.

HANNERTZ, Ulf. The World in Creolization. *Africa*. Vol. 57, n. ° 4. 1987. Pp. 546-559.

HARRISON, Guy. **Race and Reality**: what everyone should know about our biological diversity Amherst: Prometheus Books. 2010.

HARRISON, Faye. V. The Du Boisian legacy in anthropology. **Critique of Anthropology**. Vol. 12, n. ° 3. 1992. Pp. 239–260.

HARRISON, Faye. V. The Persistent Power of "Race" in the Cultural and Political Economy of Racism. **Annual Review of Anthropology**. Vol. 24. 1995. Ppp. 47-74.

HARRISON, Faye. V. Anthropology as an agent of transformation: introductory comments and queries. In **Decolonizing anthropology**: moving further toward an anthropology for liberation. 2ª Edição. Arlington, VA: American Anthropological Association. 1997a. Pp. 1–15.

HEWISON, Robert. Heritage and Interpretation. In: D. L. Uzzel (ed.), **Heritage Interpretation**. Vol. 1: The natural and built environment. London: Belhaven Press. 1989. Pp. 15-23.

HERZFELD, Michael. **Poetics of Manhood**: Contest and Identity in a Cretan Mountain Village. Laurenceville: Princeton University Press. 1985.

HOBBSAWN, Eric; RANGER, Terence. **The Invention of Tradition**. Cambridge: Cambridge University Press. 1983.

HOBBSAWM, Eric. Identity politics and the Left, **New Left Review**, 217. 1996. Pp. 38-47.

HOLLOWAY, M. Making Waves: Cape Verdeans, Whaling and the Uses of Photography. In: **Transnational Archipelago**: perspectives on Cape Verdean migration and diaspora. Jørgen Carling e Luiz Batalha Orgs. Amsterdam: Amsterdam University Press. 2008. Pp. 113-130.

HORTA, Ana P. B. **Constructing Otherness**: nationhood and Immigration Politics in Portuguese Post-Colonial Society. Ph. D. Thesis. 2000. Ottawa. Department of Sociology and Anthropology – Simon Fraser University. 2000.

HORTA, Ana P. B. **A construção da Alteridade**: Nacionalidade, Políticas de Imigração e Acção Colectiva Migrante na Sociedade Portuguesa Pós-Colonial, Lisboa – Fundação Calouste Gulbenkian e Fundação para a Ciência e a Tecnologia. 2008. Pp. 121-178.

INGOLD, Timothy. **The perception of the environment**: essays on livelihood, dwelling and skill. London: Taylor & Francis e-Library. 2002. Disponível em: <https://leiaarqueologia.files.wordpress.com/2017/08/the-perception-of-the-environment-tim-ingold.pdf> (acesso em 15 de novembro de 2018).

INGOLD, Timothy. Pare, Olhe, Escute! Visão, audição e movimento humano. **Ponto Urbe**, 3. Pp. 2-43. 2008. Disponível em: <http://pontourbe.revues.org/1925> (acesso em 12 de fevereiro de 2019).

JESUS, Alexandro S. **Corupira**: Mau Encontro, Tradução e Dívida Colonial. Recife, Pernambuco-Brasil. Titivillus Editora. 2019.

JORDANIA, Joseph. **Why Do People Sing?** Music in Human Evolution. Tbilisi. The Publishing Program LOGOS. 2011.

JORGE, Silvia; CAROLINO, Júlia. Um lugar em produção: o caso da Cova da Moura, **Fórum Sociológico**, vol. 34 n.º 1. 2019. Pp. 19-30.

KEITA, S. O. Y; KITTLES, R. A; ROYAL, C. D. M; BONNEY, G. E; FURBERT-HARRIS, P; DUNSTON, G.M; ROTIMI, C. M. Conceptualizing human variation. **Nature Genetics Supplement**, vol. 36, nº11. 2004. Pp. S17–S20.

KIRSCHENBLATT-GIMBLETT, Barbara. Intangible heritage as metacultural production. In **Museum international: Intangible Heritage**. vol. 56, n.º 1-2. Garsington Road, Oxford. Blackwell Publishing. 2004. Pp. 52-65.

KLEIN, Naomi. 2003 ¿Qué demonios pueden hacer hoy los intelectuales? Los irrelevantes libres. **La Jornada**, 24 de agosto. Disponível em: <http://www.jornada.com.mx/2003/08/24/mas-klein.html>

KOPYTOFF, Igor. “The Internal African Frontier: the making of African political culture”. In: KOPYTOFF, Igor (ed.). **The African Frontier**. Bloomington: Indiana University Press. 1987. Pp. 3-48.

KURUK, Paul. Protecting Folklore under Modern Intellectual Property Regimes: A Reappraisal of the Tensions between Individual and Communal Rights in Africa and the United States. **American University Law Review**, 48 (4). 1999. Pp. 769-849.

LAKOFF, George; JOHNSON, Mark. **Philosophy in the Flesh: the embodied mind and its challenge to Western thought**. New York: Basic Books. 1999.

LATOUR, Bruno. **Jamais Fomos Modernos**, Rio de Janeiro, Editora 34. 1994 [1991].

LEFEBVRE, Henri. **O Direito à Cidade**. Lisboa: Letra Livre. 2012 [1968].

LEVINE, Robert. Patterns of Personality in Africa. In: G. A. de Vos (Ed.), **Response to Change: Society, Culture and Personality**. New York: D. Van Nostrad Company. 1976. Pp. 112-136.

LEVI-STRAUSS, Claude. On Social Structure. In A. L. Kroeber (ed.), **Antropology Today**. University of Chicago Press. 1953. Pp. 524-53.

LOBO, Andrea de S. **Tão longe, tão perto: organização familiar e emigração feminina na ilha da Boa Vista, Cabo Verde**. Tese de Doutorado. 2007. Brasília. Universidade de Brasília. 2007.

LOPES, B. **Chiquinho**. Cabo Verde. Claridade. 1947.

LOPES, Manuel. **Os Flagelados do Vento Leste**. São Paulo: Editora Ática. 1979 [1960].

LOPES, Alcides J. D. O crioulo de Cabo Verde e a música popular: processos semióticos na construção e preservação da identidade social em dimensões transnacionais globalizantes. **Revista de Estudos e Investigações Antropológicas**, ano 3, volume 3 (1). 2016. Pp. 272-287.

LOPES, Alcides J. D. Resenha Crítica: SEEGER, Anthony. Por que cantam os Kĩsêdjê – uma antropologia musical de um povo amazônico. São Paulo: Cosac Naify, (2015). **Música e Cultura** – Revista da Associação Brasileira de Etnomusicologia. Vol. 10, n. 1. 2017a. Pp. 1-7.

LOPES, Alcides J. D. **Os Tamboreiros da Ilha das Montanhas: Música e Sociabilidade no Colá Son Jon de Porto Novo**. Praia- Cabo Verde: Pedro Cardoso Livraria. 2017.

LOPES, Alcides J. D. Bu Náci Só Pa Bu Ka Fika Na Bariga: Batuko e Maternidade Transnacional. Artigo de Conferência. **VIII Encontro Nacional da Associação Brasileira de Etnomusicologia**. Anais da ABET, 2018. Rio de Janeiro-Brasil. 2018. Pp. 57-70.

LOPES, A. J. D. O Empoderamento das Comunidades: PCI em foco. In: Luísa Janeirinho & Margarida Mestre (Org.). **Inspira-te, património criativo – educação patrimonial, empreendedorismo cultural e turismo de conhecimento**. Maio e Santiago – Cabo Verde. Museu do Mundo/SPHAERA MUNDI/Instituto Camões. 2019. Pp. 147-151. *E-book*.

LOWENTHAL, David. **Possessed by the past: the heritage crusade and the spoils of history**. New York: The Free Press. 1996.

MAESO, Sílvia R; ARAÚJO, Marta. 'Civilising' the Roma/Gypsies. Public Policies, employability and the depoliticization of (anti-)racism in Portugal. **Working Paper-Projeto TOLERANCE**. Centro de Estudos Sociais, novembro de 2011.

MAESO, Sílvia R. Europe and the Narrative of the 'True Racist': (Un-)thinking Anti-Discrimination Law through Race. **Onãti Socio-legal Series**, 8 (6). 2018. Pp. 845-873. Disponível em: <http://ssrn.com/abstract=3161645>: online.

MALHEIROS, J. M; MENDES, M; BARBOSA, C. E; SILVA, S. B; SCHILTZ, A; VALA, F. **Espaços e Expressões de Conflito e Tensão entre Autóctones, Minorias Migrantes e Não Migrantes na área Metropolitana de Lisboa**. Prof. Roberto Carneiro (Coord.). Lisboa. Observatório da Imigração, 22. Alto-Comissariado para a Imigração e Minorias Étnicas (ACIME). 2007.

MALHEIROS, J. M.; FONSECA, L. 2011. **Acesso à Habitação e Problemas Residenciais dos Imigrantes em Portugal**. Lisboa: Alto Comissariado para a Imigração e o Diálogo Intercultural.

MALHEIROS, Jorge M. 2013. **Diagnóstico da População Imigrante em Portugal: Desafios e Potencialidades**. Lisboa-Portugal: Alto Comissariado para a Imigração e Diálogo Intercultural (ACIDI, I.P).

MARTINS, Vasco. **A Música Tradicional Cabo-Verdiana – I (A Morna)**. Instituto Cabo-Verdiano do Livro e do Disco, Praia- Cabo Verde. 1988.

MATOS, Cristina; ARAÚJO, Marta. Tempos e Contratempos do (antir)racismo no Brasil e em Portugal: uma introdução. **Política & Trabalho, Revista de Ciências Sociais**, n.º 44 (1). 2016. Pp. 13-25.

MEERSSCHAERT, Godlieve. "O BATUQUE É MINHA ALMA": As Batucadeiras do Finka Pé. In: **Finka Pé: O feitiço do batuque**. Colóquio e Encontro: A cultura e o Inconsciente Coletivo dos Povos que foram colonizados. Org. e Ed.: ACMJ & Centro Tomkiewicz. 2017. ISBN: 978-989-99990-0-8.

MENEZES NETO, Hugo. **O balancê no arraial da capital: quadrilha e tradição no São João de Recife**. Recife. Ed. Do Autor. 2009.

MERRIAM, Allan P. Ethnomusicology: Discussion and Definition of the Field. **Ethnomusicology**, n.º 4. Illinois: University of Illinois Press. 1960. Pp. 107-14.

MERRIAM, A. P. **The Anthropology of Music**. Evanston Illinois: North-western University Press. 1964.

MBEMBE, Achille. Domaines de la nuit et autorité onirique dans les maquis du Sud Cameroun 1955-1958. **Journal of African History**. Vol. 32, n.º 1. 1991. Pp. 89-121.

MBEMBE, Achille. At the Edge of the World: Boundaries, Territoriality, and Sovereignty in Africa. **Public Culture** 12(1). 2000. Pp. 259–284.

MBEMBE, Achille. Necropolitics. **Public Culture**. Vol. 15, n.º 1. 2003. Pp. 629-641.

MBEMBE, Achille. De la Scène Coloniale Chez Frantz Fanon. **Collège international de Philosophie**. Vol. 4, n. ° 58. 2007. Pp. 37-55.

MBEMBE, Achille. **Crítica de la Razón Negra**: Ensayo sobre el racismo contemporâneo. Trad. Enrique Schmukler. Barcelona. Nuevos Empreendimentos Editoriales, S. L. 2016.

McCUTCHEON, Russel T. **The insider/outsider problem in the study of religion**: a reader. London: Cassell. 1999.

MIGNOLO, Walter. **Local histories/global designs**: coloniality, subaltern knowledges, and border thinking. Princeton, Nova Jersey: Princeton University Press. 2000.

MIGNOLO, Walter. The Geopolitics of Knowledge and the Colonial Difference. **South Atlantic Quarterly**. Vol. 101 (1). 2002. Pp. 57-96.

MIGNOLO, Walter; TLOSTANOVA, Madina V. 2006. Theorizing from the Borders Shifting to Geo- and Body-Politics of Knowledge. **European Journal of Social Theory**. Vol. 9, n. ° 2. Pp. 205–221.

MIGNOLO, Walter. Epistemic Disobedience, Independent Thought and De-Colonial Freedom. **Theory, Culture & Society**. (SAGE, Los Angeles, London, New Delhi, and Singapore). Vol. 26(7–8). 2009. Pp. 1–23.

MIGNOLO, Walter. El lado más oscuro del Renacimiento. **Universitas Humanística** n.º 67. 2009. Pp. 165-203.

MIGNOLO, Walter. **The darker side of Western modernity**: global futures, decolonial options. Durham, NC: Duke University Press. 2011.

MIGRANTS, MINORITIES AND HOUSING: **Exclusion, Discrimination and Anti-Discrimination in the 15 Member States of the European Union** (EUMC). 2015. Disponível em: https://fra.europa.eu/sites/default/files/fra_uploads/188-CS-Housing-en.pdf Acesso em: 23/05/2019.

MIGUEL, Ana F. L. **Kolá San Jon, Música, Dança e Identidades Cabo-Verdianas**. Dissertação de mestrado. 2010. Aveiro. Departamento de Comunicação e Arte. Universidade de Aveiro. 2010.

MIGUEL, Ana F. L; SARDO, Susana. “Classificar o Património (Re)Classificando as Identidades. A Inscrição do Kola San Jon na Lista Portuguesa do PCI.” **E-Cadernos CES 21** (Junho), ed. Regina Abreu e Paulo Peixoto. 2014. Pp. 52–75.

MIGUEL, Ana F. L. **Skopeologias Músicas e Saberes Sensíveis na Construção Partilhada do Conhecimento**. Tese de Doutorado. 2016. Aveiro. Departamento de Comunicação e Arte: Universidade de Aveiro. 2016.

MONTEIRO, César A. **Música migrante em Lisboa**: trajetos e práticas de músicos cabo-verdianos. Lisboa: Editora Mundos Sociais. 2011.

MONTEIRO, Eurídice F. **Entre os Senhores das Ilhas e as Descontentes**: Identidade, Classe e Género na Estruturação de Campo Político em Cabo Verde. Praia-Cabo Verde. Edições Uni-CV. 2015.

MONTEIRO, Eurídice. F. Crioulidade, Colonialidade e Género: as representações de cabo verde. **Estudos Feministas**, Florianópolis, 24(3): 398. 2016.Pp. 983-996.

MONTEIRO, José P. **Portugal e a Questão do Trabalho Forçado**: Um império sob escrutínio (1944-1962). Lisboa, Portugal. Edições 70. 2018.

MORGAN, Marcyliena. Speech Community. In: **A Companion to Linguistic Anthropology**. Edited by Alessandro Duranti. USA, UK, and Australia. Blackwell Publishing Ltd. 2004. Pp. 3-22

MOTTA, Antônio. Da África em Casa à África fora de casa (Notas sobre uma exposição em trânsito). In: Juliana Braz Dias & Andréa de Souza Lobo (Org.). **África em Movimento**. Brasília: APA Publicações. 2012. Pp. 245-268.

MOTTA, Antônio; OLIVEIRA, L. Dramatização e Patrimonialização de Diferenças Culturais: A Experiência Museográfica como Ato Performativo. In: SANDRONI, Carlos; GUIMARÃES, Sandro (orgs.) **Patrimônio Cultural em Discussão**: Novos Desafios teórico-metodológicos. Recife Editora Universitária UFPE. 2013. Pp. 174-193.

MOUFFE, Chantal. **On the Political Thinking in Action**. London. Routledge. 2005.

MUDIMBE, Valentin-Yves. **A Invenção da África**: Gnose, Filosofia e a Ordem do Conhecimento. Trad. Ana Medeiros. Mangualde-Portugal. Edições Pedagogo. 2013 [1988].

NANDY, Ashis. **The Intimate Enemy**: Loss and Recovery of Self under Colonialism. Bombay, Calcutta, Madras: Delhi Oxford University Press. 1983.

NASCIMENTO, Augusto. Cape Verdeans in São Tomé and Príncipe. In: Batalha, Luís e Jørgen Carling (orgs.) **Transnational Archipelago**: Perspectives on Cape Verdean Migration and Diaspora. Amsterdam: University of Amsterdam Press. 2008. Pp. 55-60.

NAVARRO SMITH, Alejandra. Conflicto y Distancia: Notas críticas de lecturas y trabajo de campo antropológico. **Latin American Research Review**, Vol. 47, Número 3. 2012. Pp. 3-21.

NETTL, Bruno. **The Study of Ethnomusicology**: Thirty-one Issues and Concepts. 2nd Edition. Champaign, Illinois. University of Illinois Press. 2005.

NOGUEIRA, Gláucia. **Batuko, Patrimônio Imaterial de Cabo Verde**. Dissertação. 2011. Praia – Cabo Verde. Universidade de Cabo Verde (Uni-CV). 2011.

NOGUEIRA, Gláucia. Tradição versus inovação na música em Cabo Verde: luta de gerações, espaços ou ideias? **Revista Brasileira de Estudos da Canção**, n. °3, jan.-jun. 2013. Pp. 69-93.

NOGUEIRA, Gláucia. **Manifestações culturais e expressões musicais nos últimos 40 anos em Cabo Verde e a emergência da patrimonialização do imaterial**. Trabalho final apresentado à disciplina Patrimônios e processos de patrimonialização no curso de Doutorado em Patrimônios de Influência Portuguesa. 2016. Coimbra: Universidade de Coimbra. 2016.

NOYES, Dorothy. “Groups”. In **Eight Words for the Study of Expressive Culture**, org. by Burt Feintuch. Champaign: University of Illinois Press. 2003.

NOYES, Dorothy. The Judgment of Solomon: Global Protections for Tradition and the Problem of Community Ownership. **Cultural Analysis**. Vol. 5. 2006. Pp. 27-55.

- OLIVA, A. R; CHAVES, M. N; FILICE, R. C. G; NASCIMENTO, W.F. **Tecendo Redes Antirracistas: Áfricas, Brasis, Portugal**. Coleção: Cultura Negra e Identidades. São Paulo-Brasil. Autêntica. 2019.
- ORTNER, Sherry. B. Theory in Anthropology since the Sixties. **History and Society**. Cambridge. Cambridge University Press. 1984. Pp. 126-66.
- ORTOLL, Servando. 2001. Reflexiones en torno a Mirando... ¿hacia afuera? **Desacatos 7** (inverno): 183–188.
- OSÓRIO, Osvaldo. **Cantigas de Trabalho**; Tradições orais de Cabo Verde. Comissão Nacional para as Comemorações do 5º Aniversário da Independência de Cabo Verde. Praia. 1980.
- OYEWUMI, Oyéronké. **The Invention of Women: Making an African Sense of Western Gender Discourses**. Minneapolis: University of Minnesota Press. 2003.
- OWUSU, Maxwell. Ethnography of Africa: The Usefulness of the Useless. **American Anthropologist**. Vol. 80, issue 2. 1978. Pp. 310-334.
- PARDUE, Derek. The Role of Creole History and Space in Cape Verdean Migration to Lisbon, Portugal. **Urban Anthropology**. Vol. 42(1,2). 2013. Pp. 95-134.
- PARDUE, Derek. Creole Chronotopes: the convergences of time and place in becoming black. **Identities: Global Studies in Culture and Power**. 2016. Pp. 1-19. DOI: 10.1080/1070289X.2016.1260015.
- PARKER, Ian. 1992. **Discourse Dynamics: Critical Analysis for Social and Individual Psychology**. Londres: Routledge.
- PARRON, Tâmis. P. **A Política da Escravidão na Era da Liberdade: Estados Unidos, Brasil e Cuba, 1787-1846**. Tese de Doutorado. 2016. São Paulo: Universidade de São Paulo. 2016
- PATTERSON, K. David. Epidemics, Famines, and Population in the Cape Verde Islands, 1580-1900. **The International Journal of African Historical Studies**, vol. 21, No. 2. 1988. Pp. 291-313.
- PEREIRA, Daniel. 1996. Recortes da História da Ilha de Santo Antão. In: Revista Trimestral de Informação e Cultura, **Ekhos de Paúl**. N.º 7/10.
- PINTO, Tiago O. 2001. Som e Música. Questões de uma antropologia sonora. **Revista de Antropologia**. São Paulo, USP. Vol. 44, n.º 1. Pp. 221-286.
- QUEIROZ, Rachel de. 1930. **O Quinze**. Brasil. José Olympo Editora.
- QUEIROZ, Carla. S. **Património Cultural Imaterial: Políticas patrimoniais, agentes e organizações. O processo de patrimonialização do Kola San Jon em Portugal**. Tese de Doutorado. 2019. Lisboa-Portugal. Faculdade de Ciências Sociais e Humanas. Universidade Nova de Lisboa. 2019.
- QUIJANO, Anibal. Coloniality and Modernity/Rationality, **Cultural Studies**, 21:2-3. 2007. Pp. 168-178. <http://dx.doi.org/10.1080/09502380601164353>
- RANCIÈRE, Jacques. **Hatred of Democracy**. London: Verso. 2005.
- RANCIÈRE, Jacques. **Dissensus: On politics and aesthetics**. London: Continuum. 2010.

REES, Helen. Intangible Cultural Heritage in China today: policy and practice in the early twenty-first century. In: **Music as Intangible Cultural Heritage: Policy, Ideology, and Practice in the Preservation of East Asian Traditions**. Edited by Keith Howard. London & New York. Routledge. 2012.

RIBEIRO, José S. **Colá S. Jon, Oh que sabe!** Porto, Cabo Verde: Edições Afrontamento/Ministério da Informação e Cultura de Cabo Verde. 2000.

RIBEIRO, Jorge C. **Inquietação, memória e afirmação no batuque: música e dança cabo-verdiana em Portugal**. Tese de doutoramento. 2012. Aveiro. Departamento de Comunicação e Arte – Universidade de Aveiro. 2012.

ROBERTS, Dorothy. **Fatal Invention**. London, New York: The New Press. 2011.

ROBINSON, Cedric. J. **Black Marxism: the making of the Black radical tradition**. Chapel Hill: University of North Carolina Press. 2000 [1983].

RODNEY, Walter. **A History of the Upper Guinea Coast 1545 to 1800**. New York, USA: Monthly Review Press. 1970.

RODNEY, Walter. **How Europe Underdeveloped Africa**. Dar-Es-Salaam: London and Tanzanian Publishing House. 1973

RODRIGUES, Moacyr. **Cabo Verde-Festas de Romaria-Festas Juninas**. Mindelo-Cabo Verde: Ed. Autor Largo John Miller. 1997.

ROLDÃO, Cristina. Os afrodescendentes no sistema educativo, comunicação, apresentada nos **Encontros Mensais sobre Experiências Migratórias**. Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 27 de abril de 2016.

ROMANO, Luís. **Famintos** - Romance de um povo. Natal: editora Leitura S.A. 1962.

ROSALDO, Renato. Ideology, Place, and People without Culture. **Cultural Anthropology** 3(1). 1988. Pp. 77-87.

ROSALDO, Renato. **Culture and Truth: The Remaking of Social Analysis**. Boston, Massachusetts: Beacon Press. 1989.

ROSE, Ebony. **Deathscapes in Neoliberal Times: Prisonfare/Workfare and Resistance as Potential Outcomes for Black Youth**. Ma. Thesis. 2015. Chicago, Il. De Paul University. 2015.

RUIVO, Fernando. Local e Política em Portugal: O Poder Local na Mediação entre Centro e Periferia, in: **Revista Crítica de Ciências Sociais**, 30. 1989. Pp. 75-92.

RUIVO, Fernando. Estado e Poder Relacional: A Intervenção Informal dos Governos Locais em Portugal. In **Portugal: Um Retrato Singular**. B. Santos (ed.). Porto: Edições Afrontamento. 1993.

SAHLINS, Marshall. **Historical Methafors and Mithical Realities: Structure in the Early History of the Sandwich Islands Kingdom**. Ann Harbour. University of Michigan Press. 1981.

SAHLINS, Marshall. O Pessimismo Sentimental e a experiência Etnográfica: Porque a cultura não é um “objeto” em via de extinção (Parte II). **MANA**. Vol. 3, n. °2. 1997. Pp. 103-150.

- SAID, Edward W. **Cultura e Imperialismo**. São Paulo: Companhia de Bolso. 1993.
- SAINT-MAURICE, Ana. **Identidades reconstruídas: cabo-verdianos em Portugal**. Oeiras. Celta Editora. 1997.
- SANDRONI, Carlos. Questões sobre o dossiê do samba de roda. **Registro e Políticas de salvaguarda para as Culturas Populares**, Rio de Janeiro, Iphan, “série encontros e estudos”, n.º 6. 2005. Pp. 45-53.
- SANDRONI, Carlos. **Feitiço Decente: Transformações no Samba do Rio de Janeiro (1917-1933)**. 2ª Ed. Rio de Janeiro. Zahar. 2012.
- SANDRONI, Carlos; SALES, Sandro. G. **Patrimônio Cultural em Discussão: Novos Desafios Teórico-Metodológicos**. Org. Carlos Sandroni & Sandro G. Sales. Recife. Editora Universitária da UFPE. 2013.
- SANSONE, Lívio. Da África ao Afro: Uso e Abuso da África entre os Intelectuais e na Cultura Popular Brasileira durante o Século XX. **Afro-Ásia**, 27. 2002. Pp. 249-269.
- SANSONE, Lívio. Uso e Abuso do Afro na África: o processo de patrimonialização da cultura material e imaterial e a espetacularização do preto em ‘afro’ em Cabo Verde. **36º Encontro Anual da Anpocs**. 2012. Pp. 1-24.
- SANT’ANNA, Márcia. A face imaterial do patrimônio cultural: os novos instrumentos de reconhecimento e valorização. In: **Memória e patrimônio: ensaios contemporâneos**. Orgs. Regina Abreu e Mário Chagas. Rio de Janeiro. Lamparina Editora. 2009.
- SANTOS, Daniel. **Amílcar Cabral: um outro olhar**. Lisboa. Chiado Editora. 2014.
- SANTOS, Danilo. **A Imagem do Cabo-verdiano nos Textos Portugueses 1784-1844**. Praia-Cabo Verde: Pedro Cardoso Livraria. 2017.
- SARDO, Susana. Etnomusicologia, música e ecologia dos saberes. **Música e Cultura**. Vol. 8, número 1. 2013. Pp. 66–77.
- SCHEPER-HUGHES, Nancy. The Primacy of the Ethical: Propositions for a Militant Anthropology. **Current Anthropology**. Vol. 36, n.º 3. 1995. Pp. 409–440.
- SEEGER, Anthony. **Why Suya Sing?** Urbana and Chicago. University of Illinois Press. 1987.
- SEEGER, Anthony. Lessons Learned from the ICTM (NGO) evaluation of nominations for the UNESCO Masterpieces of the Oral and Intangible Heritage of Humanity, 2002-5. In: **Intangible heritage**. Edited by Laurajane Smith and Natsuko Akagawa. Milton Park, Abingdon, Oxon; New York, NY: Routledge. 2008. Pp. 112-28.
- SEEGER, Anthony. **Por que Cantam os Kísêdjê: uma antropologia musical de um povo amazônico**. Trad. Guilherme Werlang. São Paulo. Cosac Naify. 2015.
- SEMEDO, Maria Odete da C. **As Mandjuandadi – Cantigas de Mulher na Guiné-Bissau: da tradição oral à literatura**. Tese de Doutorado. 2010. Belo Horizonte. Pontífica Universidade Católica de Minas Gerais.

SIEBER, Timothy. Popular Music and Cultural Identity in the Cape Verdean Post-Colonial Diaspora. **Etnográfica**, vol. IX (1). 2005. Pp. 123-148.

SIMMEL, Georg. The Sociology of Sociability. **The American Journal of Sociology**, Translated by Everett C. Hughes. Vol. 55, n. ° 3. 1949. Pp. 254-261.

SHARP, Daniel B. **Between Nostalgia and Apocalypse**: popular music and staging of Brazil. Middletown, Connecticut. Wesleyan University Press. 2014.

SHUKRA, Kalbir. **The Changing Pattern of Black Politics in Britain**. London-Sterling, Virginia: Pluto Press. 1998.

SOUSA SANTOS, Boaventura. **Descolonizar el Saber, Reinventar el Poder**. Montevideo, Uruguay. Ediciones Trilce. 2010.

SOUSA SANTOS, Boaventura. Descolonizar o saber e o poder. **Outras Palavras: Jornalismo de Profundidade e Pós-Capitalismo – Crise Civilizatória**. 2019. Jornal online. Disponível em: <https://outraspalavras.net/crise-civilizatoria/descolonizar-o-saber-e-o-poder/>.

SOUZA, Jessé. Gilberto Freyre e a Singularidade da Cultura Brasileira. **Tempo Social; Rev. Sociol.** USP, São Paulo, 12(1). 2000. Pp. 69-100.

SPIVAK, Gayatri. **In Other Worlds**: Essays in Cultural Politics. London: Methuen. 1987

STOLER, Ann L. Making empire respectable: the politics of race and sexual morality in 20th-Century Colonial Cultures. **American Ethnologist**. Vol. 16, n. ° 4. 1989. Pp. 634-660.

STOLER, Ann L. The Colonial Administration of Bodies and Space. **The Funambulist Podcast Nº052**. Recorded with Ann Laura Stoler in New York on August 11, 2014. Disponível em: <https://thefunambulist.net/podcast/ann-laura-stoler-the-colonial-administration-of-bodies-and-space>

TLOSTANOVA, Madina V; MIGNOLO, Walter. On Pluritopic Hermeneutics, Trans-Modern Thinking and Decolonial Philosophy. **Encounters**. Vol. 1, n. ° 1. 2009. Pp. 10-27.

TRAJANO FILHO, Wilson. **Polymorphic Creoledom**: The “Creole” Society of Guinea-Bissau. Ph. D. Thesis. 1998. Pennsylvania-USA. University of Pennsylvania. 735 p. 1998.

TRAJANO FILHO, Wilson. Uma Experiência Singular de Crioulização. **Série Antropológica**. Vol. 343, Brasília: DAN/UnB. 2003. Pp. 1-32.

TRAJANO FILHO, Wilson. Por uma etnografia da resistência: o caso das tabancas de Cabo Verde. **Série Antropológica**. Vol. 408, Brasília: DAN/UnB. 2006. Pp. 1-36.

TRAJANO FILHO, Wilson. The Conservative Aspects of a Centripetal Diaspora: The Case of the Cape Verdean Tabancas. **Africa**. Volume n. ° 79, Issue n. ° 4. 2009. Pp. 520-542.

TRAJANO FILHO, Wilson. The Diaspora Sociability: The Return. **Revista Colombiana de Antropologia**. Volume 47 (1), enero-junio. 2011. Pp. 155-192.

TRAJANO FILHO, W. Goffman en Afrique: Les cortèges des tabancas et les cadres de l'expérience (Cap-Vert). **Cahiers d'Études africaines**, LI (1), 201. 2011. Pp. 193-236.

TROUILLOT, Michel-Rolph. Anthropology and the savage slot: the poetics and politics of otherness. In **Recapturing anthropology: working in the present**. Edição: Richard G. Fox. Santa Fe, NM: School of American Research Press. 1991. Pp. 17-44.

TROUILLOT, Michel-Rolph. **Anthropology and The Modern World: Global Transformations**. New York. Palgrave Macmillan. 1993.

TROUILLOT, Michel-Rolph. **Silencing the Past: Power and the Production of History**. Boston, Massachusetts: Beacon Press. 1995.

TROUILLOT, Michel-Rolph. North Atlantic universals: analytical fictions, 1492–1945. **South Atlantic Quarterly**. Vol. 101, n. ° 4. 2002. Pp. 839–858.

TROUILLOT, Michel-Rolph. The Otherwise Modern: Caribbean Lessons from the Savage Slot, in: **Critically modern: alternatives, alterities, anthropologies**. Edited by Bruce M. Knauft. Bloomington. Indiana University Press. 2002. Pp. 220-237.

UNESCO. **Convention Concerning the Protection of the World Cultural and Natural Heritage**. 1972. (<https://whc.unesco.org/en/conventiontext>).

UNESCO. **The NARA Document on Authenticity**. 1993. (<http://whc.unesco.org/uploads/events/documents/event-833-3.pdf>).

UNESCO. **Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage**. 2003. (<https://ich.unesco.org/en/convention>).

UNESCO. **Operational Directives for the Implementation of the Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage**. 2016. (<https://ich.unesco.org/en/directives>).

VAN DEN BERGHE, Pierre L. **The Ethnic Phenomenon**. New York: Elsevier. 1979.

WACQUANT, Lóic. Que é Gueto? Construindo um Conceito Sociológico. **Rev. Sociol. Polít.**, Curitiba, 23. 2004. Pp. 155-164. *Online*. <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-44782004000200014>. Acesso em 07/03/2017.

WACQUANT, Lóic. “Crafting the neoliberal state: workfare, prison fare and social insecurity”. **Sociological Forum**, n. ° 25, n. 2. 2010. Pp. 197-220. [Publicado no Brasil: A política punitiva da marginalidade: revisitando a fusão entre workfare e prisonfare. Trad. Julia Alexim. 2012. *Revista Epos*, Rio de Janeiro, UFRJ, v.13, n.1].

WACQUANT, Lóic. Forjando o estado neoliberal: ‘warfare’, ‘prisonfare’, e insegurança social, in: Vera Malaguti Batista (ed.), **Lóic Wacquant e a questão penal no capitalismo neoliberal**. Rio de Janeiro: Revan. 2012.

WALLMAN, Sandra. **Ethnicity at work**. Ed. Sandra Wallman. London: Macmillan. 1979.

WALLMAN, Sandra. Ethnicity and the Boundary Process in Context. In: **Theory of Race and Ethnic Relations**. Eds. J. Rex and R. Mason. Cambridge: Cambridge University Press. 1986.

WALSH, Kevin W. **The representation of the past: museums and heritage in the post-modern world**. London: Routledge. 1992.

WILLIAMS, Raymond. 1961. **The long revolution**. New York: Columbia University Press.

WILDEMEERSCH, David; LAGES, Joana P. The right to the city: The struggle for survival of Cova da Moura. **European Journal for Research on the Education and Learning of Adults**, vol.9, nº.2. 2018. Pp. 193-210

WIMMER, Andreas. The Making and Unmaking of Ethnic Boundaries: A Multilevel Process Theory. **American Journal of Sociology**. Vol. 113, N° 4 (January). 2008. Pp. 970–1022.

ANEXO A

MEMORANDO REUNIÃO CENTRO TOMKIEWICZ

Data: Terça-feira, 06 de junho de 2017

Local: Sótão do Espaço Ninho de Jovens, ACMJ-Cova da Moura

PRESENTES ¹	Alcides, Carmen, Cláudia, Flávio, Hanna, Iolanda, Jacqueline, Lieve, Lut, Martha, Manuel, Paulo e Rita

Conforme o proposto por Lieve, a reunião iniciou-se e transcorreu em paralelo com a costura de alguns rosários para o Kola San Jon. A reunião do dia 06 de junho de 2017 foi inicialmente constituída pela apresentação dos participantes, seguindo-se por alguns informes, tarefas, discussões e propostas, conforme destacam os registos adiante.

INFORME 1

Reflexão sobre a participação da Associação Cultural Moinho da Juventude (ACMJ) no Seminário de Diversidade, Educação e Cidadania no Instituto de Educação da Universidade de Lisboa (IE-UL)

- **A ACMJ no IE-UL**

Dia 02/06/2017, Fátima e Lieve participaram da 3ª edição do Seminário de Diversidade, Educação e Cidadania (DEC) que foi realizado pelo Instituto de Educação da Universidade de Lisboa. Em tandem, Fátima e Lieve apresentaram a dinâmica deste tipo de trabalho desempenhado pela ACMJ, o que permitiu publicitar de forma prática e elucidativa a valorização do saber da experiência e do saber académico. Também foi exposto o projeto Sabura, mas em um estilo interrogativo, pois a proposta do seminário

¹ Como informou Lieve, a Mariana precisou resolver questões referentes ao Moinho e não participou da reunião.

Paulo avisou no início da reunião que ficaria até às 12h, pois necessitava voltar ao trabalho para render a sua colega.

Lieve disse que Fátima Marques fará parte dos encontros no Centro Tomkiewicz, no entanto, nesse dia 06 de junho de 2017, o horário da reunião foi de encontro com o seu horário de trabalho (terça-feira, período matutino). Como alternativa para a participação de Fátima e tendo em vista a impossibilidade de sua liberação do trabalho durante às terças-feiras, a próxima reunião do Centro Tomkiewicz acontecerá em uma quarta-feira, às 15h, precisamente no dia 28/06. A referida data e horário foram acordados com todos os presentes, neste ensejo, Rita informou que integrará a reunião do dia 28/06 até às 16h, pois necessitará retornar ao trabalho.

consistia em coletar perguntas dos comunicadores e interpelá-las aos demais participantes, neste sentido, foram postas as seguintes questões entre outras:

Qual é a vossa proposta em relação a “etiqueta” para o nosso bairro (e semelhantes?): “bairro social, bairro de intervenção prioritária, bairro problemático, bairro marginalizado, ou..” Fátima testemunhou que ela sente o bairro como um bairro alegre, um bairro onde vive uma comunidade... Lieve lembrou que os moradores da Cova da Moura transformaram a designação “Bairros Críticos” em “Bairros Criativos”.

Seria o Sabura um “Voyeurismo?”, “Turismo étnico?”, “diálogo versus estigmatização?”, “Economia de Bairro”, “Descoberta de Património cultural?”. O mesmo ocorreu com a exploração do trabalho em tandem no seminário.

Ademais, outras questões e outros temas foram expostas por outros participantes, pois visava-se realizar um debate público, no entanto, a escassez do tempo viabilizou apenas duas intervenções que suscitaram criticamente o turismo cultural nas favelas do Rio de Janeiro, dando réplica para que Lieve explicasse de que forma o projeto Sabura desdobra-se na comunidade.

- **Reflexões sobre o trabalho em tandem e outras experiências**

Sobre o trabalho em tandem e a relevância da sua comunicação em ambientes acadêmicos, Carmen, Lieve e Jacqueline destacaram que este tipo de ação configura uma “conscientização” das práticas metodológicas de trabalho.

Carmen complementou exemplificando que a comunicação do trabalho em tandem desempenhado pelo Moinho da Juventude durante o II seminário do projeto EURE.K (realizado em 25/10/2016 no Instituto de Educação da Universidade de Lisboa), o que foi possível pela participação de Emília, Rita e Reginaldo, fez com que uma pessoa presente no seminário adotasse posteriormente a referida prática em uma indústria de calçado, sendo este um exemplo efetivo de “alteração de mentalidades”.

Na sequência, Paulo expressou um exemplo análogo a esta troca de saberes ao citar que uma viagem sua à Grécia o fez notar que, assim como a Grécia desempenha um papel relevante junto aos refugiados/imigrantes, Portugal (especificamente as suas respectivas Organizações não Governamentais) poderia interceder junto a recepção de imigrantes considerando as questões de “Como?” e “De que forma podemos receber os imigrantes?”. Por uma estimativa, Paulo demonstrou a viabilidade de famílias em Portugal receberem imigrantes, suscitando a importância da interlocução de ONGs. Paulo enfatizou a importância e a responsabilidade das ONGs na égide do processo de

planeamento “*bottom-up*”: ONG → Câmara → ONU. Neste sentido, Iolanda atenta para a real efetividade das ONGs e dos eventos sobre refugiados em prol dessa causa, dada a sua proliferação e ação de fato.

- **Objetivos da reunião do dia 06/06/2017**

Apesar de ser considerada uma temática (refugiados/imigrantes) relevante, válida e que atravessa os trabalhos do Centro Tomkiewicz (CT), Lieve propôs seguir com os pontos mais específicos que deveriam ser acordados ainda na reunião do dia 06/06/2017: Formação dos colaboradores/trabalhadores e Edições

Lieve ressalta que qualquer sugestão de intervenção realizada pelo CT, apenas tem validade após a análise realizada pelo crivo da direção da Associação Cultural Moinho da Juventude (ACMJ), sendo assim, a direção da ACMJ tem o poder de decisão sobre as propostas do CT, por isso, faz-se necessária a participação dos membros da direção nos encontros do CT, assim como de qualquer outra pessoa que tenha interesse em participar dos encontros.

TAREFA

Planeamento da formação dos “colaboradores/trabalhadores”² da ACMJ

- **Grupo de trabalho para o planeamento da formação**

Um dos objetivos dos CT é abordar e trabalhar a formação dos “colaboradores/trabalhadores” da ACMJ. Para o mês de julho de 2017, inclusivamente setembro de 2017 e janeiro de 2018, está prevista uma formação com os colaboradores/trabalhadores, por isso, uma das tarefas é formar uma equipe de trabalho

² Iolanda, a fim de compreender o que seriam os denominados “colaboradores” do Moinho, suspeitando que estes fossem a comunidade, enseja uma discussão teórica-crítica que versa sobre o cunho de relações sociais do trabalho (forjar relações/escamotear), gerando uma problemática que deverá ser destrinchada posteriormente e que tem o apoio do CT: “Colaborador X Trabalhador = relações de trabalho/poder”. Esclareceu-se para a Iolanda que os colaboradores da ACMJ são todos aqueles trabalhadores e voluntários. Deste modo, sugere a proposta que a temática da denominação esteja contida no escopo do planeamento da formação dos Colaboradores de modo a passar o bastião àqueles que de fato são atravessados pela designação “colaboradores”.

liderada pela Cláudia e que tenha como objetivo o planejamento de uma proposta para a formação e a definição de um calendário para tal.

Como a formação carece de assistência e equipamentos, Lieve evoca a urgência e indica a formação de um grupo de trabalho (GT). O GT foi composto de forma espontânea, constituindo-se o seguinte corpo que se soma à liderança de Cláudia: Rita, Marianna, Iolanda (apoio), Jacqueline (apoio do apoio) e Flávio (logística)³.

A partir de um questionamento sobre o que seria a “proposta para a formação”, Lieve esclareceu ao dizer que concerne em abordar e elaborar ações de forma reflexiva, dinâmica e participativa com base em dois aspectos:

- a) Avaliação do ano escolar 2016/2017
- b) Planejamento e ajustamento das prioridades para 2017/2018

- **Reflexões sobre a metodologia e participação da comunidade**

Desta prática formativa, suscitaram-se algumas reflexões sobre a metodologia de trabalho desempenhada pela ACMJ e o CT. Assim como expressou Flávio e ratificou Iolanda, a integração de Iolanda no CT consiste justamente em analisar as metodologias empregues nas relações de trabalho face aos processos emancipatórios da comunidade.

Para isso, Iolanda exemplificou o trabalho de pesquisa de Cris Fernández Andrada com a rede Justa Trama⁴ e, neste caso, problemática da autoria dos trabalhos que se edificam no seio da investigação de trabalhos cooperativos e autogeridos.

Lieve ratificou a pertinência do ponto levantado por Iolanda e diz que um dos objetivos do Centro é a reflexão do CT junto com a ACMJ.

Flávio complementou sobre a necessidade de agendas e metodologias endógenas da comunidade. Iolanda referiu a questão sobre a autoria das bancas. Jacqueline, do ponto de vista da investigação-ação, da coautoria e ética da pesquisa, retomou a importância da publicitação do trabalho em tandem em ambientes académicos como meio de ratificação da equidade dos saberes, ressaltando também a participação da comunidade na apresentação de bancas, bem como na realização

³ Como ocorrerá o festival da Juventude e o acampamento de jovens, Flávio atenta para uma alta intensidade e dinâmica dos trabalhos de preparação dessas atividades.

⁴ Para saber mais: Andrada, C. (2013). Trabalho e política no cotidiano da autogestão: o caso da rede Justa Trama. Disponível em: <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/47/47134/tde-04072013-121257/pt-br.php>

destas dentro da própria comunidade, salvaguardando o direito de autodeterminação da comunidade sobre isso. Flávio enfatizou a importância e a necessidade da comunidade para ditar a sua própria agenda e a criação de metodologias das próprias pessoas, por isso, deve-se ter cautela com as questões de pesquisa.

Alcides exemplificou que, em 2015, o encontro o VII Encontro Nacional da Associação Brasileira de Etnomusicologia (ENABET), levou à cabo este debate e possibilitou o protagonismo daqueles que “pensam, vivem e resistem musicalmente”⁵ de uma outra forma daquela que é representada pelas vozes dos pesquisadores. Alcides ainda citou a geopolítica do conhecimento e referenciou a obra de Walter Mignolo⁶.

Após explanados esses pontos, Alcides problematizou a patrimonialização do Kola San Jon em Cabo Verde que transcorre, a contraexemplo do que fora dito, sob uma dinâmica *Topdown*.

INFORME 2

Reflexão sobre a realização do curso de guias do Projecto Sabura

- **Reflexão sobre o curso de guias**

O curso de guias para o projecto Sabura ocorreu durante os dias 22-26 de maio DE 2017 e contou com a colaboração do Gabinete de Inserção profissional (GIP) e de formadores e participantes em regime de voluntariado.

Lieve constatou que a componente prática do curso (realização de visitação *in loco* com dois grupos externos à comunidade – formação em exercício) comprovou a importância da experiência para a intensidade da formação dos guias.

No dia 22/05 houve um trabalho de conscientização sobre a história do bairro; no dia 23/05 sobre as Traves Mestras, a metodologia do Moinho e a Teoria de

⁵Para saber mais: ENABET. (2015). Anais VII ENABET. Disponível em: <http://abetmusica.org.br/conteudo.php?&sys=downloads>

⁶ Para saber mais: Mignolo, W. (2004). Os esplendores e as misérias da ‘ciência’: colonialidade, geopolítica do conhecimento e pluri-versalidade epistémica. In Santos, B (Org.). Conhecimento prudente para uma vida decente: ‘um discurso sobre as ciências’ revisitado. São Paulo: Cortez, pp. 667-709. Disponível em: [http://shadowsgovernment.com/shadows-library/Boaventura%20de%20Souza%20Santos/Conhecimento%20prudente%20para%20uma%20vida%20decente%20\(2673\)/Conhecimento%20prudente%20para%20uma%20vida%20decente%20-%20Boaventura%20de%20Souza%20Santos.pdf](http://shadowsgovernment.com/shadows-library/Boaventura%20de%20Souza%20Santos/Conhecimento%20prudente%20para%20uma%20vida%20decente%20(2673)/Conhecimento%20prudente%20para%20uma%20vida%20decente%20-%20Boaventura%20de%20Souza%20Santos.pdf)

Interligação e no dia 24/05 decorreu a formação em exercício. Lieve orientou estes 3 dias.

No dia 25/05 Carla Queiros dinamizou a sessão sobre “a atitude do guia” com o apoio de Rosa Pita e Goedele Raeymaekers, guias profissionais.

Durante o dia 26, o curso foi realizado por Flávio Almada, este informou que o curso foi composto por 3 participantes, somando-se a Jacqueline (como observadora participante). Jacqueline relatou que o curso teve uma reflexão crítica e uma carga histórica sobre a história dos imigrantes, especificamente sobre “imigração dos africanos” em Portugal e, posteriormente, na Cova da Moura.

Sobre a reflexão crítica, o encontro permitiu ouvir a intenção da Liliana (participante) em organizar uma visita ao Brasil (especificamente para conhecer as favelas), além disso, foi possível debater sobre a requalificação do bairro (suas tocantes políticas e comunitárias), o património cultural (um possível museu) e, consequentemente, a indicação do Flávio para a realização de uma Assembleia Popular (dos moradores do bairro do Alto da Cova da Moura), tendo como base a decisão e a vontade “do povo” sobre esses assuntos debatidos.

- **A requalificação do bairro e resistência da comunidade**

Em sequência, Iolanda avisou que houve um programa transmitido pela Rádio RDP África (Programa “O meu bairro também é deste país”), no dia 05 de maio de 2017, na Amadora (direto do bairro 6 de maio), e que contou com a participação da presidente da Câmara Municipal da Amadora (Carla Tavares). A presidente falou que, diante das requalificações realizadas em Amadora, só faltava a requalificação da Cova da Moura.⁷

Sobre a requalificação do bairro, Lieve citou a parceria profícua, desde 2004, entre a ACMJ e o “Gestual: Grupo de Estudos Sócio-Territoriais e de Acção Local”⁸ (Faculdade de arquitetura da Universidade de Lisboa), coordenado pela professora Isabel Raposo. Lieve comunicou que o Rui (morador do bairro) está a tirar a arquitetura.

Sobre a Câmara de Amadora, Lieve expôs as tentativas externas de cisão das relações existentes entre as associações do bairro, estas que, desde de 2002, se organizam em trabalhos conjuntos com fins ao bem comum da comunidade, como é o

⁷ Após pesquisas no site da RDP África, não foi possível encontrar os arquivos das emissões do mês de maio de 2017, se não for uma falha de pesquisa/busca, poderemos solicitar para a programa para a Rádio RDP África, caso seja de comum acordo. Há no *facebook* da rádio RDP África (<https://www.facebook.com/RDPAfrica/>) o registo visual do encontro, mas não do áudio.

⁸ Para saber mais: <http://ciaud.fa.utl.pt/index.php/pt/grupos-de-investigacao/gestual>

caso da requalificação. Logo, a requalificação é um denominador de atenção, pois é uma via de união, mas também de latente especulação de forças externas.

Entretanto, Manuel disse que em nenhum outro lugar que trabalhou observou a envolvimento da comunidade como há na Cova da Moura, por isso, acredita na resistência da comunidade.

No âmbito da importância da cultura para a união da comunidade, Manuel citou um projeto de Turismo realizado pelo Centro de Estudos Sociais de Coimbra e que coaduna com o Projecto Sabura⁹.

Lieve falou da grande importância da cultura para a existência/sobrevivência do bairro, enfatizando a publicação no DR de 16/10/2013 do Kola San Jon como Património Cultural Imaterial ligado ao bairro “físico” do Alto da Cova da Moura.

Jacqueline ratificou a importância do museu comunitário (feito em sua essência pela vontade e intenção genuína da comunidade) para a salvaguarda do bairro/comunidade, ao passo que Flávio alertou novamente sobre a “agenda da comunidade”, isto é, que a legitimidade do museu dependerá da sua realização (ou irrealização) a partir da vontade dos moradores.

INFORME 3

Edições de materiais

- **Lançamento do livro "Cultura Proibida, Património Estimado"**

Lieve informou sobre lançamento do livro "Cultura Proibida, Património Estimado", no dia 12 de junho, às 17:30, na sede da CPLP Comunidade dos Países de Língua Portuguesa, em Lisboa. Lieve enfatizou a responsabilidade do CT junto ao Kola San Jon no que diz respeito a escolha de textos e fotografias para a edição da obra.

- **Livro Sabura (versão integral e compacta)**

O livro Sabura, de autoria de Marco Pais Neves dos Santos, ganhou um prêmio no valor de 3 mil euros do Instituto António Sergio, o que viabilizará a publicação integral de 10 exemplares impressos, e uma versão mais compacta deste mesmo livro (tendo

⁹ Manuel, talvez seja este projeto de Turismo Criativo?: <http://ces.uc.pt/pt/investigacao/projetos-de-investigacao/projetos-financiados/creatou>

em vista que o volume possui 600 páginas), será enviada e disponibilizada por Marcos Santos ao CT para publicação depois de equacionar a proposta.

- **Livro e DVD sobre o Colóquio de Batuque**

O colóquio “A Cultura e o inconsciente colectivo dos povos que foram colonizados” assumido pelo grupo de Batuque Finka Pé em conjunto com o CT em abril de 2016, está a ser transformado em livro. Em julho será disponibilizado a CT. Prevê-se o lançamento do livro em setembro de 2017.

O antropólogo Dário Ranocchiari trouxe esta 2ªfeira as gravações editadas (no quadro da skopeofonia) do colóquio (30 gb). O grupo de Batuque Finka Pé pede ao CT para equacionar a melhor forma de edição em DVD.

MARCAÇÃO DA PRÓXIMA REUNIÃO

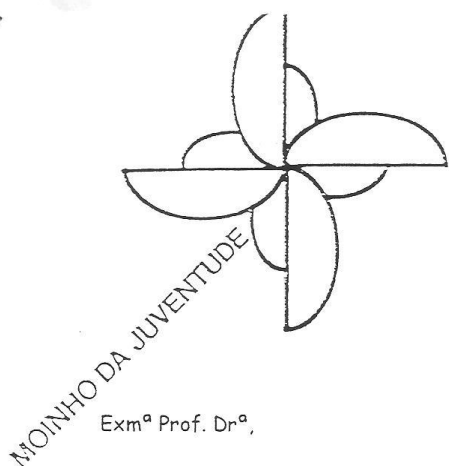
Data: Quarta-feira, 28 de junho de 2017

Horário: às 15h00

Local: Sótão do Espaço Ninho de Jovens

ANEXO B

**CARTA DA ACMJ ASSINADA PELOS INTEGRANTES DO GRUPO DE KOLA SAN
JON DIRIGIDA À UNIVERSIDADE ABERTA (1998)**



Prof. Dr^a Maria Beatriz Rocha-Trindade

1 de Abril 1998

Exm^a Prof. Dr^a,

Foi com perplexidade que os Corpos Gerentes desta Associação tiveram conhecimento da imagem que o Dr. José Ribeiro apresentou da Associação Cultural Moinho da Juventude, em público, durante a defesa da sua Tese de Doutoramento.

A nossa Associação é uma associação de moradores do Bairro do Alto da Cova da Moura, onde a maioria das pessoas é de origem caboverdeana. Também, nós, os Corpos Gerentes da Associação somos maioritariamente caboverdeanos, nomeadamente 14 de um total de 19 membros. Reunimo-nos 2 vezes por mês. Na reunião de 1 de Abril 1998 - dia em que se podem também dizer verdades - decidimos escrever esta carta.

Pretendemos contestar algumas das declarações do Dr. Ribeiro, questionando desta forma a validade de aspectos do trabalho apresentado.

1. A legenda do video está incorrecta: o Tchinte não foi construtor do navio. O navio foi construído pelo Sr. Joaquim Valério, marido da Gualdina, membro da Direcção e pelos seus amigos, Sr. Verissimo (desenhador do navio) e Sr. Pedro Oliveira em 1995. Na construção tiveram o apoio de amigos e sócios da Associação, durante vários domingos à tarde no sótão da Associação. A construção decorreu com muita alegria, muito empenhamento, e foi totalmente feita com trabalho voluntário.¹ O Tchinte só em '96 teve o primeiro contacto com a Associação. Foi o Tchinte que nas preparações da Festa de 1996 fez as decorações do navio, e pintou-o de novo, a pedido da Gualdina, visto que o seu marido, o Sr. Verissimo e o Sr. Pedro Oliveira se encontravam como embarcações, ausentes de Portugal por vários meses.
 - Os construtores do navio nunca foram entrevistados pelo Dr. Ribeiro.
2. Tchinte, o comentador do video do Dr. Ribeiro, menciona que há mais e melhores grupos do Kola em Portugal. Porque é que o Dr. Ribeiro escolheu e porque é que ele, no video, se limitou à imagens do Grupo do Kola San Jon, ligado à Associação Moinho da Juventude?

¹ A primeira Festa do Kola San Jon no nosso bairro foi organizada pelo marido da Dona Antónia, membro da nossa Associação, desde o seu início.

O Sr. Martinho, primo da Gualdina, membro da Direcção da Associação, fez o navio da festa de 1991 do Kola San Jon na sua casa. O Sr. Martinho dedicou 'por vontade própria' o seu navio 'à casa branca' = a sede da Associação.

ASSOCIAÇÃO CULTURAL MOINHO DA JUVENTUDE
Travessa do Outeiro, 1 Alto Cova da Moura
2720 Buraca Amadora Portugal

Tel. (01) 4971070 Fax (01) 4974027
Email: tjux0091@mail.telepac.pt

3. No video, o autor do comentário, Tchinte, faz referência à importância do Grupo do Kola sair do bairro para divulgar as Festas à Sociedade Portuguesa. Por que é que o Dr. Ribeiro não deu a palavra aos tocadores e outras pessoas que participaram nos anos '93, '94, '95 nas Festas de Maio no Seixal, no Festival Internacional do Teatro em Almada e nas Festas de Loures. O comentador, Tchinte só no ano '96 se associou às Festas do Kola no nosso Bairro. O Sr. Joaquim Valério, que liderou o grupo, fez um video sobre o Kola San Jon nas Festas de Loures. Porquê é que ele não foi entrevistado?
4. Contestamos o facto do Dr. Ribeiro mostrar repetidamente no video imagens da Lieve², que tinha pedido para não ser filmada. Aachamos que a vontade das pessoas deve ser respeitada. É uma questão ética.
5. Contestamos a acusação de que a Associação estaria a utilizar a Festa do Kola San Jon para obter fundos para os seus projectos. Esta Associação tem muito orgulho em ter tido capacidade de organizar projectos de 'Formação Profissional para as mulheres do bairro; de ter tido capacidade de criar um ATL, um Jardim de Infância, Apoio Escolar para adolescentes, grupos desportivos e culturais; de ter tido capacidade de criar postos de trabalho para os moradores do bairro. Tudo isto foi possível porque houve uma conjugação de trabalho voluntário e apoio de Fundos Comunitários. Houve muito empenhamento dos técnicos para fazer um trabalho com rigor e profissionalismo.
Fazemos esforço para diariamente melhorar a nossa actuação.

Queremos também fazer uma referência a um 'fait divers' que ilustra bem como esta Associação se vê confrontada com imposições do exterior, que são desconhecidos e consequentemente interpretada erradamente por observadores preconceituados.

"O grupo do Kola San Jon em '96 expressou a sua vontade de participar nas Marchas Populares (Festas de Lisboa) na Avenida da Liberdade. A Associação Moinho da Juventude contactou no início do ano de '97 a Câmara Municipal de Lisboa e escreveu uma carta para fazer esta proposta. Fomos informados pela Câmara Municipal de Lisboa que eles já tinham recebido uma proposta de organização duma Festa de Kola San Jon na Gare Marítima de Alcântara, e como tinham sido os primeiros que lhes davam a preferência. Tentamos saber de onde era o grupo para propor uma colaboração. A Câmara Municipal de Lisboa facultou-nos o nome do subscritor, mas não conseguimos o seu contacto.

Passaram-se uns meses, e qual não foi o nosso espanto quando no dia 30 de Abril '97 fomos contactados por 2 Senhores, que tinham feito a proposta da Festa do Kola San Jon à Câmara Municipal de Lisboa. Afinal tinham negociado a Festa com a Câmara Municipal de Lisboa sem ter um grupo. Vieram pedir a Associação para o nosso grupo do Kola San Jon assumir as Festividades na Gare Marítima de Alcântara (cfr. carta enviada a EBAHL e carta enviada ao Grupo do Kola).

Explicámos aos 2 Senhores, que achámos uma grande falta de respeito pelas pessoas, negociar com a Câmara Municipal de Lisboa sem falar com alguém do grupo ou da Associação. A nossa primeira reacção foi a de não aceitar. Juntámos vários elementos do grupo do Kola San Jon para explicar o que tinha acontecido. Reflectimos em conjunto. Achámos que se podia aceitar a proposta, alargando as Festividades às docas de

² Lieve e não Livie, como o Dr. Ribeiro refere.

Alcântara. O cachet seria utilizado para melhorar o guarda-roupa, comprar mais tambores, e para pagar os transportes para ir a outras terras divulgar a Festa do Kola San Jon."

Posto isto, é um pouco leviano da parte do Dr. Ribeiro concluir que agora o Grupo só funciona com contratos... Que haja um pouco de respeito pelos factos!

A terminar, queremos reforçar que, ao contrário do que o Dr. Ribeiro inexplicavelmente insinua, a nossa Associação nunca forçou, nem se aproveitou das práticas tradicionais da cultura caboverdeana, antes as apoiou e estimulou, como forma de as fazer ressurgir, criando as condições necessárias para que estas fossem retomadas e assumidas pelos moradores.

O longo convívio e o muito apoio que demos ao Dr. Ribeiro foi mais do que suficiente para ele se ter apercebido deste facto. Só por um equívoco inexplicável ou por má fé o poderá negar.

Em consequência do sucedido com o Dr. Ribeiro, aprendemos a ter mais cuidado na aceitação de disponibilizar o nosso material, os nossos contactos e o nosso tempo para investigadores.

Felizmente, já tivemos colaborações muito positivas de investigadores. Por isso as nossas portas não ficam fechadas para o trabalho científico honesto.

Conscientes das responsabilidades que assumimos, continuaremos a estimular e a apoiar o grupo do Kola San Jon. Fazemos votos que o Tchinte, que só residiu um curto tempo no nosso bairro, venha a juntar um grupo do Kola San Jon no bairro da Reboleira, onde vive. Não obstante a difamação, continuaremos o nosso trabalho aqui no Alto da Cova da Moura, porque estamos a construir oportunidades, muitas vezes negadas pela sociedade portuguesa, à população que aqui vive.

Os Corpos Gerentes da Associação Cultural Moinho da Juventude

Gueldina Lima Valério

Carlos Augusto Delgado Nascimento

Rosa Maria Castelhão Rodrigues

Martina Soares Monteiro

Zuleima da Rocha Lima

Plácido

Luanda Sanchez Sampaio

Luis Martins do, Cruz

para Reis Sese

Eduardo

Alcântara

Maria Alice Gêo

Alcântara

Alcântara

CC. para Dr. Marc-Henri Pault,
para o Dr. José Ribeiro
e para os membros do Juri do doutoramento
do Dr. José Ribeiro



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO

Aos
Exmos Corpos Gerentes da Associação Cultural
Moinhos da Juventude
Associação Cultural Moinho da Juventude
Travessa do Outeiro, 1
Alto Cova da Moura
2720 Buraca - AMADORA

IEPG/148

29.04.1998

Fiquei muito penalizada com o conteúdo da carta que de vós recebi, muito embora agradeça penhoradamente os esclarecimentos que nela são produzidos.

A minha própria experiência de investigadora ensinou-me que no contacto com meios diferentes daqueles que nos são familiares podem sempre ocorrer omissões, erros de selecção de pontos de vista ou más interpretações de factos ou de depoimentos. No entanto, o investigador escrupuloso deve ter a modéstia de reconhecê-los e introduzir no seu trabalho as correcções que se verifiquem necessários.

Será este o conselho que darei ao Doutor José Ribeiro, responsável por um trabalho de que é autor e cuja boa fé e seriedade não ponho em causa.

Renovando os meus agradecimentos pela vossa carta, peço que aceitem as minhas saudações muito cordiais.

Maria Beatriz Rocha-Trindade

ANEXO C

***DRAFT* SUGERIDO PELA LIEVE COM AS ATIVIDADES REALIZADAS PELOS
GRUPOS FINKA PÉ E KOLA SAN JON DURANTE O ANO DE 2018**

5. INICIATIVAS DE ÂMBITO CULTURAL

5.1. FINKA PÉ

1. Descrição genérica

- **Missão:** Dar continuidade, com o nosso grupo Finka Pé, a uma prática performativa das mais representativas do património musical da ilha de Santiago de Cabo Verde, e também da Cova da Moura, tendo referências desde o século XVII. Reforçar a identidade cultural através do batuque que é uma integração do corpo e dos sentimentos. Transmitir valores duma geração para outra, reforçando a vinculação no quadro da Teoria de Interligação. Integrar a vida quotidiana na arte do batuque que é a arte do corpo enquanto vivência absoluta das emoções, pensamentos, sensações e problemas.

2. Funcionamento

1. Estrutura e atividades:

- a. 24 batucadeiras
- b. Equipa técnica: 2 batucadeiras e 1 psicóloga
 - i. Coordenam e promovem as atuações.
 - ii. Procuram novas propostas

Todos os 2os e 4os domingos do mês das 17h às 19h30 o grupo das Batucadeiras reuniu para organizar as atuações no futuro e para avaliar as atuações feitas.

- c. Destacou a componente terapêutico do batuque: danço terapia, musicoterapia e terapia do som.
- d. Participou em espetáculos, festas de solidariedade, eventos, seminários, dando relevo a sua missão
- e. Melhorou a qualidade das apresentações

3. Estratégia de actuação

• Objetivos gerais:

- Promover espetáculos em diversas salas de Portugal e noutros países
- Divulgar a missão do grupo de Batuque
- Criar uma rede com outros grupos de Batuque
- Organizar uma exposição itinerante sobre o Finka Pé e sobre os efeitos terapêuticos do batuque

• Princípios e valores

- Respeito e ligação ativa com o património cultural do país de origem
- Solidariedade feminina
- Interligação do corpo e da alma

4. Objectivos e acções desenvolvidos em 2018

Batuque Finka Pé		
Objetivos	Avaliação das Ações	Indicadores
Promover a divulgação do livro e do DVD "O Feitiço do Batuque. A cultura e o inconsciente coletivo dos povos que foram colonizados"	Foram organizados ensaios e actividades aos 2os e 4os domingos do mês. O grupo atuou em 2018 em diversos sítios: • 02-21_B-Leza • 02-25_Alfragide - SCMA • 03-08_CPLP • 03-10_CasaAlentejo • 03-17_Loures – Associação Maense • 03-24_Benfica – Palácio Baldaia • 03-24_Concurso Miss Ilhas • 04-12_Barreiro – Agrupamento Escolas • 04-24_Chapito – 2ª edição do livro • 05-05_Benfica – Escola Superior Comunicação Social • 05-05_UNISBEN - Benfica • 06-02_Almeirim – Festa alunos Escola de Luanda • 06-09_Loures – Quinta do Mocho • 06-10_Porto Salvo – Moinho das Rolas • 06-14_Peaceboat • 06-16_Mercês • 06-22_SCML – Parque Vila Galé • 07-07_NAU-Porto – Teatro Experimental • 07-21_Cova da Piedade- casamento • 07-28_Casamento Ana e José • 10-11_InclusãoatravesFusão • 10-13_Nascimento do Gabriel da Regina	* A atuação na CPLP permitiu aos presentes a descoberta da riqueza do Batuque
Preparar a exposição do Finka Pé no quadro do Museu "Kova M"		*Na Casa do Alentejo, o grupo promoveu a luta das mulheres pela poesia.
Promover as atuações do grupo e a interação com outros grupos de Batuque		*Reforço da vinculação pelas atuações nas Festas de Batizado e Casamento.
Conscientizar os espectadores das actuações do grupo de Batuque, da riqueza da Arte		*Reforço das Festas das comunidades *A edição do livro contribuiu para o cumprimento dos objetivos. *Foi feito um cartão de visita para o grupo pela Inês Veiga

	• 10-14_Festa de Talaíde • 10-20_Festa Saberes com Sabor em Apelação • 10-20_Casa do Alentejo • 10-23_Visita Rainha Matilde da Bélgica • 11-08_Ribatejo_ Fórum do Capital Humano • 11-17_Funeral Dona Ernestina • 12-02_FMINT no Capitólio em Lisboa • 12-22_Barreiro_Solidariedade com Aldeias SOS	
Segunda Edição do LIVRO e do DVD sobre o Coloquio “A cultura e o inconsciente coletivo dos povos que foram colonizados” – “O Feitiço do Batuque”, Coloquio organizado no Museu de Etnologia em Lisboa nos dias 22 e 23 de abril de 2016 Foi no Chapitô, no dia 25 de abril que lançamos a 2ª edição do livro, contando com uma introdução aprazível da Professora Marijke Boucherie. As batucadeiras fizeram uma exposição ambulante dos retratos belíssimos desenhados pela Lut Caenen. “O Feitiço de Batuque” deu expressão ao empenho das batucadeiras do Finka Pé, mulheres de Santiago, Cabo-Verde, suas filhas, netas e bisnetas, já nascidas em Portugal, que há vinte e nove anos se reúnem na nossa associação, Moinho da Juventude, perpetuando a sua arte, proibida antes do 25 de abril de 1974 pelos colonizadores portugueses. O livro abarca 2 partes: i. A história das batucadeiras e do grupo Finka Pé. O seu curriculum. ii. O Coloquio: 1. Dia 23/04: Os temas abordados durante o colóquio refletiram sobre a responsabilidade do Estado Português perante as consequências duma cultura reprimida durante o período colonial; o discurso colonial; a proibição das expressões		

culturais pelos colonos portugueses e as consequências para o inconsciente coletivo dos povos colonizados; a pós-colonialidade revisitada em duas décadas de batuque em Lisboa; a música e transformação social; a viagem por diversas danças de origem africana de resistência, terapia e afirmação desenvolvidas em contextos coloniais e.o. em Goa; a resiliência dos povos colonizados; e a vinculação e a cultura.

2. Dia 24/04: a Diretora do Serviço de Psiquiatria do Hospital Fernando Fonseca, Teresa Maia, dinamizou uma sessão de diálogo com as batucadeiras sobre saúde mental e o contributo de excelência do batuque para a saúde mental. Aprendendo com as investigações no quadro da musicoterapia, optou-se para fazer esta sessão, sentado num círculo, o que proporcionou uma aprendizagem e interação estimulante.

A união e partilha vivenciadas enfatizaram a importância de uma identificação cultural positiva. O batuque é uma integração do corpo, dos sentimentos: dançando e cantando, as batucadeiras vão exprimindo os medos, receios, preocupações, vão dando conselhos e esperança, vão refletindo sobre o papel da mulher.

5.2. KOLA SAN JON

1. Descrição genérica

- **Missão:** Apoiar o grupo Kola San Jon, existente desde 1991 no quadro do Moinho da Juventude, com a sua prática performativa das mais representativas do património cultural e musical da ilha de Santo Antão e de São Vicente em Cabo Verde e também da Cova da Moura. Reforçar a identidade cultural dos imigrantes e seus descendentes que vivem em Portugal.

2. Funcionamento:

3. **Estrutura e atividades:**

- 9 tamboreiros, 3 mestres de navio, 2 capitães, 16 dançarinos
- Equipa técnica: 2 técnicos da experiência, 1 psicóloga, 1 antropóloga, 1 etnomusicóloga
Coordenam e promovem as actuações. Procuram novas propostas
Reúnem intensivamente entre Fevereiro e Julho
Preparam o barco, adornos e cortejo
Organizam a Festa anual do Kola San Jon

Participam em diversos cortejos, festas, encontros

Procuram intercâmbio com outros grupos de Kola San Jon

Partilham os valores da sua terra

3. Estratégia de actuação

• **Objectivos gerais:**

- Promover a Festa anual do Kola San Jon
- Divulgar os valores da Festa, do povo cabo-verdiano e dos moradores da Cova da Moura
- Promover o filme “KOLÁ SAN JON É FESTA DI KAU BERDI” de Rui Simões
- Participar nos festejos no dia 12 de Junho em Lisboa.

• **Princípios e valores**

- Partilha das novas colheitas, dos novos frutos
- Reconhecimento da importância da fertilidade
- Interligação do corpo e da alma

4. Objectivos e acções desenvolvidos em 2018

Celebrar o Kola San Jon		
Objetivo	Ações concretas e Metas	Indicadores
Preparar a candidatura para a UNESCO	05/05 – Festa de Santa Cruz	▪ Houve contactos com a Embaixada de Cabo Verde para a candidatura à UNESCO ▪ Há material arquivado do grupo do Kola San Jon para o Museu ▪ O grupo falou sobre a importância do Kola San Jon para salvar o bairro e para exigir a sua qualificação ▪ Recebemos €500,00 do Club Soroptimist para compra de t-shirts para o grupo. ▪ Foi feito um cartão de visita para o grupo pela Inês Veiga ▪ Alcides Lopes tem dado um precioso apoio ao grupo
Preparar a exposição do Kola San Jon no quadro do Museu “Kova M”	12/06 – Festejos de Santo António em Lisboa.	
Promover as atuações do grupo, em Portugal e fora do país	14/06 – Peace Boat	
Organizar a Festa do Kola San Jon na Cova da Moura	23/06 – Festejos do Kola San Jon no bairro. Lançamento da 2ª edição do livro. 24/06 – Laranjeiro	
Preparar a candidatura para a UNESCO	01/07 – Parada de Campo d’Ourique	
	02/07 – Projeção do filme de Rui Simões na Padaria de Campo d’Ourique	
	13-15/07 – Intercambio com Ettelbruck em Luxemburgo	
	15/09 – Acolhimento do Grupo de Évora	
	16/09 – Serra das Minas	

	16/09 – Junta Freguesia de Falagueira 29/09 – Festa em Apelação 07/10 – Almoço para angariação de fundos 23/10 – Visita Rainha Matilde da Bélgica 17/11 – Funeral Dona Ernestina	

A 2ª edição do livro "Cultura Proibida, Património Estimado", versando a riqueza do Kola San Jon, expressão cultural nas ilhas de São Vicente, Santo Antão e São Nicolau (Cabo Verde) foi lançado no dia 23 de junho.

12 de junho:

Os cabo-Verdianos recrutados para vir trabalhar nas obras em Portugal, trouxeram a sua cultura ancestral. O grupo do Kola San Jon da Associação Cultural Moinho da Juventude festeja desde 1991 os Santos Populares no Bairro do Alto da Cova da Moura. A festa do Kola San Jon foi reconhecida como Património Cultural Imaterial de Portugal (DR 16/10/2013).

No dia 12 de junho, depois do lançamento do livro, o grupo do Kola San Jon invadirá com o barco, incentivado pelo rufar dos tambores, a Baixa lisboeta, Alfama e Mouraria.

Vem festejar connosco!”



Semear girassóis

No sábado 23 de junho de 2018, durante o cortejo anual do Kola San Jon, as crianças vão semear girassóis na Praça Eduardo Pontes, em frente a esquadra da PSP na Damaia.

As crianças do Jardim-de-infância fizeram girassóis em papel para aí colocar, enquanto as sementes eflorescem.

São sementes orgânicos, da Loja do Comercio Justo, para homenagear os policias que tem cumprido as suas funções com lealdade.

O grupo do Kola San Jon, nas suas reuniões, tem refletido sobre o processo do Ministério Publico contra os Agentes da PSP de Alfragide no tribunal de Sintra, ficando satisfeito com o facto que haja finalmente um processo que não foi arquivado. Exprimiu a esperança que seja feito justiça, condenando a tortura e o racismo.

O documentário “KOLÁ SAN JON É FESTA DI KAU BERDI” de Rui Simões foi projetado em diversas localidades

Divulgação da inscrição do Kola San Jon no inventário do Património Cultural Imaterial (DR 16/10/2013)



Veteranos Do Norte Luxemburgo ...

► **Weekend Capverdien -
Ettelbruck 2018**

Agora mesmo • 🌐

👉 WEEKEND CAPVERDIEN 2018 Daischall -
ETTELBRUCK.

☀️ Tradison ☀️ Kola S.jon

**Kola Lux Kola Lux & #Moinho_da_Juventude -
Pt**

14/07-15h — com **Sara Sousa Santos e 9
outras pessoas.**

Ver Tradução





Ettelbruck - Luxemburgo

<https://www.youtube.com/watch?v=8fPURIQNDB8>