

ANDRÉIA MOASSAB E MARINA BERTHET  
(organizadoras)

TERRITÓRIOS, CIDADES E IDENTIDADES

# AFRICANAS

EM MOVIMENTO



EDUNILA

TERRITÓRIOS, CIDADES  
E IDENTIDADES AFRICANAS  
EM MOVIMENTO

Andréia Moassab e Marina Berthet

(organizadoras)

# TERRITÓRIOS, CIDADES E IDENTIDADES AFRICANAS EM MOVIMENTO

Foz do Iguaçu, Paraná, Brasil

**EDUNILA**

Editora da  
Universidade Federal da  
Integração Latino-Americana

2022

---

**Catálogo na Publicação (CIP)**

---

T327 Territórios, cidades e identidades africanas em movimento  
/ Andréia Moassab (Org.), Marina Berthet (Org.). Foz do  
Iguaçu: EDUNILA, 2022.  
PDF (178 p.) : il.

ISBN: 978-65-86342-32-1

1. África. 2. Arquitetura. 3. Urbanismo. 4. Urbanização. I.  
Moassab, Andréia. II. Berthet, Marina. III. Título.

CDU 711(6)

---

Ficha Catalográfica elaborada por Leonel Gandi dos Santos CRB11/753

Todos os direitos reservados e protegidos pela Lei nº 9.610, de 19 de fevereiro de 1998. É proibida a reprodução total ou parcial por quaisquer meios sem autorização prévia, por escrito, da editora. Direitos adquiridos pela EDUNILA – Editora Universitária.

**EDUNILA**  
Editora da  
Universidade Federal da  
Integração Latino-Americana

EDUNILA – Editora Universitária  
Av. Tancredo Neves, 6731 – Bloco 4  
Caixa Postal: 2044  
Foz do Iguaçu – PR – Brasil  
CEP: 85867-970  
editora@unila.edu.br  
<https://portal.unila.edu.br/editora>

Editora associada à

  
**Associação Brasileira  
das Editoras Universitárias**

**UNIVERSIDADE FEDERAL DA INTEGRAÇÃO  
LATINO-AMERICANA**

**Gleisson Pereira de Brito** *Reitor*

**Luis Evelio Garcia Acevedo** *Vice-reitor*

**EDUNILA – EDITORA UNIVERSITÁRIA**

**Antonio Rediver Guizzo** *Chefe da EDUNILA*

**Ailda Santos dos Prazeres** *Assistente em administração*

**Francieli Padilha Bras Costa** *Programadora visual*

**Leonel Gandi dos Santos** *Bibliotecário-documentalista*

**Natalia de Almeida Velozo** *Revisora de textos*

**Nelson Figueira Sobrinho** *Editor de publicações*

**Ricardo Fernando da  
Silva Ramos** *Assistente em administração*

**Wladimir Geraldo Rodrigues  
Antunes** *Tradutor e intérprete de Língua espanhola*

**CONSELHO EDITORIAL**

**Antonio Rediver Guizzo** *Presidente do Conselho*

**Natalia de Almeida Velozo** *Representante do Órgão Executivo da EDUNILA*

**Anderson Antonio Andreata** *Representante dos técnico-administrativos em educação da UNILA*

**Diego Moraes Flores** *Representante do Instituto Latino-Americano de Tecnologia, Infraestrutura e Território (ILATIT – UNILA)*

**Andrea Ciacchi** *Representante do Instituto Latino-Americano de Arte, Cultura e História (ILAACH – UNILA)*

**Marcela Boroski** *Representante do Instituto Latino-Americano de Ciências da Vida e da Natureza (ILACVN – UNILA)*

**Gilson Batista de Oliveira** *Representante do Instituto Latino-Americano de Economia, Sociedade e Política (ILAESP – UNILA)*

**Laura Beatriz Tauro** *Representante da Universidade Nacional de Misiones – UNAM (Argentina)*

**Raquel Quadros Velloso** *Representante da PUC – Rio de Janeiro (Brasil)*

**Alai García Diniz** *Representante da UNIOESTE – Cascavel (Brasil)*

**Paulínia García Rámirez** *Representante da Universidad CES (Colômbia)*

**Luis Eduardo Aragon Vaca** *Representante da Universidade Federal do Pará – UFPA (Brasil)*

**Joselaine Raquel da Silva Pereira** *Representante dos discentes de pós-graduação da UNILA*

**Rafael Alexander Velasco Castillo** *Representante dos discentes de graduação da UNILA*

**EQUIPE EDITORIAL**

**Natalia de Almeida Velozo** *Revisão de textos*

**Nelson Figueira Sobrinho** *Revisão de textos*

**Jacqueline Bohn Couto** *Revisão de textos*

**Leonel Gandi dos Santos** *Normalização bibliográfica*

**Francieli Padilha Bras Costa** *Capa, projeto gráfico e diagramação*

**César Schofield Cardoso** *Imagem de capa*

## Sumário

---

Apresentação ..... 7

África, o berço da modernidade: por uma visão  
pós-colonial da modernidade e do território ..... 11

Odair Barros-Varela

Cabo Verde e a imaginação dos espaços de pertença: os  
discursos, as suas ressonâncias e os seus avatares..... 33

Victor Barros

Arquitetura habitacional em Cabo Verde: da pedra ao  
concreto..... 60

Andréia Moassab

A importância do espaço exterior doméstico para um  
modelo ecossocialista a partir do Dondo, Moçambique ..... 81

Céline Veríssimo

---

Espaços, movimentos e circulações na ilha de São Tomé,  
em São Tomé e Príncipe..... 105

Marina Berthet

*Hip-hop* em Cabo Verde: *rap* e representação do espaço  
público na cidade da Praia ..... 119

Redy Lima

Saint Louis do Senegal: a cidade de confluências,  
barganhas e arena política ..... 135

Alain Kaly

Cidade do Cabo e Malaka: cosmopolitismos em  
portos do Índico ..... 153

Fernando Rosa Ribeiro

Sobre as organizadoras ..... 176

Demais colaboradores e colaboradoras ..... 177



## Apresentação

A urbanização africana caracterizou-se, ao longo dos séculos que precederam a colonização europeia, por núcleos urbanos nos portos de vários litorais africanos, como é o caso das cidades-estados suaílis que teciam redes e laços comerciais na costa do Índico. Por sua vez, as cidades-mercados do Sael constituíram referências importantes no comércio transaariano. Tombuctu representa, nesse contexto, o auge de uma idade de ouro para a região. Esta urbanização africana se definiu com base nas produções locais, por vezes com influências externas, e a partir de espaços físico-simbólicos de brasagem cultural, de idiomas, de conhecimentos e de visões específicas de construções urbanas com as mais diversas funções, isto é, um nexu de comércio, espaço cultural e religioso ou ponto de referência.

O choque colonial representou uma ruptura generalizada destes modos africanos de viver a urbanização desde o século XV, e, sobretudo, a partir de finais do século XIX, quando a ocupação territorial e o planejamento urbano passam a ser parte essencial do sistema de dominação colonial. A morfologia de novos centros urbanos fora sensivelmente modificada pelo regime colonial, com sua marcada segregação espacial, com o surgimento de novos códigos e práticas sociais e com uma emigração predominantemente masculina em meados do século XIX. Esses são alguns elementos preponderantes que caracterizaram a urbanização colonial no continente africano. No entanto, é imprescindível observar que a herança colonial tem sido remanejada em função das novas necessidades e demandas locais, reinventando, constantemente, maneiras de apropriação dos espaços. Destarte, as antigas cidades coloniais, organizadas pela racionalidade europeia, tornaram-se novamente cidades africanas híbridas, criando novas lógicas e rompendo com certas fronteiras raciais e espaciais anteriormente construídas.

Se o recente passado colonial europeu tem determinado alguns aspectos significativos das cidades africanas, é necessário analisar a capacidade de releitura do uso desses espaços urbanos pelos nexos locais existentes. Neste processo, é relevante mencionar as múltiplas camadas dos modos de conviver e de habitar os espaços urbanos. As temporalidades do automóvel e do concreto sobrepõem-se, por exemplo, à criação de animais e plantações e às reapropriações culturais cosmopolitas, extrapolando as oposições esquemáticas ocidentais entre ruralidade e urbanidade. Nesse contexto, como é possível pensar a condição urbana? É justamente esta condição de sobreposição de fortes condicionantes e suas apropriações locais e culturais que nos interessa iluminar. Com o colonialismo, coincidiu uma fase de industrialização intensiva na maioria dos países africanos e várias cidades do continente passaram a ter sua genealogia definida pela cidade industrial europeia. No entanto, não nos parece relevante analisá-las sob os modelos definidos pela modernidade ocidental, já que, no continente africano, as cidades não resultaram dos mesmos condicionantes históricos. Ademais, o próprio conceito de

“cidade”, fundamentado na experiência europeia, com base na permanência, densidade populacional, presença de trabalhadores e trabalhadoras não agrícolas, é insuficiente para explicar o fenômeno urbano africano. Nem sempre aquilo que define a cidade no sentido ocidental servirá para nomear as cidades africanas, antigas ou contemporâneas.

O principal objetivo deste livro é integrar a discussão sobre modernidade ocidental capitalista e urbanização à realidade dos espaços habitados no continente africano. Apostamos que uma reelaboração do pensamento crítico sobre cidades africanas possa contribuir na construção de soluções criativas e adequadas para os contextos do Sul. Ao dialogar com o continente africano, vislumbramos outros parâmetros de análise para as cidades mundiais, em detrimento dos usuais paradigmas eurocêntricos, definidos pela modernidade sob os auspícios do patriarcado-racista-capitalista.

Na história do urbanismo, disciplina cuja gênese são os impactos da revolução industrial sobre as cidades europeias, os antigos conceitos de cidades-jardim, substituído pelas cidades funcionais modernistas, e os mais recentes, planejamento estratégico, e, mesmo a sua antítese latino-americana, o planejamento participativo, parecem modelos extemporâneos pouco relacionados às condicionantes materiais que delimitaram historicamente as cidades africanas. Além disso, a capacidade política de apropriação e de reinvenção dos modelos culturais urbanos ocidentais é cada vez mais levada em consideração por diversos pesquisadores e pesquisadoras para entender as atuais formas de ser, de estar e de viver nas cidades africanas. Trazer este debate para o contexto brasileiro significa uma oportunidade de acrescentar variáveis complexas para os estudos relacionados às transformações sociais, econômicas e políticas das urbanidades contemporâneas. Afinal, a África é o continente cujas taxas de urbanização são as mais elevadas do globo terrestre, conforme apontam dados recentes das Nações Unidas, ao mesmo tempo em que a ruralidade permanece um potente marcador socioespacial. Similarmente, a América Latina, a despeito das suas gigantes metrópoles, tem cerca de 280 milhões de pessoas morando em cidades com menos de 500 mil habitantes. No Brasil, dados recentes mostram que 91% dos municípios têm menos de 100 mil habitantes (IBGE, 2020). Ademais, cerca de 33 milhões de brasileiros e brasileiras moram em cidades com menos de cinco mil habitantes (ibidem). Isto significa que assimilar e debater os processos de formação das cidades africanas pode auxiliar a compreender a complexidade das configurações urbanas e não urbanas no mundo. Em um futuro breve, compreender a complexidade das configurações urbanas mundiais passará, necessariamente, por assimilar os processos de formação das cidades africanas..

Longe de homogeneizar o desenho espacial do continente africano, propomos fazer emergir suas diversas faces. Desse modo, convidamos para este livro pesquisadores e pesquisadoras de diferentes áreas – Arquitetura e Urbanismo, Desenvolvimento Rural, Antropologia, História, Geografia e Sociologia – cujas reflexões se complementam, em um exercício epistemológico de pensar o continente africano com base nas distintas realidades espaciais locais.

Escolhemos, portanto, tratar o tema territórios, cidades e identidades a partir de um enquadramento teórico-crítico da modernidade entrelaçado com a ideia de urbanidade na África. Odair Barros-Varela, no capítulo 1, propõe uma perspectiva pós-colonial crítica sobre a modernidade para pensar a África hoje. Nesta mesma ótica, Cabo Verde é o estudo de caso para Victor Barros explorar questões seminais sobre identidades políticas no continente africano, profundamente imbricadas nas tensões entre o regime colonial e a construção da nação independente. Outras três autoras analisam aspectos gerais relacionados à questão do espaço e do território, Andréia Moassab, Céline Veríssimo e Marina Berthet, em Cabo Verde, Moçambique e São Tomé e Príncipe. A ideia de movimento e dinamismo, que perpassa a maioria dos capítulos, será privilegiada por Redy Lima, Alain Kaly e Fernando Rosa Ribeiro nos capítulos que apresentam aspectos das identidades e das dinâmicas de cidades africanas como Praia, em Cabo Verde; Saint Louis, no Senegal; e Cidade do Cabo, na África do Sul, e sua relação com Malaca, na Malásia.

Coroa a publicação o artista visual cabo-verdiano César Schofield Cardoso, que cede gentilmente seu trabalho para a capa. Sua investigação atual está preocupada com a condição de Cabo Verde, um país pequeno e extremamente vulnerável a fatores ambientais, sociais, políticos e econômicos. Por esta razão, Cardoso vem explorando ferramentas digitais e o espaço *web* como um canal, uma linguagem e uma metáfora a tratar da produção do espaço e do território inteligadas às [in]justiças sociais, reivindicando a arte como espaço de discurso público ao questionar identidades, narrativas e políticas de memória.

Nessa direção, em diálogo com os capítulos do livro, a fotografia escolhida integra a série “Espaços Vacilantes”, dedicada a olhar para construções abandonadas, inacabadas, terrenos por ocupar, casas aparentemente no meio do nada, antenas parabólicas aleatórias, roupas ao vento numa paisagem árida e assim por diante. Capturadas entre 2018 e 2019, as imagens denunciam a falácia da prometida Cidadela, um bairro gerado pela especulação imobiliária, característica da agudização do capitalismo no país. Na vasta área da “terra prometida”, objetos estranhos foram deixados para trás, elaborando esculturas incomuns e espalhando fragmentos de cimento. Um trabalho contemporâneo crítico, a lidar com as complexidades da África hoje, tensionando o presente assente no capitalismo-moderno-colonial, ao mesmo tempo em que aponta para horizontes de emancipação e autonomia.

Finalmente, vale mencionar que este livro começou a ser germinado com o encontro das autoras em Cabo Verde, em 2011, no ciclo internacional *Cidades e Globalização: perspectivas a partir do sul global*, do qual Andréia Moassab foi organizadora (juntamente a Patrícia Anahory) e Marina Berthet, convidada. Ocorrido no Centro de Investigação em Desenvolvimento Local e Ordenamento do Território da Universidade de Cabo Verde, o ciclo teve como eixo central uma perspectiva crítica e pós-colonial para problematizar as abordagens sobre as cidades do continente africano e, também, latino-americano e asiático, no contexto de acirramento da exploração capitalista das últimas décadas.

De lá para cá o diálogo foi intensificado, o recorte redelimitado e outros estudiosos e estudiosas foram convidados e convidadas a colaborar com este livro. Ademais, ao trazer o debate para o Brasil, faz-se necessário adaptá-lo ao contexto local. Raras publicações sobre cidades ou questões contemporâneas africanas têm circulado nas livrarias nacionais, a despeito da Lei nº 11.645/08, que institui o ensino da história e da cultura afro-brasileira e dos povos indígenas brasileiros. Alguns avanços significativos foram feitos nesse sentido, todavia, pouquíssimos nas áreas que se dedicam a estudar os territórios, as cidades e as arquiteturas. Desta feita, este livro tem por objetivo, de certa maneira, colaborar para preencher esta lacuna no país, com a certeza de sua urgência e com a intenção de continuar o tema em trabalhos e publicações futuras.

---

## África, o berço da modernidade: por uma visão pós-colonial da modernidade e do território

Odair Barros-Varela

---

### Uma breve contraimagem da modernidade

É mister um breve olhar sobre o que se convencionou chamar de modernidade e que constitui o substrato no qual o “Ocidente”<sup>1</sup> se ancora para uma autonarrativa triunfal e universalista. Diversos autores, principalmente a partir dos meados da década de oitenta do século passado, têm procurado desmistificar as origens da civilização e da modernidade ocidental, com o destaque para os três volumes da obra *Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Civilization* [*Atenas Negra: As Raízes Afro-Asiáticas da Civilização Clássica*] (1987/1991/2006), de autoria de Martin Gardiner Bernal.<sup>2</sup>

Outros autores têm seguido, de certa forma, as pisadas de Bernal, sendo que um deles é o filósofo e historiador Enrique Dussel com a sua obra *Política de La Liberación: Historia Mundial y Crítica* [*Política da Libertação: História Mundial e Crítica*] (2007), na qual, situado no campo da teoria pós-colonial, defende que o helenocentrismo é o pai do eurocentrismo e que, tendo em consideração que o chamado “milagre grego” pelos românticos alemães do século XVIII não existe, isso significa ter de começar “de novo” a história da filosofia política (DUSSEL, 2007, p. 25-26). É o que ele se propõe a fazer começando por tentar superar a periodização

organizada segundo os critérios europeus de filosofia política (aquela ideológica e eurocêntrica maneira de organizar o tempo da história humana em Idade Antiga, Medieval e Moderna, por exemplo). [...] [T]entaremos propor uma nova visão de uma história simplista, da história da política e da filosofia política, que na sua periodização e conteúdos vai contra à *visão dominante*

- 
- 1 No livro *Unthinking Eurocentrism: Multiculturalism and the Media* [Des-pensando o Eurocentrismo: Multiculturalismo e os Media], Ella Shohat e Robert Stam (1994) recusam a divisão entre o “Ocidente” e o resto do mundo, considerando que o “Ocidente” é uma construção fictícia baseada em mitos e fantasias e que, do ponto de vista geográfico, trata-se de um conceito relativo, pois aquilo que o “Ocidente” chama de “Oriente” ou “médio Oriente” é, do ponto de vista da China, a Ásia Ocidental. Já no “mundo árabe”, a palavra para nomear o Oeste diz respeito ao Norte da África (Magreb), a sua parte mais ocidental, em oposição a Mashreq, a parte mais oriental. Na língua árabe, “Oeste” e “Estrangeiro” dividem a mesma origem.
  - 2 Já muito antes de Bernal, em 1954, o historiador sul-americano George G. M. James já tinha publicado o livro *Stolen Legacy: Greek Philosophy is Stolen Egyptian Philosophy* [*Legado Roubado: A Filosofia Grega é Filosofia Egípcia Roubada*], em que defende que a filosofia grega é originária do antigo Egito. Sob outro prisma, com o enfoque na África e não na Grécia Antiga, o historiador senegalês Cheikh Anta Diop (1954, 1967), apesar de conceder que os gregos aprenderam muito com a antiga civilização egípcia, defende que a civilização grega não constitui apenas uma simples dimanação daquela.

claramente plasmada pelos românticos alemães nos finais de do século XVIII, especialmente por Hegel (ibidem, p. 12).

Para esse intento, ele considera ser fundamental a redefinição do início da modernidade. Vale a pena realçar que é a “pós-modernidade” – denominada como período histórico que procura superar, ou supera, a modernidade – que vai originar, nas academias ocidentais e nos seus satélites, não só um debate sobre a “condição pós-moderna” (LYOTARD, 1979) – ou sobre o fato de ela ser a “lógica cultural do capitalismo tardio” (JAMESON, 1991) –, mas também sobre a própria “visão” da modernidade. Apesar de muitos preferirem outras expressões que não a de “pós-moderno”, ou mudarem de preferência – tal como Zygmunt Bauman (2000), que passa a falar de “modernidade líquida”, ou como Gilles Lipovetsky (2004), que prefere o termo “hipomodernidade”, ou outros que falam de “modernidade incompleta” (HABBERMAS, 1981), ou de “modernidade tardia” ou “modernidades alternativas” (HALL, 1996, 2000) –, no essencial, não colocam a tônica na análise crítica da periodização hegemônica anglo-saxônica da modernidade.

Para além de Dussel, essa reenunção também é defendida por outros autores, como Boaventura de Sousa Santos (1994; 2000; 2006), que está situado no campo dos estudos pós-coloniais de língua portuguesa. Ele tem empreendido trabalhos de pesquisa com base nas teorias pós-coloniais, contestando a hegemonia anglo-saxônica e reavaliando as potencialidades teórico-analíticas da crítica pós-colonial no contexto dos países de língua oficial portuguesa.<sup>3</sup>

Santos (2006), no capítulo “Entre Próspero e Caliban: Colonialismo, Pós-colonialismo e Inter-identidade”, salienta que o pós-colonialismo, como corrente intelectual, é um fenómeno anglo-saxônico cujas teorizações adotam como referência o colonialismo britânico.<sup>4</sup> Assumindo as diferenças deste em relação ao colonialismo português, avança com a sua investigação sobre as conseqüentes diferenças no espaço de língua oficial portuguesa no âmbito do pós-colonialismo. É ponto assente que a relação colonial protagonizada por Portugal influenciou as configurações do poder político, social e cultural não só nas colônias, como no seio da própria sociedade portuguesa, e que existem rupturas e continuidades após o término desta relação (SANTOS, 2006, p. 212).

---

3 No campo da antropologia, é Miguel Vale de Almeida (2000) que inicialmente se destaca na análise das teorias pós-coloniais, embora as suas posições se distingam das de Santos. Enquanto este, numa abordagem da complexidade e numa perspectiva de colonialismo e de subalternidade, incide na questão da “descolonização epistêmica” e na possibilidade de o “outro” se emancipar politicamente, aquele, imbuído ainda de um olhar imperial a partir do lugar de superioridade de uma antiga potência colonial onde se situa, procura reavaliar, criticamente, as potencialidades do espaço “lusófono”.

4 Ver também um outro capítulo da obra de Santos já aqui citado, “Do Pós-Moderno ao Pós-Colonial: E para Além de Um e Outro”, em que, na crítica às concepções dominantes do pós-colonialismo – tanto a britânica como, de certa forma, a emergente latino-americana –, por exemplo, ele apela a uma “reprovincialização da Europa que atente às desigualdades no interior da Europa e ao modo como elas influenciaram os diferentes colonialismos [...]” e descolonizações europeias, que vai contra a essencialização da Europa protagonizada pelo repto de Dipesh Chakrabarty, inspirado em Hans-George Gadamer, da “provincialização” daquele continente (SANTOS, 2004, p. 29-31).

Contudo, é preciso alertar para a importância de, por um lado, dar conta da diversidade teórica que orienta a produção científica no âmbito dos estudos pós-coloniais, elucidando alguns dos termos fundamentais que são utilizados, e de, por outro, interpretar as condições históricas, políticas e sociais da produção destes conhecimentos. Como nos diz Robert Young, “as teorias também têm a sua história, e devem ser historicamente situadas se as suas políticas são para serem entendidas” (YOUNG, 2001, p. 11). Indo ainda mais longe, é preciso ter atenção que alguns estudos e/ou estudiosos dos pós-colonialismos no espaço de língua oficial portuguesa, mais do que expor e analisar as especificidades do colonialismo português, o que almejam, no âmbito, é a manutenção da centralidade do ex-colonizador nesses estudos, ou seja, que se continue, mal ou bem, a falar de Portugal, procurando a subsistência do que denominamos de *imperialismo da presença*,<sup>5</sup> de inspiração lusotropicalista.

Para nós, o que interessa destacar no trabalho de Santos é a concepção de modernidade que ele aponta, primeiramente, como sendo “um paradigma sócio-cultural que se constitui a partir do século XVI e se consolida entre finais do século XVIII e meados do século XIX”, para, num segundo momento, dizer que situa

historicamente a [sua] caracterização da modernidade enquanto projecto sociocultural no final do século XVIII e meados do século XIX europeu. Por conseguinte, fica de fora o que Dussel e Mignolo designam por primeira modernidade, a modernidade ibérica, donde precisamente parte o primeiro impulso colonial (SANTOS, 2004, p. 13-22).

Enrique Dussel, na obra anteriormente citada, e na sequência de trabalhos anteriores, considera que, para a redefinição da modernidade

[s]eria necessário introduzir a Espanha e Portugal (o “Sul da Europa” para Hegel, que não é, para ele, nem para os iluminados do “norte da Europa”, propriamente Europa e nem moderna), desde a invasão de América em 1492, na Modernidade. Com isso, Espanha ficaria redefinida como o primeiro Estado “moderno”, e a América Latina, desde a conquista, seria o primeiro território colonial da dita Modernidade. Seria moderna na medida em que é a “outra cara” bárbara que a Modernidade precisa para a sua definição. Se isso for feito, os filósofos espanhóis e portugueses (embora praticassem uma filosofia de cunho escolástico, o seu conteúdo é moderno) e os primeiros grandes pensadores latino-americanos do século XVI deveriam ser considerados como os iniciadores da filosofia da Modernidade. Antes de Descartes ou Spinoza (ambos escrevem em Amesterdão, província espanhola até 1610, e estudam com mestres espanhóis), deve considerar-se na história de filosofia

---

5 Diferentemente do colonialismo mental cuja persistência (colonialidade) visa ao predomínio da cosmovisão epistemológica do ex-colonizador, o imperialismo da presença (já não geográfica ou física devido ao término, pelo menos formal, do colonialismo político) escuda-se na defesa, por parte dos seus protagonistas, da emancipação cosmogônica do ex-colonizado. Este combate, e/ou ativismo social, permite a esses autores usufruírem os louros que a economia política desigual da agenda de produção de conhecimentos não permite que sejam divididos de igual forma com o antigo colonizado. Trata-se de uma agenda escondida, ou não assumida, dos estudos pós-coloniais que só pode ser entendida no contexto das lutas entre os grandes intelectuais ou as “estrelas” das constelações e/ou campos científicos situados no firmamento do cânone eurocêntrico da ciência moderna.

política moderna um Bartolomé de Las Casas, Ginés de Sepúlveda, Francisco Vitória ou um Francisco Suarez, filósofos políticos modernos, antes de Bodin, Hobbes ou Locque (DUSSEL, 2007, p. 12-13).

Dussel procede a uma ressignificação mais precisa do que entende por modernidade, dividindo esta em *modernidad temprana* [modernidade prematura] (do século XV a XVII: 1492-1630), e a *modernidad madura* [modernidade madura] (entre os séculos XVII e XIX: 1630-1789). Ele procede, de igual forma, a uma separação, no seio da *modernidade prematura*, entre a *primeira modernidade prematura: a cristandade hispano-americana* e a *outra modernidade prematura: a cristandade lusitana* (DUSSEL, 2007, p. 190-191). Incidindo brevemente na primeira subdivisão, Dussel afirma que o caráter distintivo da primeira modernidade prematura hispano-americana se constitui

a partir da afirmação eurocêntrica do ocidental e desde uma negação excludente de dois modos históricos de Exterioridade: a Alteridade do originário habitante americano, o índio (vindo do Extremo Oriente) e do escravo africano (desde a costa oriental do Atlântico). Esta Alteridade transita de uma completa Exterioridade, anterior à conquista ou ao processo de escravidão, até uma subsunção opressiva crescente na América que nega todo o reconhecimento e a dignidade do Outro, por meio de uma violência sanguinária inumana inédita, que está na própria origem do processo da Modernidade, como a cara oculta da Exterioridade do Sistema, desconhecida também pela filosofia moderna e contemporânea. A colonialidade ameríndia e a escravidão africana deixaram heranças permanentes até o presente e exigem uma profunda transformação teórica, ética, cultural e econômico-política, que só se levará a cabo numa etapa trans-moderna, futura, mediante a afirmação da Alteridade excluída durante séculos (ibidem, p. 186).

No que concerne à modernidade prematura lusitana, a sua emergência se deveu fundamentalmente à “escola” navegante do príncipe português D. Afonso Henriques (1393-1460), que vai superar

[o]s seus mestres árabes e renascentistas no descobrimento e domínio do Atlântico e se transformará na primeira potência oceânica europeia. Em geral, os historiadores da filosofia moderna (europeia-norte-americana) têm uma cegueira completa acerca da importância destes eventos, em aparência totalmente anedóticos, e por isso ignoram a importância de Portugal – e posteriormente Espanha – na constituição originária da modernidade. A universidade de Coimbra irá processar científica, filosófica e teoricamente todos estes conhecimentos (ibidem, p. 230).

Contudo, Portugal não provocou uma mudança na compreensão do mundo por ter percorrido o Atlântico Sul-Oriental, navegando à volta da África para alcançar o oceano Índico ou o mar Árábico, dado que, na prática, não passou de um domínio militar naval das rotas comerciais, nem sequer podendo incluir os principais produtos europeus no intercâmbio mercantil entre os continentes, ou seja, a Europa não podia vender à Índia ou à China nenhum produto relevante (BOXER, 1969). Dussel acrescenta ainda que

[d]e facto, quando os portugueses dominam militarmente estas rotas, só ‘assegurarão’ o trânsito, mas como um gendarme que, em melhor dos casos, cobra tributos de passagem. Pode-se assim compreender o porquê que Portugal não produzirá uma ruptura com o sistema antigo<sup>6</sup> que podia chamar-se o início da filosofia moderna ou o fenómeno da modernidade (idem, p. 192).

Vai ser apenas mediante a abertura e constituição de um sistema-mundo – estrutura onde tanto a China como o Hindustão não figuram como promotoras – que a Europa vai poder emergir e se libertar do cerco da cultura turco-muçulmana. Esse sistema, que se estenderá mediante a ação dominadora sobre os oceanos e por uma geopolítica combinada e compartilhada por ambos os países ibéricos desde o século XV ao XVI, é que vai permitir o domínio de territórios e culturas “periférico-coloniais”.<sup>7</sup> Dussel considera o século XVI o

da ‘ruptura’ com o antigo paradigma teórico-científico, filosófico e teológico, e da criação das condições que darão como resultado o [...] ‘sistema-mundo’, a origem do processo hoje denominado ‘globalização’ e, pelo meio, a filosofia moderna. Assim se passa, pela primeira vez, do estádio III ao estádio IV do sistema inter-regional, agora empiricamente mundial (ibidem, p. 230).

O mito do “milagre grego” de que nos fala Dussel, na senda de Bernal, assenta precisamente no fato de a história oficial da modernidade desse prodígio deixar de fora os sistemas regionais anteriores a 1492, como são, por exemplo, os protagonizados pelo Egito e pela China, que continuam sendo os dois modelos e fontes originais da ciência, da técnica, da ideologia e da organização política da modernidade. É o Egito que constitui a fonte do que será a Grécia, o Judaísmo, o Cristianismo e o Islã, e isso foi possível por ter institucionalizado o primeiro “Estado-nação” com uma excepcional sequência e estabilidade que permitem ter a maior duração na história da política mundial, desde aproximadamente o ano 3000 a. C., sem interrupções, até a atualidade, sendo que durante treze séculos, até 1798 d. C. (altura em que foi invadida pelas forças francesas de Napoleão I), nenhum outro povo perturbou o seu progresso (ibidem, p. 26-27).

Para além dos egípcios e semitas – que, entre os milênios III e II a. C., colonizaram todo o território que seria a futura Grécia –, os fenícios ocuparam o território grego durante a chamada “Idade do Bronze”, estando muito presentes em toda a história grega, o que se comprova pela grande inspiração que as futuras políticas e filosofia

---

6 Estrutura composta por sistemas regionais anteriores ao século XVI, como, por exemplo, os dominados por Egito e China.

7 Esta associação de Portugal e Espanha, em especial no que tange ao tráfico escravocrata, é fortemente criticada, por exemplo, por Bartolomé de Las Casas e Fernão Oliveira na obra *A Arte da Guerra do Mar*, publicada em 1555 na Universidade de Coimbra, e por Martín de Ledesma no seu livro *Secunda Quarta*, também publicado naquela universidade em 1560. Dentre eles, Dussel considera Las Casas como protagonista do “primeiro discurso crítico de toda a modernidade; discurso crítico ‘localizado’, territorializado na própria América, desde um ‘fora’ de Europa no seu início (em sua ‘exterioridade’) até a sua morte, cinquenta e dois anos depois” (DUSSEL, 2007, p. 197). Por outro lado, uma figura que é geralmente retratada na historiografia portuguesa como um defensor dos escravizados, o padre Antônio Vieira, na verdade, principalmente no Brasil, “justifica amplamente a escravatura apesar de criticar os seus excessos, dentro de uma visão apolítica, em que Portugal seria o grande Império mundial. Chega a argumentar no sentido de que os bantús na África estavam no ‘inferno’ do paganismo; na escravidão brasileira chegavam ao ‘purgatório’ cristão, para ganharem o ‘céu’ depois da morte” (idem, p. 235-236).

gregas, mais concretamente as da cidade-estado Atenas, vão ter nas cidades-porto fenícias como Biblos, Cartago ou Tiro. Filósofos gregos pioneiros, como Tales, Anaximandro, Heráclito, Isócrates ou Pitágoras foram beber às fontes egípcias e fenícias, tendo o último (que viveu entre 582 e 500 a. C.), por exemplo, estudado no Egito e adotado elementos da matemática e da religião egípcias, acontecimentos confirmados por Isócrates, que diz que “na sua visita a Egipto [Pitágoras] realizou estudos da religião do povo, e foi o primeiro a trazer a sua filosofia [dos egípcios] para os gregos” (apud DUSSEL, 2007, p. 58).

Essa recontextualização histórica do “milagre grego” ateniense permite, assim, a Dussel afirmar que

a filosofia [...] não nasceu na Grécia continental, mas sim no Egipto e nas cidades fenícias “e, por isso, entre os gregos esta actividade se iniciou na Hélade [Grécia] marítima, de cidades portuárias comerciais, em antiga convivência com as costas do delta do Nilo e das cidades do Este do Mediterrâneo (estas últimas tão antigas ou mais que a própria civilização egípcia) (idem, p. 58).<sup>8</sup>

Assevera-se, então, a ideia de que a modernidade não é um projeto da Europa, embora esta o adote como tal, e que uma das suas componentes, a modernidade europeia – nomeadamente a sua política moderna –, não nasceu de um dia para outro.<sup>9</sup> Mesmo com a realização do “projeto português” de chegar à Ásia pelo Atlântico Sul Oriental – que permite à Europa latino-germânica reconectar-se periféricamente com todo o “sistema antigo” –, isso não leva ao surgimento do que cultural e hegemonicamente se denomina de modernidade e, com ela, a filosofia política moderna.

Até então, França, Inglaterra ou Alemanha – as protagonistas da modernidade madura – continuavam ainda mergulhadas na sombra medieval, fechadas num continente que se abria ao exterior apenas pelo Sul graças ao comércio marítimo protagonizado por Veneza ou Gênova. Não obstante durante a *modernidade prematura lusitana* ter-se chegado ao Hindustão e à China – o centro cultural, demográfico e produtivo da época – seguindo as rotas navegantes europeias através do Sul e Este, isto não mudou muito a visão “cósmico-astronômica” vigente, pois a Europa não tinha feito outra coisa do que voltar a se reconectar com o “mesmo” (idem, p. 190).

Em suma, a tese subjacente à citada obra de Dussel é a de que o fato de o “despertar’ moderno da Europa se produzir a partir do oeste europeu até o este, e a partir do sul mais desenvolvido – e em contacto com o mundo muçulmano, até o norte (mais isolado e provinciano)”, entra em contradição com o que a história clássica eurocêntrica da Filosofia nos ensina. É apenas com o contributo da Filosofia espanhola e portuguesa, particularmente a produzida pelas universidades de Salamanca e Coimbra,

---

8 Podemos ver, então, como a ideia de “Europa” está muitíssimo longe de emergir. Apenas com a decadência do Império Romano do Ocidente é que se começa lentamente a falar de “Europa”. Na Grécia clássica, “Europa” se refere às culturas bárbaras ao norte da Macedônia, não se definindo de nenhuma maneira como “europeia” (BERNAL, 1987).

9 É preciso ter em atenção, a partir da análise do caso africano, que as críticas e lutas contra a modernidade colonial europeia foram e são parte da modernidade, num complexo sistema de interações (BARROS-VARELA, 2011).

que o início da história da Filosofia da Europa do Norte vai dar origem ao “começo de toda a Filosofia moderna enquanto tal” (ibidem, p. 191).

No século XVII, no final de uma larga implantação, quando a modernidade chega até o Norte e Oeste da Europa – onde se faz presente na Liga Hanseática do Báltico ou na Koenigsberg de Kant –, tinha terminado o caminho lento de sua ‘prematura’ constituição e eclodirá a ‘modernidade madura’. Aliás, o tradicionalmente considerado pai da Filosofia moderna europeia, Descartes, foi estudante dos jesuítas espanhóis em *La Flèche*, no Sul da França, e publicou *Le Discours de la Méthode*, em 1637, em Amsterdã, uma província espanhola que se tornou independente apenas vinte e sete anos antes (idem ibidem: 190-1). Em remate, é preciso superar o helenocentrismo<sup>10</sup> e eurocentrismo que subjazem, em geral, às histórias da Filosofia Política que ignoram que foi preciso quase quinze séculos de germinação para que se instituísse o que comumente se apelida de “modernidade”.

Contudo, tal como todas as produções de conhecimentos, a teorização de Dussel também provoca desconhecimentos, demonstrando um déficit de interação com os autores do Mediterrâneo e do mundo não ocidental. A equiparação entre o colonialismo lusitano e hispânico tendo como território geográfico a América encerra uma grande cegueira em relação ao início da colonização portuguesa e espanhola na África e na Ásia e, por conseguinte, dos alvares da modernidade enquanto mudança de pensamento político e filosófico.<sup>11</sup>

---

10 Inclusive autores tidos no “Ocidente” como sendo críticos da filosofia e da política moderna, como Hannah Arendt ou Leo Strauss, entre vários outros, acabam por ser engolidos pelo espectro do helenocentrismo, pois a primeira “[...] inscrevendo-se pessoalmente numa tradição semita, contudo, é tão helenocêntrica como o bom racista alemão Heidegger – suas investigações sempre partem de Atenas e do mundo cristão desde Santo Agostinho passando por Duns Scoto”, e o segundo, “[...] embora incorpore o pensamento ‘medieval’ judeu e árabe – o que já é excepcional –, não consegue, apesar disso, detectar o peculiar da tradição semita, porque no final esotericamente a filosofia grega se impõe (como se impôs a [Abu Nasr] al-Farabi ou em menor medida a [Moisés] Maimónides)” (DUSSEL, 2007, p. 553).

11 Em Barros-Varela (2013), ao incidirmos sobre a problemática do Estado em Cabo Verde, discernimos como a ocupação deste arquipélago africano por parte de Portugal, a partir de 1460, e a institucionalização de uma “moderna” máquina de colonização que irá ser exportada para as Américas, vai, utilizando um próprio termo *dusseliano*, “des-truir” a data de 1492 como o início da modernidade prematura proposta por Enrique Dussel, e que coincide com a chegada de Colombo às Américas, e realocar o seu arranque na “África”, lugar de onde, como já vimos, parte a fermentação de quinze séculos antes da explosão da modernidade. Nesse caso, tentamos proceder, e postular, a uma re-contraimagem da Modernidade.

## O território na legalidade moderna: o desafio da interlegalidade e da interculturalidade

À semelhança da modernidade, a “história” da legalidade moderna, ou “direito moderno”, necessita ser profundamente recontextualizada. Não sendo este o espaço adequado para a realização de um trabalho de tal magnitude, vai-se somente pincelar alguns dos principais pontos de discussão sobre o tema, de forma a se perceber o *locus* de enunciação em que se situa o território na África.

A teoria eurocêntrica dominante geralmente localiza a emergência do direito moderno juntamente à irrupção do Estado moderno europeu nos séculos XVII e XVIII – estando na base da estatocêntrica equivalência entre direito e direito estatal –, ignorando tanto a modernidade *prematura* ibérica que irrompe nos séculos XV e XVI, como também o papel, por exemplo, tanto do Império Romano como dos sistemas regionais anteriores na conformação do que se apelida atualmente de “direito moderno”.

O chamado direito romano do *Corpus Iuris Civilis* (direito romano *justiniano*), mandado elaborar no século VI pelo imperador romano do Oriente, Justiniano, foi redescoberto na Itália do século X. Perante a riqueza e diversidade do direito *justiniano*, a recepção desta ordem jurídica desconhecida no Ocidente ocorreu mediante os auspícios da chamada “Escola dos Glosadores”, que se desenvolveu entre os finais do século XI até meados do século XIII e que era constituída por um grupo de juristas assim designados por utilizarem essencialmente a Glosa nas suas investigações do *Corpus Iuris Civilis*.<sup>12</sup>

Apesar da “divinização” e “santificação” a que os Glosadores votavam o direito romano *justiniano*, a manutenção da “combinação complexa de autoridade, racionalidade e ética” (SANTOS, 2000, p. 115) que aquela detinha, na nova configuração do direito romano, suscitou uma grande polémica na Europa do século XII, demonstrando, segundo Santos, o “potencial emancipatório do direito romano” (idem, p. 115). Contudo, para este autor, a “Escola dos Pandectistas” alterou e reduziu o direito romano a um “formalismo técnico-racional, supostamente neutro em relação à ética e apenas preocupado com a perfeição técnica, a coerência lógica, a abrangência e previsibilidade totais”, ou seja, transformaram-no “numa estrutura formal e hierarquizada de regras jurídicas, que obedecia a um rígido sistema lógico” (ibidem, p. 115).<sup>13</sup>

---

12 O estudo e o entendimento do direito romano *justiniano* visavam à sua posterior aplicação pelo Sacro Império Romano-Germânico (União de territórios da Europa Central durante as chamadas Idade Média, Moderna e início da Contemporânea sob a liderança do Sacro Imperador Romano), procurando, tal como fez o imperador Justiniano, recuperar a grandeza e a tradição do Antigo Império Romano (cf. KUNKEL, 1966).

13 Esta escola, que emerge no contexto do positivismo que marca a Europa do século XIX, também se dedicava ao estudo do *Corpus Iuris Civilis*, particularmente a sua segunda parte, as Pandectas, onde estavam as normas de direito civil e as respostas dos Jurisconsultos às pendências que lhes haviam sido colocadas. Com os pandectistas, o direito romano perde o seu fundamento ético em detrimento do positivismo e, com isso, “a ciência jurídica se transformou em matemática” (IHERING apud SANTOS, 2000, p. 115).

O que geralmente se ignora é que o direito romano *justiniano*, que está na base dos códigos legais modernos que se consolidam no Ocidente, tem como fonte principal não o mundo grego, mas sim o faraônico ou egípcio, o babilônico ou mesopotâmico e a civilização chinesa. Vai ser com o nascimento sucessivo das “escrituras” ideográficas, silábicas e fonéticas no 3º milênio a. C. que vão se produzir os primeiros “códigos legais”, ou seja, as primeiras coleções de “regras intersubjetivas” consensuais das comunidades urbanas, cujas relações políticas atingem, assim, um “altíssimo grau institucional de racionalização” (DUSSEL, 2007, p. 22).

No sistema regional “egípcio” (3000 a. C.), destacamos o *mito de Osíris* não só pela sua relevância política, mas também pela jurídico-legal. Este mito, que é retratado em muitos textos egípcios, dos quais se destacam os *Textos das Pirâmides*, os *Textos dos Sarcófagos* e o famoso *Livro dos Mortos*, narra o “juízo final” do morto na grande sala de *Ma’at* [verdade], perante todos os deuses e a humanidade (PEINADO, 1989, p. 209-212). Apesar de não se tratar do julgamento de uma alma, característico de uma antropologia dualista,<sup>14</sup> e sim de todo o ser humano, “com seu *rá*<sup>15</sup> (o nome e determinação individual)”, este mito vai iniciar uma tradição ético-política que vai influenciar decisivamente as culturas cristãs, muçulmanas e ocidental moderna, tornando-se próprio delas:

Trata-se da invenção da consciência singular ética-política intersubjectiva que, como um juiz internalizado sempre presente, observa no segredo mais íntimo de toda a acção, embora realizada na esfera privada (por isso o Deus Osíris se representa por um “olho” nos textos hieroglíficos egípcios), sempre situa virtualmente o actor no horizonte “público” do “juízo final” perante toda a humanidade. Sem a necessidade de uma polícia secreta, o sistema político egípcio se fez presente, se introduziu na consciência privada (agora definitivamente intersubjectiva) exigindo o cumprimento das normas tradicionais, das leis do reino, da obediência das elites do sistema tributário faraônico. Cada membro do sistema temia o deus omnipresente e se imaginava a todo momento estar sendo julgado na imensa “sala de *Ma’at*” (DUSSEL, 2007, p. 27).<sup>16</sup>

---

14 Referência à antropologia platônica que considera a alma como sendo a essência do homem, lhe confere a imortalidade e atribui a sua origem ao mundo das Ideias. Por se beneficiar dos predicados do inteligível, a sua existência no mundo sensível (físico) deve ser voltada para libertação de todas as solicitações materiais e lúbricas mediante a utilização da razão e da prática da probidade, visando a atingir o saber da Verdade, num processo de ascese que lhe permita regressar ao mundo da Totalidade a que verdadeiramente pertence. Por outro lado, esta antropologia olha para o corpo somente como uma prisão que limita todas as potencialidades da alma (PLATÃO, 1987).

15 Alusão a *Rá*, considerado o deus do sol e a principal divindade na mitologia egípcia. É também denominado como o criador dos deuses (ordem divina) e da ordem terrena (material e humana) (ARRUDA, 1996).

16 Contra o “dualismo definitivo” de Kant, que defende que um ser humano é um corpo e uma alma, Dussel, na sua *Ética de la Liberación*, demonstra que não se tem um corpo mas que é-se corporal. Logo, a liberdade não constitui uma “condição” do corpo nem da vida, mas sim uma “função” mental do cérebro, do corpo humano vivente. Ou seja, a vida, a corporalidade vivente humana, é a “condição” absoluta da liberdade (DUSSEL, 2002).

No que concerne aos sistemas legais da chamada antiga Mesopotâmia, entre 2404 a 2375 a. C., Enmetena, o *énsi* [governador] de Lagash, decretou a mais antiga reforma legal de que se tem conhecimento. Posteriormente, Urukagina (também conhecido por Uruinimgina), que vai governar Lagash até por volta de 2400 a. C., vai implantar reformas legais que irão dar corpo ao chamado *Código de Urukagina* (2350 a. C.). Outro famoso Código vai ser o de *Ur-Nammu* (2050 a. C.), fundador da terceira dinastia suméria de *Ur* (2112-2095 a. C.). Contudo, vai ser no *Código de Shulgi* (2094-2047 a. C.), implantado no reinado do seu filho e sucessor Shulgi, na sua lei 9, onde “a formulação crítica do Direito chega à sua expressão clássica”:

Não entregar o órfão ao rico, não entregar a viúva ao homem poderoso, não entregar o homem de um peso ao homem de mil pesos, não entregar o homem de um cordeiro ao homem de um boi [...] Não impor trabalhos, fazer desaparecer o ódio, a violência e o clamor pela justiça. Estabeleci a justiça no país (PEINADO, 1994, p. 59 apud DUSSEL, 2007, p. 23).

No *Código de Hammurabi* (1792-1750 a. C.) – precedido pelo *Código de Lipit-Ish-tar* (1880 a. C.), que recebe o nome do quinto rei da primeira dinastia babilônica de *Isin* –, encontra-se também o mesmo tipo de discurso:

Que o oprimido que está afectado por um processo venha diante da minha estátua de Rei da Justiça e que se faça ler a minha lápide escrita e que escute assim as minhas preciosas palavras [...] Assegurou [Hammurabi] para sempre a felicidade das gentes e feito reinar a justiça no país (PEINADO, 1994, p. 74 apud DUSSEL, 2007, p. 23).

Numa leitura crítica da posição do pós-estruturalista Jacques Derrida acerca da “escritura”, Enrique Dussel, apesar de aceitar a ideia de que o “estar escrito” modifica a subjetividade, procura mostrar a importância positiva, construtiva e intersubjetiva da “escritura” presente nos referidos Códigos. O autor argumenta que Derrida não consegue descobrir o sentido universalista de validade que o texto “escrito”

tem para as vítimas concretas e reais de todo sistema político, económico ou cultural. As vítimas, excluídas do conhecimento de seus direitos pelos grupos dominantes, não podem defender-se. O texto escrito universaliza a validade das regras sociais e políticas, cria um espaço ‘público’, ou seja, inicia o largo caminho da validade intersubjetiva que se desenvolverá como “legitimidade” de qualquer sistema político (ibidem, p. 22-23).

O teólogo, filólogo e semitista italiano Giovanni Semerano procura “mostrar a ligação entre o Direito semita-mesopotâmico e o pensamento greco-romano” (SEMERANO, 2001, p. 25-26). Para além de que a expressão grega *díke* (justiça) tem etimologia caldea e procede do acádio *duku*, o considerado primeiro legislador de Esparta – o lendário Licurgo –,

seria a deformação de uma referência à “luz do Sol” (l'eukós), tal como o outro mítico legislador grego (Zá-leukos: Celeucos). Luk-ourgos seria algo

assim como “a tábua iluminada da lei”, do acadio le’hu, de onde procede *lex*, *legis*. O ourgos ou érgon (trabalho e obra, em grego) procede do acádio urhu, arameo orha, hebreu orho, que significa a “obra” do legislador. *Dracón* seria a deformação do babilónico *daraggu* (vulgo, direito). O mesmo acontece com *Solón* (DUSSEL, 2007, p. 26).

Para além de salientar as influências modernas dos códigos legais de origem egípcia ou mesopotâmica no direito moderno ocidental, é fundamental destacar a forma como este direito se torna hegemônico mediante a emergência da modernidade colonial ou da colonização europeia, servindo aos interesses do capitalismo mercantil e comercial.<sup>17</sup> A cumplicidade entre a exploração capitalista colonial e o direito procurou ser mascarada tanto pelos pandectistas como também por teóricos iluministas do século XVIII e XX, como Locke, Kant, Hegel ou Hobbes que, tal como aqueles, contribuíram para retirar o fundamento *intersubjetivo* e *ético* do direito em detrimento de uma objetividade baseada no conceito de “posse”, ou propriedade privada individual – por exemplo, de um determinado território.

Nas palavras de Dussel:

[a] objectividade do direito na sua essência, “direito de propriedade”, necessita de alguém – do sujeito finito, particular e europeu, o que é bom ou mau na medida em que nega a sua particularidade isolada e abstracta – para afirmar o contrato celebrado. A “moralidade” do acto é a afirmação da subjectividade ética moderna. E quando a objectividade do direito europeu é vivida não já como obrigação ou dever, mas como “segunda natureza”, como hábito e pelo ethos, passamos à conciliação da objectividade abstracta do direito com a subjectividade moral da obrigação, superada nos costumes do ethos burguês propriamente dito, no ethos possuidor, conquistador, dominador e imperial (idem, p. 383).

Um dos poucos teóricos iluministas que não seguem esse caminho é Rousseau, um dos primeiros críticos internos da modernidade ocidental, ao conceber o direito como “um eficaz instrumento ‘positivo’ de ordenação e transformação social” e, simultaneamente, como “um princípio ético incondicional” na esteira dos glosadores (SANTOS, 2000, p. 122). Esta concepção plural das dimensões do Direito

corresponde a uma pluralidade de dimensões do Estado. Por um lado, o Estado é todo-poderoso, porque é potenciado por um princípio absoluto de legitimidade: a vontade geral; mas, por outro lado, o Estado é indistinguível dos cidadãos, na medida em que eles têm o direito inalienável de decretar as leis pelas quais são regulados. Assim, temos de concluir que a teoria política de Rousseau conduz, em última instância, à abolição ou ao desaparecimento do Estado (ibidem, p. 122).

---

<sup>17</sup> Uma análise das consequências da globalização hegemônica do direito moderno ocidental – mais concretamente do direito estatal –, no panorama do pluralismo jurídico na África, particularmente em Cabo Verde, é feita em Barros-Varela (2011).

Ao contrário de Rousseau, Kant tem uma postura positivista e conservadora tanto em relação ao direito como ao Estado, defendendo o estrito respeito pela ordem legal dominante como forma de impedir a ocorrência de transformações radicais no direito. No entanto, para além de se tratar de um conservadorismo contraditório, essa defesa carece de grande fundamento, pois o único critério de legitimidade que conta para ele é “a lei vigente, *enquanto vigente*” (DUSSEL, 2007, p. 519-520). Por exemplo, afirma que, por um lado, “[a] ilegitimidade da rebelião se manifesta claramente, já que a máxima em que se funda não pode *ser pública* sem destruir ao mesmo tempo o propósito do mesmo” (idem, p. 519-520), ou seja, a destituição de um governante por uma rebelião torna esta injusta. Por outro lado, de forma paradoxal diz que posteriormente o cidadão “estará, por sua vez, proibido de sublevar-se para restabelecer o regime antigo” (ibidem, p. 519-520).

Pode-se ver, então, que o conceito de “posse”, ou propriedade privada individual, vai alimentar a concepção do território como espaço produzido para a exploração colonial e imperial europeia – o que demonstra nitidamente como a “legalidade” imposta pelo direito moderno hegemônico vai retirar o fundamento ético e intersubjetivo do Direito. No caso do continente africano, apesar de esse processo ter as suas raízes na primeira modernidade ibérica, a sua consolidação se situa a partir da Conferência de Berlim, em 1884-1885, mediante a instauração do *princípio da ocupação efetiva* que surge, bem a propósito, como o arauto da referida concepção. No panorama após a independência na África, principalmente a partir da década de 60 do século XX, a maioria dos Estados, para além de adotar o conceito de Estado-nação ocidental – que está na base das tentativas sanguinárias de homogeneização cultural (MAMDANI, 1999; BARROS-VARELA, 2011), ou nas atuais versões reacionárias de multiculturalismo na Europa (SANTOS, 2006) –, vai também incorporar o dito conceito, configurando-se no que Anibal Quijano apelidou de colonialidade do poder (QUIJANO, 1992).

Um dos grandes desafios dos tempos atuais passa, do nosso ponto de vista, por combater essa concepção dominante de território mediante um movimento de *descolonialidade* (BARROS-VARELA, 2011), no qual o território surge (ou ressurge) como espaço produzido e criado de forma endógena (autônoma) (HAESBAERT, 2005; CLAVAL, 1990). Nesta última concepção, defende-se a existência de uma pluralidade de ordens jurídicas<sup>18</sup> que vão dar substrato a essas concepções alternativas de território e que resgatam o fundamento *intersubjetivo e ético* do Direito. Pugna-se, no fundo, por uma aproximação recíproca e emancipadora entre a legalidade contra-hegemônica (*interlegalidade*) e a interculturalidade<sup>19</sup>.

---

18 Seguimos aqui a teorização de Boaventura de Sousa Santos sobre o pluralismo jurídico, na qual este surge como a “[...] sobreposição, articulação e interpenetração de vários espaços jurídicos misturados, tanto nas nossas atitudes, como nos nossos comportamentos, quer em momentos de crise ou de transformação qualitativa nas trajetórias pessoais e sociais, quer na rotina morna do cotidiano sem história” (SANTOS, 2000, p. 205). Sobre a problemática da teorização do pluralismo jurídico cf., entre outros, Eugen Ehrlich (1979), Sally Falk Moore (1978), Herman Max Gluckman (1973), M. Barry Hooker (1975), Sally Engle Merry (1988), P. H. Gulliver (1997), John Griffiths (1986).

19 A nosso ver, duas perspectivas teóricas – o “perspectivismo hermenêutico” de Fidel Tubino Arias-

É possível apontar como exemplo os territórios (terras) que têm pertencido às comunidades locais em partes do continente africano durante séculos (antes do surgimento dos atuais Estados), onde os direitos adquiridos de gestão coletiva (históricos e consuetudinários) têm um caráter *intersubjetivo e ético*. Contudo, a soberania alimentar, a produção de alimentos em pequena escala (a agricultura camponesa), permitida por essa concepção integrada e emancipatória de território, tem sido grandemente ameaçada pelos Estados de origem e seus parceiros externos, como as grandes empresas multinacionais, com o beneplácito de organizações internacionais como o Banco Mundial, o Fundo Internacional de Desenvolvimento Agrícola (FIDA), a Organização das Nações Unidas para a Alimentação e Agricultura (FAO) e a Conferência da ONU sobre Comércio e Desenvolvimento, que seguem o modelo econômico ambientalmente destrutivo do capitalismo neoliberal.

A resistência e o combate ao domínio da agricultura industrial e aos seus efeitos negativos nas comunidades locais, como a expulsão das próprias terras coletivas, constituem uma das razões para as diversas lutas protagonizadas por movimentos sociais e comunidades locais tanto na África como em outras latitudes do Sul Global, como são os emblemáticos exemplos do movimento zapatista no México, do Movimento dos Sem Terra no Brasil e das comunidades negras no Pacífico colombiano (ESCOBAR; PARDO, 2005).

## África: o berço da modernidade

A necessidade de recontextualizar a modernidade leva diversos autores (QUIJANO, 1992; MIGNOLO, 2003; SANTOS, 2006), que se situam no espaço de luta pela descolonialidade, a proporem novas formulações conceituais para dar conta desse desiderato. Por exemplo, Enrique Dussel (2000, 2007) propõe o conceito de “transmodernidade”: esta coloca a possibilidade de existência de uma diversidade de modernidades, ou manifestações modernas subalternas por parte dos excluídos da modernidade eurocêntrica, que, ao serem elevados ao prestigioso ou positivo estatuto de “moderno”, deixam de ser inferiores ou subalternizados.

O conceito de transmodernidade de Dussel subsume, de certa forma, a noção de “modernidades alternativas” (HALL, 1996, 2000; BHABHA, 2007; CHABAL, 2006). Olhando para estas como processos que têm origem na época colonial e se “prolongam” no panorama após independência, John Comaroff nos diz o seguinte:

É esta última coisa, a produção de modernidades alternativas, que provavelmente será o legado final do Estado colonial em África, tendo em conta a maneira em que se condensou uma ordem específica de governamentalidade,

---

-Schoreiber (2001) e a “hermenêutica diatópica” de Boaventura de Sousa Santos (2006) – estão entre as que melhor nos possibilita vislumbrar as ferramentas epistemológicas que permitem a referida aproximação (BARROS-VARELA, 2011).

legalidade, materialidade e civilidade. Talvez também seja o seu mais terrível. As duas imagens da nacionalidade e da ordem política – uma baseada em direitos universais, cidadania livre e liberdade individual, a outra sobre o direito colectivo, a soberania étnica e afinidade cultural ‘primordial’ – são, mais do que nunca, utilizadas uns contra os outros em lutas para as determinações do presente e futuro de muitas ex-colónias. [...] Quase em lugar nenhum ainda se produziram híbridos facilmente coabitáveis, novas ordens políticas que abordam o problema da capacitação pós-colonial. Esta herança do Estado colonial, da sua imperiosa missão civilizadora, é o ‘fardo do homem negro’ sobre o qual escreve Basil Davidson (1992). É também o desafio que aguarda a África quando uma nova época, a época do capitalismo global, amanhece. E espalha novas sombras sobre velhos horizontes (COMAROFF, 2002, p. 131).

Já outros autores africanistas, como Peter Geschiere ou Frederick Cooper, mostram a sua desconfiança em relação à referida noção. Cooper (2005) considera-a problemática devido ao pouco poder explicativo que habita no seu pluralismo, na medida em que se qualquer inovação produz uma modernidade alternativa, então o termo tem pouco valor analítico e sugere uma curiosa e problemática distribuição dos atributos que a constituem por povos muito separados no tempo e no espaço. Já para Geschiere (1997), o conceito é perigoso, pois pode levar a uma hierarquização de modernidades, na qual a alternativa “modernidade africana” seguramente não será a dominante e sim uma “modernidade periférica”.

Contudo, nem todos sentem esse perigo. O autor moçambicano Elísio Macamo, por exemplo, defende que é mais apropriado pensar em termos de “múltiplas modernidades” do que numa única, hegemônica e ocidental, olhando-a “como um fenómeno imanente que pode ser, e de fato é, moldado de forma diferente em contextos específicos. De certa forma, então, o que é fundamental sobre a modernidade não é o que parece, ou deve parecer, mas sim como é diferentemente experienciada e as implicações disso para a teoria social” (MACAMO, 2005, p. 5).

Apesar de percebermos as preocupações “africanistas” nos argumentos dos primeiros, aproximamo-nos mais do argumento de Macamo, pois consideramos que o risco de uma concepção “neutra” de modernidade é incomparavelmente maior. À semelhança de outros conceitos, tais como democracia ou governação, é justamente a exportação de uma concepção neutral de modernidade, por parte da globalização neoliberal ou hegemônica, que tem permitido a reificação da arrogância “ocidental” como sendo o centro da modernidade, ou seja, permite que o Ocidente exporte a sua visão da modernidade. O grande desafio, neste contexto, das modernidades “subalternas” ou “periféricas” é, portanto, combater e superar essa visão hegemônica ocidental da modernidade.

Todavia, isso é apenas uma parte da história. Admitir a existência de “múltiplas modernidades” sugeria, à partida, o aceitar da necessidade da recontextualização histórica das origens da modernidade que, como já vimos, também podem ser “múltiplas”. O argumento de que esta discussão é inútil e infundável tem impedido o reconhecimento da contribuição daquilo que, a partir da colonização europeia passou a se chamar “África”, deu para a constituição da modernidade prematura e, por conseguinte, da modernidade madura; ou, de forma *dusseliana*, esconde a influência da 3ª fase dos “sistemas regionais”, em que se inclui o mundo egípcio, fenício, no advento da modernidade.

Basicamente, a discussão sobre a modernidade na África tem incidido na influência do colonialismo europeu na difusão desse conceito no continente, em que, por um lado, se realça a “resistência” africana e, por outro, se elege a apropriação seletiva da modernidade (COMAROFF; COMAROFF, 1993;<sup>20</sup> BAYART, 2000). Macamo considera que apesar de o argumento da existência de um momento ambivalente na experiência africana da modernidade e do colonialismo não ser algo muito inovador, ele acaba por sugerir

um ângulo analiticamente útil a partir do qual se aborda o continente a partir da perspectiva científico social. Na verdade, essa ambivalência pode ser entendida como um quadro no qual os africanos negociam o seu caminho para um mundo de sua própria criação. Em outras palavras, os africanos produzem sua própria realidade social em diálogo com a modernidade, ao passarem do colonialismo para um mundo definido por si e pelo que fazem no seu cotidiano (MACAMO, 2005, p. 3).

Já anteriormente, Macamo (1999) tinha argumentado que a “África é uma construção moderna”. Na senda dos erroneamente apelidados “nativistas” – como Glissant (1989), Mamdani (1999), Diagne (2001), Majefe (2000) ou, mais recentemente, Murunga (2004) –, que demonstram que foi no processo de confrontação com a escravatura e o colonialismo que a identidade africana foi forjada –, o retorno dos escravizados e escravizadas dos Estados Unidos da América e, mais tarde, os ativistas pan-africanistas, nacionalistas e filósofos que lutaram com sua própria condição existencial constituem a base dessa ilustração –, este autor também se posiciona contra a forma como alguns “novos africanistas” como Appiah (1997) e Mudimbe (1988) criticam a influência europeia na África, não obstante terem mostrado “a presença dominadora da Europa nas condições de possibilidade tanto da realidade africana como da crítica da presença europeia” (ibidem, p. 6).

Macamo considera que os resultados dessa crítica acabam por ser destrutivos, pois retiram qualquer “ação” [agency]<sup>21</sup> aos africanos em todo o processo. Destacando como exemplo a obra-prima de V.Y. Mudimbe, *A Invenção de África* (1988), o autor diz o seguinte:

Mudimbe argumentou que o poder europeu de representação levou à construção de uma noção de África que não corresponde necessariamente à realidade no terreno. De facto, o que as pessoas acabaram por fazer e pensar

---

20 Apesar do grande contributo de John Comaroff e Jean Comaroff em torno da discussão sobre a modernidade na África, os seus recentes trabalhos mostram ainda a não superação da versão dominante e ocidental da “modernidade” ao olhá-la somente como “um termo cultural europeu com uma valência ideológica específica e uma história muito particular” (COMAROFF, 2002, p. 130). Ao negar o seu caráter analítico, sob o argumento do perigo de se cair no eurocentrismo, não se dá conta que, simultaneamente, contribui para a cegueira em torno das raízes desta teleológica e hegeliana “história particular”, ou seja, deixa de fora, como já defendemos, o necessário re-rastreamento das fontes históricas do que mais tarde a Europa convencionou chamar de “sua” modernidade, apesar de esta não passar de uma versão dominante colonial e ocidental (DUSSEL, 2007; MIGNOLO, 2003; SANTOS, 2006).

21 No original.

na verdade perverteu aquela realidade dado que a realidade social africana transformou-se em função da busca europeia pelo poder. Compreendi que Mudimbe estava sugerindo que a nossa ideia de África era falsa porque era uma representação europeia e, mais importante ainda, a afirmar que, dada a natureza das relações de poder, pode ser difícil recuperar os discursos genuinamente africanos sobre a África (idem, p. 6-7).

Na sua leitura, para além de Mudimbe negar aos africanos qualquer papel original na constituição da sua realidade social, o mais significativo é que promove uma visão essencialista desta última. Defendendo a maior utilidade da assunção da ideia, dita “nativista”, de que “África” é o resultado real da ação, ou agência, tanto dos “africanos” como dos “não africanos”, durante o período colonial, Macamo vai afirmar de forma explícita que:

O colonialismo foi a forma histórica pela qual a modernidade se tornou um verdadeiro projecto social no continente africano. O colonialismo, no entanto, baseou-se na negação da modernidade, mesmo para os africanos. Desde o início do colonialismo, a experiência social africana foi estruturada pela ambivalência da promessa e negação, que é tão constitutivo do colonialismo e, de facto, à medida que avançamos no que alguns chamam de era global, da globalização. A minha tese é que para a teoria social ser relevante para a África deve ser capaz de oferecer conceitos que possam descrever e analisar essa ambivalência de forma adequada (ibidem, p. 6-7).

Apesar de, como se pode depreender, subscrevermos a crítica de Macamo, por outro lado, consideramos a sua proposta manifestamente insuficiente pelo seguinte: ao não incluir a re-contextualização histórica da modernidade, acaba por sufragar de forma acrítica a ideia ocidental de que a modernidade chega à “África” apenas com o colonialismo europeu, atirando para fora o contributo, ou raízes, “afro-asiático”. Desta forma, apesar de defender a existência de modernidades múltiplas, esta alegação perde o seu alcance crítico e emancipatório ao atrelar a modernidade africana à ocidental ou por esta surgir somente como tributária e subordinada à modernidade colonial.

Na sequência do que temos defendido, é preciso ver que o carácter distintivo da modernidade ocidental “exportada” para o mundo colonial, do qual é constitutivo, reside nas suas fases prematura e madura, liderada pelo Sul (ibérico) e que depois chega ao Norte da Europa. Por outras palavras, o que distingue esse “tipo” de modernidade é o colonialismo europeu e a forma como este vai radicalizar a exterioridade em relação ao africano, eliminando a sua alteridade, visando concebê-lo apenas como produto de exploração. Portanto, a nova concepção da escravatura que emerge, como foi dito, com a primeira modernidade prematura hispano-americana e legitimada pelos trabalhos dos filósofos europeus como Locke (2006) e Hegel (2001), é intrínseca a esta modernidade e se distingue, nomeadamente, da concepção de “dominação” presente nos sistemas regionais anteriores (DUSSEL, 2007).

Ao terminar este ensaio, o que, no âmbito, queremos afirmar é que antes de ser negociador, ou um consumidor, seletivo da modernidade, o que veio, com o colonialismo, a ser chamado de “África” faz parte do elenco dos produtores principais da modernidade!

## Referências

- APPIAH, A. **Na casa de meu pai: a África na filosofia da cultura**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.
- ARIAS-SCHOREIBER, F. Pluralismo jurídico, relativismo e perspectivismo moral. *In: Boletín del Instituto Riva-Agüero*, Lima, n. 28, p. 323-332, 2001.
- ARRUDA, J. O Egito antigo: organização social, religiosa e cultural. *In: História integrada: da pré-história ao fim do império romano*. São Paulo: Ática, 1996. p. 40-47.
- BARROS-VARELA, O. **Mestiçagem jurídica?** O estado e a participação local na justiça em Cabo Verde: uma análise pós-colonial. Coimbra: Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra. TD, 2011.
- BARROS-VARELA, O. Cabo Verde: a máquina burocrática estatal da modernidade (1614-1990). *In: SARMENTO, C.; COSTA, S. (org.). Entre África e a Europa: nação, estado e democracia em Cabo Verde*. Coimbra: Almedina, 2013.
- BAUMAN, Z. **Liquid modernity**. Cambridge: Polity Press, 2000.
- BAYART, J-F. Africa in the world: the history of transversion. *In: African affairs*, n. 99, p. 217-267, 2000. (Consultado também na versão francesa. BAYARTE, J-F. L' Afrique dans le monde: une histoire d'extraversion. *In: Critique Internationale*, D'ailleurs, n. 5, p. 97-120. 1999)
- BERNAL, M. **Black Athena: the afroasiatic roots of classical civilization: the fabrication of Ancient Greece 1789-1985**. Nova Jersey: Rutgers University Press, 1987. v. 1.
- BERNAL, M. **Black Athena: afroasiatic roots of classical civilization: the archaeological and documentary evidence**. Nova Jersey: Rutgers University Press, 1991. v. 2.
- BERNAL, M. **Black Athena: the afroasiatic roots of classical civilization: the linguistic evidence**. Nova Jersey: Rutgers University Press, 2006. v. 3.
- BHABHA, H. **O local da cultura**. Belo Horizonte: EdUFMG, 2007.
- BOXER, C. **The Portuguese Seaborne Empire 1415-1825**. Londres: Hutchinson, 1969.
- CHABAL, P.; DALOZ, J-P. **Culture troubles: politics and the interpretation of meaning**. Londres: Hurst & Company, 2006.

CLAVAL, P. O território na transição da pós-modernidade. *In: Géographies et cultures*, Paris, n. 20, 1990.

COMAROFF, Jo.; COMAROFF, Je. **Modernity and its malcontents**: ritual and power in postcolonial Africa. Chicago: University of Chicago Press, 1993.

COMAROFF, Jo. Governmentality, Materiality, Legality, Modernity. *In: DEUTSCH, J. et al. (ed.). African modernities*. Londres: Heinemann, 2002. p. 107-134.

COOPER, F. **Colonialism in question**: theory, knowledge, history. Berkeley: University of California Press, 2005.

DIAGNE, S. Africanity as open question. *In: DIAGNE, S. et al. Identity and beyond: rethinking africanity*. Upsala: Nordiska Afrikainstitutet, 2001. p. 19-24.

DIOP, C. **Nations nègres et culture**. Paris: Présence Africaine, 1954.

DIOP, C. **Antériorité des civilisations nègres**: mythe ou vérité historique? Paris: Présence Africaine, 1967.

DUSSEL, E. Europa, modernidad y eurocentrismo. *In: LANDER, E. (org.). La colonialidad del saber, eurocentrismo y ciencias sociales, perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2000. p. 41-54.

DUSSEL, E. **Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión**. Madri: Editorial Trotta, 2002.

DUSSEL, E. **Política de la liberación**: historia mundial y crítica. Madri: Editorial Trotta, 2007.

EHRLICH, E. Living Law. *In: CAMPBELL, C.; WILLES, P. (ed.). Law and society: readings in the sociology of law*. Oxford: Martin Robertson & Co. Ltd, 1979. p. 112-120.

ESCOBAR, A.; PARDO, M. Movimentos sociais e biodiversidade no Pacífico Colombiano. *In: SANTOS, B. (org.). Semear outras soluções*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005. p. 343-374.

GESCHIERE, P. **The modernity of witchcraft**: politics and the occult in postcolonial Africa. Charlottesville: University of Virginia Press, 1997.

GLISSANT, E. **Caribbean discourse**: selected essays. Charlottesville; Londres: University Press of Virginia, 1989.

GLUCKMAN, M. Limitations of the case method in the study of tribal law. *In: Law and Society Review*, [S. l.], v. 7, p. 611-641, 1973.

GRIFFITHS, J. What is legal pluralism? *In: Journal of Legal Pluralism*, [S. l.], v. 24, p. 1-55, 1986.

GULLIVER, P. [1969]. Case studies of law in non-western societies: introduction. *In: NADER, L. (org.). Law in culture and society*. Berkeley: University of California Press, 1997. p. 11-23.

HABERMAS, J. [1981]. Modernity: an unfinished project. *In: D'ENTRÈVES, M.; BENHABIB, S. (ed.). Habermas and the unfinished project of modernity*. Cambridge: Polity Press, 1999. p. 38-56.

HAESBAERT, R. Da desterritorialização à multiterritorialidade. Encontro de Geógrafos da América Latina, 10., 2005. *Anais...* São Paulo: USP, 2005.

HALL, S. The multi-cultural question. *In: HESSE, B. (org.). Un/settled multiculturalisms*. Londres: Zed Books, 2000. p. 49-94.

HALL, S. When was 'the post-colonial'? thinking at the limit?. *In: CHAMBERS, I.; CURTI, L. (ed.). The post-colonial question, common skies, divided horizons*. Londres: Routledge, 1996. p. 95-120.

HEGEL, G. **The philosophy of history**. Kitchener: Batoche Books, 2001.

HOOKER, M. B. **Legal pluralism**. Oxford: Clarendon Express, 1975.

JAMES, G. **Stolen legacy: greek philosophy is stolen egyptian philosophy**. Nova York: Philosophical Library, 1954.

JAMESON, F. **Postmodernism or the cultural logic of late capitalism**. Durham: Duke University Press, 1991.

KUNKEL, W. **An introduction to roman legal and constitutional history**. Oxford: Clarendon Press, 1966.

LIPOVETSKY, G.; CHARLES, S. **Le temps hypermodernes**. Paris: Editions Grasset, 2004.

LOCKE, J. **Dois tratados do governo civil**. Lisboa: Edições 70, 2006.

LYOTARD, J-F. [1979]. **The postmodern condition**. Minnesota: Minnesota University Press, 1984.

- MACAMO; E. **Was Ist Afrika?** Berlim: Duncker & Humblot, 1999.
- MACAMO, E. **Negotiating modernity: Africa's ambivalent experience.** Dakar: CODESRIA, 2005. p. 1-16.
- MAFEJE, A. Africanity: A combative ontology. *In: CODESRIA Bulletin*, Dakar, v. 2, n. 1/4, p. 66-71, 2000.
- MAMDANI, M. **Citizenship and subject: contemporary Africa and the legacy of the late colonialism.** Londres: James Currey, 1999.
- MERRY, S. Legal pluralism. **Law and Society Review**, Nova Jersey, v. 22, n. 5, p. 869-896. 1988.
- MIGNOLO, W. 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.* Porto: Afrontamento, 2003. p. 631-671.
- MOORE, S. [1978]. **Law as a process: an anthropological approach.** Hamburg: LIT, 2000.
- MUDIMBE, V. **The invention of Africa.** Bloomington: Indiana University Press, 1988.
- MURUNGA, G. African cultural identity and self-writing. **Africa Review of Books**, [S. l.], v. 1, n. 1, p. 15-16, 2004.
- PEINADO, F. (ed.). **Código de Hammurabi.** Madri: Tecnos, 1986.
- PEINADO, F. (ed.). **Libro de los muertos.** Madri: Tecnos, 1989.
- PEINADO, F. (ed.). **Los primeros códigos de la humanidad.** Madri: Tecnos, 1994.
- PLATÃO. **Diálogos: O Banquete, Fedon, Sofista, Político.** São Paulo: Nova Cultura, 1987.
- QUIJANO, A. Colonialidad y modernidad/racionalidad. **Perú Indígena**, [S. l.], v. 13, n. 29, p. 11-20, 1992.
- SANTOS, B. **Pela mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade.** Porto: Afrontamento, 1994.
- SANTOS, B. **A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência.** Porto: Afrontamento, 2000.

SANTOS, B. **Do pós-moderno ao pós-colonial:** e para além de um e outro. Texto de Abertura do VIII Congresso Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais, Coimbra: [s. n.], 2004.

SANTOS, B. **A gramática do tempo:** para uma nova cultura política. Porto: Afrontamento, 2006.

SEMERANO, G. **L'infinito:** un equivoco millenario le antiche civiltà del vicino oriente e le origini del pensiero greco. Torino: Bruno Mondadori, 2001.

SHOHAT, E.; STAM, R. **Unthinking eurocentrism:** multiculturalism and the media. Londres: Routledge, 1994.

VALE DE ALMEIDA, M. **Um mar da cor da terra:** raça, cultura e política de identidade. Oeiras: Celta, 2000.

YOUNG, R. **Postcolonialism:** an historical introduction. Oxford: Blackwell Publishers, 2001.



---

# Cabo Verde e a imaginação dos espaços de pertença: os discursos, as suas ressonâncias e os seus avatares<sup>1</sup>

Victor Barros

---

## Considerações preliminares

Regimes de discursos. Plurais e múltiplos nas suas diferentes modalidades, os discursos são sempre enunciações articuladas a partir de um lugar e de um contexto. E se é verdade que os contextos (políticos, ideológicos, históricos, sociais, culturais etc.) entornam e influenciam a produção discursiva, também não é menos significativo que os atores que enunciam os discursos, fazem-no a partir de um sistema de referências (também plurais e múltiplas). Esse sistema, ao enquadrar a produção simbólica da ordem discursiva, determina de forma declarada ou dissimulada as funcionalidades políticas que os efeitos retóricos dos discursos são demandados a operar e a cumprir. Daí uma providência cautelar se impõe: o trabalho de vigilância hermenêutica necessário quanto à inscrição dos discursos nos diferentes regimes geo-históricos da sua produção, uma vez que eles são sempre enunciados de acordo com contextos bem determinados e específicos (FOUCAULT, 1989; DIJK, 2008). À luz desta perspectiva, parece pertinente não negligenciar os efeitos das produções discursivas na construção de imaginários sociais, geográficos, culturais, políticos ou de identidade. Partindo do pressuposto que os imaginários são sempre construções ou elaborações forjadas, pretendemos colocar em destaque na arena da nossa discussão aquilo que, em jeito de ensaio analítico, propomos designar de discursos sobre a imaginação de espaços de pertença. A designação remete para a forma como determinados discursos sobre a representação da imagem histórico-contemporânea de Cabo Verde postularam (ou postularam) certas categorizações classificatórias que estimulam (e estimularam historicamente) modos de imaginar os limites de pertença do arquipélago entre o Atlântico, a África e a Europa. Dito de outro modo: trata-se de historicizar e pôr em evidência algumas enunciações discursivas que dão conta da forma como a representação cultural e civilizacional da imagem de Cabo Verde foi historicamente forjada no jogo de escalas de demarcação (aproximação e/ou distanciamento) cultural do arquipélago

---

<sup>1</sup> Este trabalho contou com o apoio da bolsa de investigação da Fundação Calouste Gulbenkian. O presente texto retoma, com substanciais alterações, a comunicação apresentada no Ciclo de Conferências Internacionais *Cidade e Globalização: Perspectivas a partir do Sul Global*, organizado pelo CIDLOT/UNICV em 2011. A comunicação teve como debatedor António Farinhas, cujos comentários e críticas ajudaram a melhorar diferentes questões que a versão final deste texto fixa. Agradecimentos extensíveis a Andréia Moassab e a Marina Berthet pela leitura atenta e pelas críticas acertadas.

em relação à África e à Europa, lugares simbólicos sempre mobilizados como paradigmas, modelos, normas, desvios e espelhos a partir dos quais se projetou a representação cultural, civilizacional e de identidade do arquipélago.

Assim se explica, em parte, o essencialismo da retórica político-intelectual (e parte do senso comum cabo-verdiano) em caracterizar Cabo Verde como algo especial, singular, distante de um enquadramento cultural e civilizacional estanque e rígido: como algo que não é totalmente africano, embora não seja absolutamente europeu. Ressonância inequívoca do artifício do discurso colonial na construção de uma alegoria cultural romantizada que ostenta a retórica metaforizada de uma suposta civilização a meio caminho entre a África e a Europa, como ficou grafada, entre outros, nos seguintes termos: “cultural e sociologicamente, Cabo Verde já não é África, embora etnicamente não seja Europa” (LOBO, 1960, p. 67). Como se ‘europeu’ e ‘africano’, enquanto noções classificatórias de pertença cultural, civilizacional e mesmo geográfica, fossem categorias passíveis de caracterizar realidades históricas englobantes. Nada mais ilusório. Portanto, constitui propósito analítico do presente texto colocar em evidência os discursos sobre os espaços de pertença cultural e identitária de Cabo Verde e, no mesmo enlace, a forma como foram mobilizados alguns elementos (histórico-sociais, geográficos ou culturais) suscetíveis de fundamentar os limites de aproximação ou de distanciamento cultural e de identidade do arquipélago em relação a esses dois continentes. Priorizar-se-á um enfoque histórico centrado sobre essa construção discursiva da pertença, mapeando as filigranas da dimensão colonial que lhe é orgânica e historicamente constitutiva, assim como as suas ressonâncias e os seus avatares contemporâneos e pós-coloniais.

## A genealogia dos discursos sobre os espaços de pertença: os intérpretes, os temas e a moldura normativa de enquadramento

Data da segunda metade do século XIX a presença quase insistente de escritos, de letrados cabo-verdianos e portugueses instalados em Cabo Verde, pleiteando em nome dos interesses do arquipélago.<sup>2</sup> Através dos órgãos impressos (jornais, boletins, almanaques) instaura-se um espaço discursivo (fundamentalmente escrito) dedicado à temática colonial e metropolitana, onde atores políticos cabo-verdianos e metropolitanos se pronunciavam indiferentemente sobre assuntos de natureza diversa (CORDEIRO, 2009; BRITO-SEMEDO, 2006; ALAO, 1999; OLIVEIRA, J., 1998). Todavia, importa remarcar de antemão que não se tratavam de posicionamentos objetivamente anticoloniais, de recusa categórica e absoluta do paternalismo colonial, ou de reverberações

---

2 A imprensa foi instalada em Cabo Verde em 1842.

declaradamente independentistas como por vezes, numa interpretação automática e imediata, insinuam erradamente alguns autores (GARMES, 2006; LOPES, J. V., 2003; OSÓRIO, 1998; MARGARIDO, 1980). Tratava-se fundamentalmente de colocar em destaque questões relacionadas com a vida da colônia e de pretender uma atenção mais ativa da metrópole, concernente ao progresso e ao desenvolvimento do arquipélago: tudo porque os sujeitos cabo-verdianos que reivindicavam o melhoramento das condições locais acreditavam no paternalismo colonial da metrópole, no sentido em que esta era vista como a autoridade suprema à qual cabia a responsabilidade política e o dever moral de velar pela proteção e pelo progresso dos povos abrangidos pelo seu potentado. De igual modo, porque esses cabo-verdianos (que eram indivíduos letrados) se consideravam sujeitos de direito e acreditavam, automaticamente, nas suas condições de atores contemplados pelas prerrogativas de cidadãos portugueses. Aliás, a este respeito, nada é mais revelador do que a explanação reverberada por Corsino Lopes:<sup>3</sup> “Quem é português? Quem é caboverdiano? Não seremos portugueses nós os caboverdianos?” (apud OLIVEIRA, J., 1998, p. 301).

Outro aspecto não menos relevante é a forma como a defesa dos interesses cabo-verdianos se jogava sob o plano de uma pertença e de um posicionamento identitário repartidos entre a fidelidade à colônia e a obediência patriótica à metrópole como pátria-mãe. Além disso, a ideia dos homens cabo-verdianos também como portugueses representa uma manifestação inequívoca de uma concepção de pertença compósita e repartida entre sentir-se simultaneamente cabo-verdiano e cidadão português. Perspectivas então coincidentemente complementares e não contraditórias, na medida em que os termos desse pertencimento, físico-geográfico (à colônia) e imaginário (político-simbólico à pátria portuguesa), eram regulados pelos discursos de integração das colônias no universo da geografia do império sob a ‘legítima’ autoridade histórica e política de Portugal. Daí não é de estranhar o discurso não poucas vezes enunciado pelos ilhéus quanto à necessidade de estreitar “cada vez mais, o laço cinco vezes secular, que tão gloriosamente nos une à Metrópole” (TEIXEIRA, 1899, p. 11), e de “incendiar nos corações o fogo sagrado do amor da pátria [portuguesa]”, tal como propunha o programa do jornal *A Justiça* em 1881 (apud ANDRADE, 1998, p. 41). Em sede, as manifestações deste patriotismo colonial, intrinsecamente conexo à noção alargada de mãe-pátria (lusa), ressaltavam com frequência nos entusiasmos manifestos pelos grandes vultos da história de Portugal e pelas “glórias nacionais” portuguesas, publicados, por exemplo, no *Almanaque de Lembranças* (1854-1932) ou no *Almanaque Luso-Africano* (1895 e 1899).<sup>4</sup>

---

3 Funcionário administrativo, professor e também colaborador nos diferentes órgãos da imprensa da época (1883-1944) (OLIVEIRA, J., 1998).

4 Os almanaques eram publicações de natureza generalista propagados largamente ao longo do século XIX. O *Almanaque de Lembranças* (1851-1932) foi criado por Alexandre Magno de Castilho. Por seu turno, o *Almanaque Luso-Africano* teve como impulsionador e diretor António Manuel da Costa Teixeira, tendo sido o primeiro almanaque organizado e dirigido a partir do arquipélago (ROMARIZ, 2011; LUCAS, 2002/2003; MOSER, 1993).

As populações coloniais, enquanto partes constituintes de um império, deveriam ver em Portugal o principal centro ordenador e coordenador do sentido das suas existências. Neste caso, era como se as colônias, enquanto parcelas que davam forma à geografia imperial, somente se afiguravam historicamente inteligíveis como desdobramentos territoriais da história portuguesa. Estas ideias ecoam sem equívocos nas explicitações discursivas dessa concepção organicamente cúmplice entre a consciência de pertencimento à colônia e a fidelidade prestada à pátria metropolitana, tal como Luís Loff de Vasconcelos<sup>5</sup> chancela: “nascemos portugueses, queremos morrer portugueses” (VASCONCELOS apud OLIVEIRA, J., 1998, p. 179). Esta afirmação ressalta do interior de um dos seus textos publicado nos finais do século XIX, na sequência dos rumores sobre a venda das colônias portuguesas. Não menos ilustrativas são também as asserções do poeta Eugénio Tavares:<sup>6</sup>

nós somos portugueses: por sangue e por amor; por educação e por patriotismo; por direito de sê-lo, e por dever de o sermos; porque o queremos ser com o sacrifício da nossa própria vida, e porque não podemos deixar de o ser, sem sacrifício da nossa própria honra” (apud MONTEIRO, F., 1997, p. 195).

Esta retórica de orientação patriótica lusitana rubricava a inclusão de Cabo Verde no universo político e simbólico da nação portuguesa. E, a este respeito, diferentes revelações sublimavam as lições de patriotismo dos cabo-verdianos dedicados a Portugal. Em 1930, Pedro Monteiro Cardoso<sup>7</sup> expõe: “Filhos de filhos teus nós somos Portugal [...]. Da nossa alma nutriz, és duas vezes Mãe!...” (CARDOSO, 1930, p. 33-34). Na sua formulação não menos ilustrativa, essa reverência patriótica ficou também expressa em 1932 por Eugénio Tavares:

Se a nossa terra não é um empório de riquezas amontoadas, não é menos certo que está muito longe de ser um ergástulo de escravos, uma encruzilhada de desordeiros ou uma galé de famintos. Em Cabo Verde não há cacau, não há borracha, nem há oiro. Há, porém, portugueses que desfraldam a honra de o serem de alma. É pouco? É o que Deus nos deu. É o nosso óbulo no altar da Pátria (TAVARES, 1969 [1932], p. 20-21).

De fato, torna-se evidente que as colônias deviam ser assimiladas como partes inerentes de uma geografia comum de afetos que, alimentada pela exaltação da grandeza do passado histórico lusíada, fazia coincidir Portugal e o império. Por isso, não seria

---

5 Jornalista, advogado, funcionário público e contista cabo-verdiano (1861-1923), ficou registrado no repertório das letras das ilhas como fundador, diretor e administrador da *Revista de Cabo Verde* (1899).

6 Poeta autodidata cabo-verdiano, compositor, ensaísta, jornalista e memorialista (1867-1930). Autor de várias composições de mornas e poemas em língua crioula cabo-verdiana e de outros tipos de textos de orientação literária diversa, em português (PRADO, 2012; LISBOA, 1994).

7 Poeta, jornalista, professor primário e funcionário aduaneiro (1890-1942), aluno do Seminário-Liceu de São Nicolau, tal como o foram vários outros seus contemporâneos. Colaborou nos diferentes periódicos da época, chegando mesmo a fundar um jornal de que era o proprietário – *Manduco*. É também conhecido, entre outras, pelas suas poesias de veneração à grande pátria (Portugal) e à África; pelos seus escritos em língua crioula; pelos textos de intervenção a favor do progresso do arquipélago; e, igualmente, pelos seus apontamentos relativos ao folclore cabo-verdiano (LISBOA, 1994).

estranho se esse patriotismo colonial constituísse um desdobramento, uma ressonância à escala da colônia, do patriotismo luso de orientação imperial. E se a matriz etimológica da palavra *pátria* remete para a noção de *terra dos pais*, então, numa primeira aproximação analítica, faz sentido que alguns marcadores discursivos no período reenviem, com recorrência vocabular, para noções de parentesco, de filiação ou de identidade do tronco pátrio comum que se imaginava partilhado entre portugueses e cabo-verdianos: “filhos da mãe pátria”, “nascemos portugueses”, “irmãos da metrópole”, “terra portuguesa”, “filhos de Portugal” (CARDOSO, 1928; TAVARES, 1969, p. 19-20; OLIVEIRA, J., 1998, p. 179; ANDRADE, 1998, p. 112; MOSER, 1993, p. 157-159), o que valida a asserção segundo a qual a expressão “mãe-pátria”, em contexto colonial, designava antes de mais o país à qual uma colônia estava dependente. Deste modo, as asserções desses intelectuais devem ser situadas no contexto dos seus próprios lugares de enunciação, ou seja, nesse quiasmo colonial e identitário caracteristicamente paternalista em torno do qual eram concebidas as relações de tutela entre a pátria-mãe portuguesa metropolitana e o espaço insular colonial cabo-verdiano. Chegado a este ponto, herdamos uma inquietação: quais são os sinais traduzíveis dessa pertença colonial e patriótico-lusitana desses cabo-verdianos? Formulemos de modo inverso: as revelações de uma pertença à colônia e simultaneamente à mãe-pátria metropolitana portuguesa submergiam numa contradição? Não. Nada contraditório. Vejamos.

Recorde-se que desde 1822, com a Constituição liberal vintista, Portugal normaliza a inserção dos espaços coloniais para o interior das fronteiras da Nação Portuguesa territorialmente definidas (MIRANDA, 1976; 2004), fundindo assim, pelo menos no plano retórico-declarativo, a nação e o império. Desde logo, os sujeitos implicados pela cartografia desses limites normativos e geográficos eram partes integrantes da nação portuguesa e, conseqüentemente, cidadãos portugueses, então designados na nomenclatura da época de “cidadãos do ultramar”. Todavia, sabe-se que as declarações teóricas de princípios doutrinários e formais da constituição não se traduziam, em termos reais e práticos, numa cidadania plena e efetiva que beneficiava todos os indivíduos do então ultramar (SILVA, 2009).<sup>8</sup> No entanto, parece pertinente referir que aqueles indivíduos letrados cabo-verdianos, que entre os finais do século XIX e a primeira metade do século XX se sentiam incluídos como cidadãos portugueses do ultramar, não prescindiram das suas prerrogativas de sujeitos de direito para publicitarem as suas falas (as suas asserções). Deste modo, era por se sentirem e se assumirem como cabo-verdianos, pela história, filhos de Portugal e cidadãos portugueses do ultramar que

---

8 Notar que este título se aplicava a uma franja limitada da população ultramarina. Com a variação dos regimes políticos (da Monarquia Liberal para a República e, posteriormente, para a Ditadura do Estado Novo), as mudanças nas políticas coloniais e as conseqüentes aplicações legais de sistemas classificatórios das suas populações coloniais fragmentaram ainda mais as possibilidades de aplicação total da cidadania portuguesa entre os colonizados. Se, por um lado, a ideia de “cidadãos do ultramar” tinha como centro referente os colonos e os luso-descendentes, sobretudo no caso inicial da América (entenda-se, Brasil), por outro, juntou-se, no caso dos territórios africanos e asiáticos, “um grupo (muito restrito) de ‘élites’ de origem nativa, miscigenada ou não, em princípio cristianizada. Alguns membros destas elites eram claramente cidadãos portugueses” (SILVA, 2009, p. 430).

intelectuais como Eugénio Tavares, José Lopes da Silva,<sup>9</sup> Luis Loff de Vasconcelos, Pedro Monteiro Cardoso, entre outros, se ostentavam publicamente por escrito, tanto em gesto de prostração patriótica dedicado a Portugal, como também a favor da defesa dos interesses da colônia. Importa ter sempre presente que esses indivíduos ‘civilizados’ e instruídos (graças à educação), por ocuparem posições sociais privilegiadas (contrariamente aos demais indígenas rurais e iletrados),<sup>10</sup> e por serem detentores de meios de enunciação e de fixação das suas ideias, conseguiram quase sempre reverberar por escrito as suas inquietações poético-literárias, políticas, culturais, entre outras.

Então, era por referência a uma moldura legal normativa, que permitia o enquadramento político das suas enunciações como cidadãos, e a certo manuseamento cultural, na qualidade de sujeitos instruídos, que esses intelectuais cabo-verdianos formulavam o repertório das suas reivindicações. Dentre elas constavam o respeito da lei e das garantias constitucionais, a concretização das promessas de progresso, a propagação das virtudes da civilização, a justiça, a igualdade de tratamento (não aplicação de políticas discriminatórias que beneficiavam os portugueses da metrópole em relação aos do arquipélago), não utilização das leis de exceção no acesso a cargos e na atribuição de funções públicas, entre outros assuntos, como a instrução, a solução de problemas econômicos concretos do comércio, da agricultura, das secas, das crises; ou mesmo ainda sobre problemáticas de cariz imperial, como o rumor concernente à venda ou cedência das colônias portuguesas a outras potências coloniais europeias (LUCAS, 2002/2003; ANDRADE, 1998; OLIVEIRA, J., 1998).

Pedro Monteiro Cardoso deixou perceber sem equívocos, em 1912, que “o povo cabo-verdiano aspira muito legitimamente a beneficiar dos direitos e dos prestígios de que gozam os seus irmãos da metrópole” (apud ANDRADE, 1998, p. 112). Perspectiva essa, praticamente, nos mesmos termos de Luis Loff de Vasconcelos: “Queremos, pois, ser portugueses como os portugueses, queremos as mesmas regalias, os mesmos respetos, as mesmas atenções governativas” (apud OLIVEIRA, J., 1998, p. 179). Uma asserção que rubricava sub-repticiamente a defesa da horizontalidade nas atenções governativas, conjectura que a efetivar-se poderia fazer coincidir Portugal e Cabo Verde sob o plano de um progresso recíproco, tal como Eugénio Tavares prognosticara: “Nós, tentando progredir Cabo Verde, concorreremos para o progresso da República-mãe” (apud MONTEIRO, 1997, p. 125). Por isso, não se tratava de disputar posições

---

9 Professor, poeta e escritor cabo-verdiano (1872-1962), com uma vasta colaboração em jornais e revistas da época e autor de vários textos poéticos (GOMES; CAVACAS, 1997).

10 Ao longo do século XIX, aos indivíduos iletrados e considerados indígenas não era extensível a aplicação das prerrogativas de cidadania. E, no contexto colonial do século XX português, a referência magna na limitação da participação política dos indígenas ficou estipulada pelo Estatuto do Indigenato. Não obstante as suas variantes de 1926, 1929 e 1954, a sua definição e a sua aplicação colonial excluía das prerrogativas da cidadania portuguesa todos os indivíduos de “raça negra e seus descendentes” considerados não assimilados, destituídos de ilustração dos hábitos da cultura portuguesa. O regime de indigenato foi substituído pelo *Código de Trabalho Rural do Ultramar*, em 1962. Apesar dos habitantes de Cabo Verde, assim como de São Tomé e Príncipe, Timor, Macau e Estado da Índia serem referidos frequentemente como indígenas, eles não estiveram contemplados normativamente sob o regime legal do indigenato. O que não significa, especialmente para o caso de Cabo Verde, a inexistência de políticas de discriminação e muito menos a aplicação da cidadania portuguesa a todos os cabo-verdianos (CRUZ, 2005; MOUTINHO, 2000).

e lugares considerados estanques e somente exclusivos aos cidadãos da metrópole instalados na administração colonial do arquipélago. Tratava-se, sim, efetivamente, de professar a favor de regalias que, por um lado, consideravam pertencer-lhes legalmente como portugueses do ultramar; e, por outro, da autoafirmação de um valor de que, conscientemente, se reconheciam ser depositários enquanto indivíduos naturais do arquipélago, espaço esse politicamente integrado no potentado imperial português. Com efeito, se tratava de sublimar e elogiar as qualidades dos cabo-verdianos, diga-se com algum rigor, desses homens letrados que se consideravam detentores de virtudes suscetíveis de encabeçarem os lugares da administração colonial que eram atribuídos aos metropolitanos.

Perscrutando de forma atenta os interstícios de todas essas enunciações discursivas, torna-se evidente que as promessas da metrópole, seduzidas sob a forma de expectativas de progresso, de emancipação moral, de propagação da civilização nas colônias, operaram e produziram os seus efeitos em termos de suscitação da crença quanto às possibilidades de realização desses prometimentos na colônia. Ou seja, quando nos alojamos na exegese crítica de decomposição das filigranas que teciam os meandros das suas reivindicações, apercebemos que elas tinham o seu enquadramento retórico-discursivo e a sua ancoragem político-simbólica na própria fé que esses indivíduos depositavam no papel tutelar e paternal da mãe-pátria metropolitana, como potentado principal capaz de viabilizar os meios e as oportunidades de concretizar o progresso, a prosperidade, a civilização e o desenvolvimento do arquipélago.

Significa que, enquanto interlocutores e potenciais beneficiários do quadro normativo constitucional concedido pela metrópole, esses atores se revelavam crentes numa possível ação benevolente da metrópole para com as colônias. Por via dessa crença, eles acabavam por conferir, direta e indiretamente, alguma validade aos prometimentos da retórica metropolitana que, em absoluto rigor, foram sempre seduzidos pela própria metrópole a partir de um quadro de relações fundadas sobre um sistema totalmente colonial. Por isso, as suas súplicas constituíam, em última instância, reverberações consequentes do próprio discurso metropolitano.

Assim posta a questão, se afigura pertinente não menosprezar a relevância que as influências das noções de progresso, de civilização, de melhoramento moral e económico, de garantia da lei, de justiça etc. tiveram no imaginário das elites letradas das colônias (TEIXEIRA, 1899). Influências produzidas à sua própria medida pela relação cúmplice estabelecida entre o colonialismo como “missão civilizadora” (JERÓNIMO, 2010; COSTANTINI, 2008; ALEXANDRE, 2000; GIRARDET, 1972) e as propostas pretensamente salvíficas (de prosperidade e de benfeitoria nas colônias) que se lhe imaginavam ser intrinsecamente conexas.

Importa ainda referir que o colonialismo estimulava e suscitava de forma constante e sub-reptícia os horizontes de expectativas dos sujeitos coloniais. Como se pode denotar, os literatos cabo-verdianos do período em análise ao se autointerpretarem como patriotas portugueses, cidadãos do ultramar ou portugueses do ultramar, tinham sido apanhados pela teia do universalismo abstrato contido na aplicação restrita ou mesmo na não aplicação dos princípios normativos constitucionais portugueses entre os indivíduos das colônias. Uma limitação que caracterizou o texto constitucional português

que esteve em vigor durante todo o século XIX e parte do século XX (SILVA, 2009), estremada pela não coincidência entre a intenção teoricamente explanada pelos enunciados normativos constitucionais da nação portuguesa e a sua não efetivação no plano imperial. Ou seja, a intenção dos princípios e os discursos coloniais se enredavam nas suas próprias contradições, se entrouxavam nas suas mesmas ordens e, do ponto de vista concreto, se revelavam pouco consequentes no interior da realidade colonial, sempre nesse desencontro ininterrupto entre o adorno retórico das declarações e as práticas rechaçadas que as contrariavam.

## Entre o domicílio colonial (Cabo Verde) e as derivas demarcatórias das escalas (políticas e culturais) de pertença

Tal como ficou exposto, a verborreia discursiva dos literatos cabo-verdianos daquele período assinalava de forma inequívoca a idolatria patriótica a Portugal. Uma vez mais, a inquirição se impõe e se revela pertinente: para além da reverência pátria tributada à metrópole, eram manifestos, entre os seus posicionamentos discursivos, sinais reveladores de uma consciência de valorização dos elementos culturais formadores do arquipélago e, conseqüentemente, também constituintes das suas condições de cabo-verdianos? De uma pertença afetiva ao domicílio colonial (Cabo Verde colônia)? As várias incursões dos diferentes autores (tanto cabo-verdianos como metropolitanos instalados no arquipélago) atestam e corroboram de modo afirmativo o interesse revelado pelos conteúdos telúricos do arquipélago.

A recensão desses elementos culturais e dos conteúdos telúricos não deixa de conter os seus paradoxos, sobretudo em termos de interpretação e de enquadramento discursivo enquanto manifestações locais cabo-verdianas, portadoras de uma historicidade compósita que lhes eram próprias: como se essas manifestações se situassem entre a depuração gradual e constante de reminiscências consideradas selvagens e bárbaras, e sua pretensa propensão progressiva de elevação civilizacional. Esta perspectiva aparece de forma bem explícita nas afirmações feitas por Pedro Monteiro Cardoso quando, nas suas advertências propedêuticas sobre o folclore do arquipélago, considerava que este último estava quase totalmente destituído do predomínio absoluto de feições consideradas inferiores, na medida em que predominava nele o fundo tradicional lusíada:

No Folclore caboverdeano deparam-se, é certo, reminiscências de crenças e ritos gentílicos, notòriamente [*sic*] na ilha de Santiago (batuque, tabanca, etc.), onde predomina ainda o elemento etíope sem mescla. Em geral, porém, transunto do nosso modo de ser psico-social, nêlo palpita vívido, contínuo

e preponderante, em tôdas [sic] as modalidades de sua expressão, o fundo tradicional português (CARDOSO, 1983 [1933], p. 18).<sup>11</sup>

Todavia, dois tópicos se revelam dignos de atenção: o primeiro é a dimensão conferida à ideia de predominância do “fundo tradicional português”, enquanto referência simbólico-discursiva principal de demarcação cultural dos elementos do folclore cabo-verdiano de outras formas culturais (imaginadas como sendo não europeias). Essas outras formas culturais, tal como se subentende no mesmo enunciado, enquadravam-se nas matrizes classificatórias de manifestações revestidas de traços gentílicos, logo, inferiores, precisamente por se revelarem destituídas da predominância do fundo tradicional português ou europeu. O segundo tópico a reter prende-se com a relação mecânica estabelecida entre a existência de certas manifestações (como o batuque ou a tabanca) em Santiago e o imaginário especulativo em relação ao predomínio ainda no seu estado composto (‘sem mescla’) do elemento etíope. Esta associação especulativa fazia recair toda uma dimensão inferiorizante sobre essas práticas e sobre o lugar que a elas concerniam. Perspectiva essa que, não sendo exclusiva, porém, não ficou sem consequências, por exemplo, na forma como se insuflou o imaginário cabo-verdiano contemporâneo (colonial e pós-colonial) sobre a ilha de Santiago e a imagem por vezes estereotipada dos seus habitantes (ou parte deles), associada à ideia de rusticidade, de selvageria e mesmo de inferioridade, tudo por se considerar que ali perduravam ainda as “heranças” e o “*éthos* [sic] da África negra” (CARDOSO, 1983 [1933], p. 38; LOPES, J., 1936, p. 9; OLIVEIRA, O., 1936, p. 4).

Nesta sequência, importa mencionar que não se trata de uma recusa absoluta da África, inclusive porque várias são as referências que dão conta de um posicionamento discursivo em que tais intelectuais tomam o continente africano como quadro de inserção de Cabo Verde na geografia imperial portuguesa. Ou seja, estavam conscientes de que se encontravam inseridos num universo geográfico designadamente africano, como nos atestam algumas elucidações de Eugénio Tavares ou de Pedro Monteiro Cardoso. Todavia, a questão central consistia fundamentalmente em sublinhar a demarcação cultural que pretendia distanciar o arquipélago, as suas manifestações telúricas e os cabo-verdianos dos parâmetros considerados selvagens. Isto porque se afigurava desejável que a opinião metropolitana sobre os cabo-verdianos se revelasse sempre “favorável, purificada de más perversões, esclarecedora, com justiça, das linhas do nosso perfil moral e intelectual” (TAVARES, 1969 [1932], p. 19).

---

11 O batuque e a tabanca são nomes dados a duas manifestações socioculturais cabo-verdianas. A primeira constitui um estilo de música e dança executada geralmente por mulheres. O ato de cantar, composto por um coro feminino, é acompanhado pela música produzida através das batidas executadas com as mãos sobre uma espécie de saco sonoro mantido entre as pernas pelas “batucadeiras”. Ao som da música, uma ou mais mulheres no centro do terreiro dançam aos movimentos das ancas em função das cadências da percussão. A tabanca, descrita de forma simplista, consiste num cortejo ao som do tambor e dos búzios, ostentando a ideia de uma comunidade com uma organização e uma hierarquia que lhe são próprias. A designação vem das “tabancas”, que são associações pautadas pelo auxílio mútuo entre os membros em situações de crise, pela devoção aos santos padroeiros das localidades, pela sociabilidade, e constituída por uma estrutura organizacional interna complexa (TRAJANO FILHO, 2006; 2012; SEMEDO; TURANO, 1997).

## Jogos de escalas e estratégias discursivas de deslocamento dos limites do domicílio colonial

Outro nível analítico a partir do qual podemos situar a produção discursiva cabo-verdiana sobre a imaginação dos espaços de pertença é no interior dos debates sobre a problemática da adjacência: tornar as ilhas de Cabo Verde em espaços adjacentes do Portugal metropolitano, tal como a Madeira e os Açores. As ideias iniciais sobre esta problemática podem ser situadas na primeira metade do século XIX, e, tal como Ivone Monteiro (CENTEIO, 2007) elucida, as discussões prolongam-se pelo século adentro e persistem até a década de 1960. Se em 1835 alguns sinais vagos dão conta dos sentidos demarcatórios que inseriam as ilhas adjacentes de Portugal e sugeria o *limes* das ilhas de Cabo Verde para Sul como marco a partir do qual devia ser considerada a geografia imperial, foi a partir de 1836 que a ideia de adjacência das ilhas de Cabo Verde no conjunto das demais ilhas portuguesas do Atlântico aparece de forma mais precisa. A proposta vinha do então ministro da Marinha e Ultramar, Sá da Bandeira, que sugeria a extinção de Cabo Verde como província e a sua incorporação num novo regime administrativo que contemplava o Reino e as ilhas adjacentes (CENTEIO, 2007). Na segunda metade do século XIX, a controvérsia ecoa de forma mais significativa no arquipélago. Todavia, a discussão se instala com incidência a partir da década de 1930. Razões diversas (geográficas, culturais, econômicas) foram mobilizadas como fundo ordenador do discurso justificativo sobre a necessidade de atribuição de um possível estatuto de espaço adjacente, o que significava inserir as ilhas sob a mesma escala administrativa, política e jurídica no espaço geopolítico Atlântico português, à semelhança da Madeira e dos Açores (cf. *ibidem*).

Para a problemática da nossa reflexão, interessam, fundamentalmente, as estratégias discursivas de justificação dos limites de distanciamento ou de aproximação postos em evidência através da mobilização de argumentos de pendor geográfico, cultural (de matriz eurocêntrica e hierarquizante) e civilizacional: (a) “posição *sui-géneris* de Cabo Verde, que, não fazendo parte de continente algum, encontra-se em pleno Atlântico”; (b) “cultura essencialmente europeia”; (c) “os costumes e o nível de instrução dos seus habitantes”; (d) “há menos *selvagens* do que em algumas províncias europeias. Ilhas há que se vêm menos pretos que Lisboa e os que existem são inteligentes e civilizados como os brancos” (*ibidem*, p. 91, 96-97).

A requisição de um estatuto de adjacência representa, incontestavelmente, a busca de um lugar. Tratava-se da demanda de integração e de incorporação do arquipélago numa esfera de reconhecimento político, administrativo e simbólico, completamente diferente daquela em que ela se encontrava inserida. Neste caso, o que se pretendia era um deslocamento político e simbólico de Cabo Verde do âmbito nominal e geográfico que o caracterizava como espaço colonial, para a sua inclusão no âmbito geográfico e normativo do Portugal insular. À luz desta agregação requerida, o arquipélago de Cabo Verde ficaria inserido num outro espaço de pertença que distanciava, do ponto de vista político e simbólico, da nomenclatura *colônia*. Tal ideia ficou bem evidente

nas asserções postas em destaque por Baltazar Lopes<sup>12</sup> em 1931. Considerava, então, este autor que o título de colônia constituía “uma dignidade política e étnica um pouco subalterna” quando comparado com o de “ilhas adjacentes”. Tudo porque este último representava “uma expécie [sic] de coturno com que um núcleo mais facilmente se eleva á [sic] consideração nacional” (LOPES, B., 1931, p. 2), entenda-se, nacional portuguesa. E, para o efeito, recomendava que a atenção devia ser focalizada não nas deficiências materiais do arquipélago, mas nos atributos culturais que pareciam dignificar o propósito da incorporação daquelas ilhas africanas como espaços adjacentes do Portugal europeu.

Era por se imaginar que o arquipélago tinha chegado a certo nível de desenvolvimento moral, social e civilizacional que, por conseguinte, se acreditava automaticamente merecedor de outro reconhecimento estatutário e simbólico que o distanciava da categorização global no conjunto político-geográfico que incluía as demais colônias africanas. Uma designação classificatória diferente (a de espaço adjacente), catapultava automaticamente o arquipélago para outro domínio político-geográfico e cultural-simbólico de pertença: o espaço *atlântico europeu* português. Contudo, a localização física do arquipélago em pleno Atlântico não parecia ser suficientemente pertinente para, por si só, fundamentar o projeto de anexação adjacencista. É perante a impertinência totalizante da localização geográfica que, à ideia de progresso cultural e civilizacional das ilhas, foi conferida uma importância suplementar na justificação da adjacência.

A sublimação do aspecto cultural acaba por estruturar de forma sutil uma hierarquia que sobrevalorizava a representação da imagem cultural de Cabo Verde em relação às demais colônias portuguesas da África. Inclusive, era crença praticamente disseminada em alguns escritos da elite letrada local e metropolitana da época que o arquipélago constituía, entre as colônias portuguesas, aquela onde prevalecia o fundo de tradição portuguesa. Daí o suposto lugar modelar de destaque que se lhe imaginava pertencer no simulacro da hierarquia das colônias: “Cabo Verde, entretanto, talvez seja, entre as Colónias, aquela em cujos costumes, em cuja índole, mais se enraízam as gloriosas tradições da nossa Raça” (TAVARES, 1969 [1932], p. 19). Aliás, a advertência que a condição de colônia não fazia jus ao “progresso moral e social” e ao “desenvolvimento espiritual” de Cabo Verde deixa de modo evidente a ideia segundo a qual este arquipélago não devia partilhar a mesma nomenclatura – *colônia* – que os restantes espaços coloniais africanos. Então, à luz de tudo o que vem de ser dito, importa referir que, praticamente, desde a segunda metade do século XIX, os discursos coloniais de matriz ocidental europeia influenciaram significativamente

---

12 Romancista, contista, poeta, filólogo e ensaísta cabo-verdiano (1907-1989), conhecido como um dos fundadores e animadores da revista *Claridade*, publicada em Cabo Verde entre 1936 e 1960. Como filólogo, desenvolveu alguns estudos sobre a língua crioula de Cabo Verde (cf. ROCHA, 1997; AIDOO, 2012). Um dos seus ensaios mais contundentes foi a edição de um ciclo de palestras radiofonicamente transmitidas e posteriormente publicadas sob o título *Cabo Verde Visto por Gilberto Freyre* (1956), motivado pela necessidade de resposta e refutação às observações que o sociólogo brasileiro Gilberto Freyre tinha feito sobre a persistente africanidade da cultura e da sociedade do arquipélago, quando da sua visita a Cabo Verde em 1951 (BARROS, 2010d). Optamos por grafar os nomes tal como se apresentam nas fontes originais citadas. Por isso, pode-se encontrar “Baltazar” ou “Baltasar”, sendo ambas as grafias fielmente transcritas.

a crença na ideia de um mundo estruturado com base na hierarquia de “raças” e no nível “civilizacional” das populações. E, tal como se pode depreender, as influências dessas concepções não foram insignificantes se tomarmos em conta, em primeiro lugar, a importância discursiva atribuída à prevalência do fundo tradicional português nas manifestações telúricas cabo-verdianas, logo de suposta aproximação (gradual) à cultura da metrópole colonizadora; e segundo, na defesa de outro estatuto ao arquipélago, de modo que este excisa a dimensão subalterna que o termo colônia fazia recair sobre a situação de Cabo Verde.

Tudo isso atesta bem os efeitos que as visões binárias e hierárquicas eurocêntricas sobre a suposta inferioridade civilizacional das colônias africanas (por contraste com a metrópole europeia) tiveram na representação das suas imagens e das suas populações. Uma operação discursiva e ideológica que correspondia à forma como a reprodução de narrativas ocidentais (elaboradas a partir do ponto de vista eurocêntrico) redundava a ideia de África e a imagem dos africanos a uma representação colonial simplista e inferiorizante (cf. PIETERSE, 1995). À luz das representações discursivas de matriz eurocêntrica, o espaço geográfico africano era reduzido a um imaginário monolítico que, para além de desconsiderar as múltiplas diversidades africanas, homogeneizava o continente numa representação univocamente uniforme como espaço de selvageria e lugar de barbárie, logo, entidade não histórica, distante e fora do tempo-espaço da civilização (MBEMBE, 2001). Por conseguinte, parte do imaginário cabo-verdiano dos séculos XIX e XX não esteve imune a essas influências. Aliás, noções eurocêntricas que caracterizavam a ideia da África como lugar onde imperava o misterioso, a barbárie (o oposto da civilização), o grotesco, o tenebroso, a inferioridade inata do indígena e toda uma natureza luxuriante e primitiva por explorar, ecoavam em alguns escritos que no século XIX circulavam em Cabo Verde (CORDEIRO, 2009), mas também entre outras colônias portuguesas, o que atesta efetivamente que os preconceitos europeus foram aceites inclusive entre as camadas mais cultas da população colonial (MOSER, 1993). Por isso, não é de estranhar que os discursos sobre o suposto progresso moral, cultural e civilizacional de Cabo Verde se ancoravam na fabricação de uma representação positivada dos cabo-verdianos, por contraste às representações coloniais estereotipadas dos africanos. E, neste pretense intervalo entre formas consideradas modelares de civilização (o Ocidente) e formações socioculturais vistas como imperfeitas e bárbaras (a África), imaginou-se um lugar cultural intermédio atribuído ao arquipélago: “Nasce, aí, a posição clássica na localização cultural de Cabo Verde: abaixo de Portugal e acima dos demais países africanos em termos civilizacionais” (ANJOS, 2000, p. 195). Portanto, era como se a pertença de Cabo Verde não devesse ficar redutoramente definida pela observação imediata de uma simples evidência da fixidez cartográfica.

## A alucinação regionalista e as demarcações culturais das escalas de pertença

A partir dos finais da década de 1920, de forma metódica e sistematizada, trabalha-se textualmente a produção da ideia de uma especificidade cultural cabo-verdiana no contexto colonial português. Conteúdos de natureza etnográfica, antropológica e sociológica foram mobilizados como matéria-prima e reduto primeiro e último de todo o constructo argumentativo forjado para explicitar a referida especificidade cultural do arquipélago no conjunto africano e, particularmente, no universo da colonização portuguesa (BARROS, 2009a). Em rigor, toda uma operação heurística e discursiva foi posta ao serviço do diagnóstico de traços culturais e, simultaneamente, da sua justificação como sendo passíveis de articular o reconhecimento e a afirmação de fronteiras culturais que, demarcatoriamente, situavam Cabo Verde como um caso de regionalismo cultural de matriz portuguesa. Assim, o arquipélago era imaginado como uma espécie de derivação, de extensão da escala geográfica e cultural portuguesa (BATALHA, 2004). A identificação de determinados elementos culturais considerados como sendo cabo-verdianos servia de base para a demarcação de fronteiras identitárias que, fundamentalmente, pretendiam demonstrar a predominância da ação da metrópole colonizadora, na depuração de traços considerados “selvagens” que estiveram na base da formação sociocultural das ilhas (BARROS, 2008). Isto é, não se pretendia recusar o contributo das heranças “afro-negras”, mas tão simplesmente demonstrar que, em resultado da ação colonial portuguesa, as ilhas tinham chegado ao nível de “aceitação da cultura europeia” (LOPES, B., 1947, p. 19), entenda-se, tinha se aproximado do padrão cultural metropolitano, o que fazia de Cabo Verde um caso especial de regionalismo português por excelência.

As perspectivas tendentes às concepções culturais regionalistas emergem com alguma frequência nos primeiros decênios do século XX, período coincidente com a recuperação discursiva da polémica sobre a adjacência das ilhas cabo-verdianas. A existência de uma consciência regional, ou da sua demarcação pelo menos nominativa, parece constituir uma realidade incontestável a partir da década de 1920, principalmente quando tomamos em consideração os nomes de alguns periódicos surgidos entre 1922 e 1931, cujos subtítulos patenteavam de forma laudatória a referência à região.<sup>13</sup> O fundo estruturante de toda a argumentação do regionalismo cultural e da especificidade cabo-verdiana consistia basicamente nas tentativas de demonstração e de justificação da existência de um nível de aportuguesamento sociocultural das ilhas. Noções como *aportuguesamento da população* e da cultura, *desenvolvimento espiritual e nível de desenvolvimento moral e social* emergem como categorizações classificatórias que remetiam para a incompatibilidade entre a condição de Cabo Verde como colônia

---

<sup>13</sup> *Cabo Verde – Órgão Republicano, Defensor dos Interesses do Arquipélago*, ano I, n. 1, São Vicente, 10/06/22; *A Verdade – Defensor dos Interesses Regionais* (Publica-se duas vezes por mês), ano I, n. 1, Cidade da Praia, 5/01/22; *O Manduco – Órgão Defensor dos Interesses da Colônia, Ilha do Fogo*, 1923; *Notícias de Cabo Verde – Quinzenário Regionalista Independente*, São Vicente, 1931.

e a necessidade de outra modalidade de reconhecimento que fizesse jus ao nível imaginado da sua condição cultural e civilizacional. Entre 1928 e 1936, todas estas ideias perpassam de forma quase pleonástica em três textos de três autores diferentes: Osório de Oliveira,<sup>14</sup> Baltazar Lopes e Manuel Lopes<sup>15</sup> (LOPES, M., 1936; LOPES, B., 1931; OLIVEIRA, O., 1928a; 1928b).

A ideia de “afinidade” do arquipélago com a metrópole, traduzível na tese sobre o “carácter português da sua população”, documentava, segundo Baltazar Lopes, “a autenticidade dos resultados adquiridos e incontroversos, a persistência e a eficácia da ação colonizadora da Mãe Pátria” (LOPES, B., 1931, p. 2-3). Nesta perspectiva, tudo era visto e interpretado como uma criação da ação colonial portuguesa e, por seu turno, imagem legítima das possibilidades de Portugal como modelo colonizador e dos cabo-verdianos como povo assimilador. Por esta razão, Cabo Verde representava para o autor acima referido, “a mais frisante justificação da capacidade colonizadora de Portugal, pelo seu sentido português, de rara acuidade...”, conseqüentemente, “um exemplo formidável para a justificação do direito de Portugal a ter colónias” (ibidem, p. 2). Esta asserção consiste numa reprodução clara do discurso legitimador do colonialismo e da celebração laudatória do modelo colonial português, cujas supostas conseqüências positivadas se pensava que Cabo Verde espelhava e encarnava. Em última instância, a mesma asserção acaba por constituir-se numa ostentação discursiva das relações de poder e das experiências de dominação colonial. A exaltação do carácter exemplar do colonialismo luso, ideia caldeada com alguma frequência naquele período e que se instala invariavelmente ao longo de toda a vigência do regime salazarista (SALAZAR, 1967; 1935; MONTEIRO, 1933; CORTESÃO, 1925; COSTA, 1927), impregna de forma tal no constructo discursivo que, sistematicamente, ela ressoa em diferentes autores cabo-verdianos e metropolitanos da época, como João Lopes (1936) ou Osório de Oliveira. Este último, por exemplo, absolutiza o processo histórico colonial e ontologiza Portugal como entidade histórica única, por excelência, daquilo que se devia imaginar como paradigma sociocultural explicativo de Cabo Verde: “o alto nível mental dos caboverdeanos é, ha [sic] muito, uma das maiores provas da excelência da colonização portuguesa e da nossa capacidade civilizadora” (OLIVEIRA, O., 1936, p. 4). Uma crença no colonialismo como encarnação de uma modernidade naturalizada passível de reproduzir os seus duplos nas colónias.

No início da década de 1930 surgiram diferentes posicionamentos discursivos sobre o espaço de pertencimento de Cabo Verde. Ilustrativo foi, em 1931, quando um autor (que grafa apenas com duas maiúsculas) rubrica um artigo no jornal *Notícias de*

---

14 Foi jornalista e ensaísta (1900-1946). Divulgador da literatura colonial durante o Estado Novo, com destaque para a que se fazia em Cabo Verde. Viveu sua infância no Brasil e prosseguiu sua carreira de funcionário colonial em Moçambique (1919-1921) e em Cabo Verde (1926-1928). Com várias obras publicadas no campo do ensaio e da literatura colonial, foi também um dos colaboradores da revista *Claridade* (1936-1960) e um divulgador (através de conferências e artigos de imprensa) dos temas e das coisas de Cabo Verde nos meios culturais e intelectuais metropolitanos (cf. ROCHA, 1997).

15 Romancista, contista e ensaísta cabo-verdiano (1907-2005). Conhecido por ser um dos fundadores e colaboradores da conhecida revista *Claridade*, foi autor de várias obras de referência no panorama literário cabo-verdiano, nomeadamente *Os Flagelados do Vento Leste* (1959).

*Cabo Verde*, sustentando que, “estruturalmente, Cabo Verde pertence mais à Europa que à África...”, razão pela qual o imaginário metropolitano sobre a ideia da África não podia continuar a julgar que “o caboverdeano [*sic*] vive ainda num estado primitivo de civilização e que a sua indumentária se limita à tanga cafreal” (A. C., 1931, p. 2). Aliás, em 1936, Manuel Lopes era também de opinião que as perspectivas que supostamente podiam identificar categorias culturais classificatórias como *tradicional*, *estático*, *exótico*, *misterioso* não se aplicavam ao problema sociocultural do arquipélago. Apesar de serem africanas (geograficamente), porém, do ponto de vista cultural, tal como fica subentendido, considerava-se que as ilhas estavam nas antípodas das concepções, das representações e das categorias culturais classificatórias inferiorizantes sobre a ideia da África. Daí, segundo Manuel Lopes, culturalmente, o arquipélago demarcava da ordem do *tradicional*, do *exótico*, do *estático*, do *misterioso* (LOPES, M., 1936, p. 5, grifo nosso), conceitos que supostamente se afiguravam passíveis de serem aplicados às sociedades do continente africano, mas não às ilhas de Cabo Verde. Tal significa em absoluto rigor que, mesmo quando se reconhecia que essas noções (que são eurocêntricas, etnocêntricas e coloniais) não se faziam presentes na condição sociocultural do arquipélago, admitia-se que elas se adequavam ao modo de caracterização de outras formações socioculturais do continente africano. Eram concepções puramente projetadas sobre formas de imaginar os modos de existência dos núcleos populacionais do continente africano. À luz desta perspectiva, aceitava-se e rubricava-se, praticamente sem contestação, as categorias etnocêntricas, as especulações teóricas dos postulados culturais de matriz nitidamente eurocêntrica. Nesta ordem de ideias, as fronteiras culturais e de identidade do arquipélago eram forjadas por oposição a essas categorias classificatórias, que alimentavam um imaginário inferiorizante sobre as sociedades africanas. Pretendia-se instaurar a ideia de que Cabo Verde tinha superado níveis considerados inferiores de cultura. O que se afigurava importante era colocar a ênfase na herança metropolitana presente na cultura das ilhas. Esta explicitação era dada como válida para o caso da língua crioula cabo-verdiana que, segundo Baltazar Lopes, independentemente das ações afro-negras que a imprimiu certa feição, constituía “uma linguagem nitidamente românica, portuguesa”. Importa salientar que não constitui pretensão deste texto questionar ou diagnosticar os limites desta tese. Para a nossa problemática analítica, interessa, fundamentalmente, sublinhar a matriz supostamente “românica neo-europeia” do crioulo por oposição à “acção patológica” “afro-negra”, mesmo quando o próprio autor reconhecia que a esta última, “em maior número, coube a acção patológica que modificou a linguagem, imprimindo-lhe certa feição” (LOPES, J., 1936, p. 5; LESSA; RUFFIÉ, 1957, p. 138).<sup>16</sup>

---

16 Interessante considerar que, apesar da importância atribuída ao crioulo falado no arquipélago como elemento constitutivo da especificidade cabo-verdiana, ele foi sempre considerado como uma versão dialetal do português da metrópole. Baltazar afirmara em 1956 que o crioulo não era uma língua de civilização (entendendo por civilização um conjunto cultural português mais amplo de que Cabo Verde estaria integrado como particularidade regional), mas sim uma “língua regional, com todas as características, todas as possibilidades. [...] A criação românica neo-europeia de origem portuguesa...” (LESSA; RUFFIÉ, 1957, p. 137-138).

A noção de especificidade cabo-verdiana foi elaborada com base na demarcação de fronteiras culturais que, por um lado, afirmavam os limites dessa própria especificidade, tentando quase sempre aproximá-la discursivamente do imaginado modelo-tipo da metrópole. Por outro lado, as demarcações dessa especificidade residiam nas estratégias e jogos discursivos de busca de aproximação e de distanciamento cultural do arquipélago, tanto em relação à metrópole como em relação à África (cf. BARROS, 2009a; ANJOS, 2002; 2004). A tese principal operava sobre a ideia de que o contexto sociocultural do arquipélago era, à sua própria escala, ilustrativo da predominância da ação colonizadora portuguesa. Nesta mesma senda, não foi menos marcante a apropriação discursiva de uma imagem reificada do Brasil como exemplo bem-sucedido da ação colonial lusitana.

A partir dos essencialismos que caracterizavam as leituras retrospectivas do passado narrado pelo Estado Novo português, a ex-colônia portuguesa da América era considerada como uma ‘criação’ exclusivamente portuguesa. Tal como asseverou Oliveira Salazar, o Brasil representava o “exemplo magnífico da transposição da civilização ocidental nos trópicos e no Continente americano” (SALAZAR, 1967, p. 96; MOREIRA, 1961, p. 88-95; PINTO, 1927, p. 223-224).<sup>17</sup> Apesar de o discurso de Salazar se inscrever no contexto político-ideológico da época, desde a década de 1930, a recorrência à ideia do Brasil é uma evidência nos constructos discursivos justificadores da especificidade cultural cabo-verdiana (BARROS, 2009a; 2008). Por um lado, pela via da apropriação de leituras e interpretação da realidade social e cultural do arquipélago, a partir do paradigma teórico proposto para a realidade brasileira nos anos de 1930, por Gilberto Freyre (BARROS, 2010a; 2010d); por outro, pela tentativa de considerar Cabo Verde como realidade histórica cujos resultados constituem, à sua própria medida, uma inscrição da matriz da ação colonizadora portuguesa que ‘criou’ o Brasil. A este respeito, em 1931, Baltazar Lopes reconhecia que este constituía um caso muito falado das qualidades da colonização portuguesa; todavia, era de opinião que “o exemplo cabo-verdiano é ainda mais eloquente do que o do Brasil”, tendo em conta que apesar de ser “paíz [sic] de exuberantes recursos naturais onde o trabalho é facilmente recompensado”, Cabo Verde, em contrapartida, dotado de “condições deficientes, mais realce dá aos resultados nele obtidos, porque êstes [sic] se devem, em mais alto grau, á persistencia [sic] e ás [sic] qualidades de assimilação da raça portuguesa” (LOPES, B., 1931, p. 2).

---

17 Situada no interior do seu contexto, esta perspectiva ecoa nitidamente como ressonância dos desafios impostos pelas campanhas anticolonialistas à qual Portugal respondia, entre outras formas, com recurso às leituras essencialistas do passado. Nesta visão reificada da história, o Brasil era discursivamente dado como criação portuguesa (cf. SALAZAR, 1967). Porém, não podemos perder de vista que o período da produção deste tipo de narrativa coincide com o momento de permeabilidade do regime do Estado Novo em mobilizar, para o interior da sua ideologia colonial, as perspectivas tendentes a romantizar as relações coloniais, dentre elas: a incorporação da mestiçagem, a ideia mítica de certa bondade anímica inerente à propensão natural portuguesa para contactos com populações indígenas das sociedades coloniais e Portugal como nação multirracial. Perspectivas discursivamente forjadas como explicação da teleologia histórica que organizava os *regimes de historicidade*, sobre os quais repousavam as leituras do passado colonial, também dadas como regimes de evidência de um horizonte imaginário que articulava a temporalidade presente e futura de uma memória holística que fundia Portugal como nação e império.

Baltazar era de opinião que, afinal, o não reconhecimento da exuberância do exemplo cultural e civilizacional da ação colonial portuguesa em Cabo Verde se devia, entre outros, às “nossas crises econômicas”: “A nossa condição de famintos tem impedido que, salvo raras exceções, os estranhos nos examinem em vísceras mais nobres do que aquelas que exercem funções digestivas” (ibidem, 1931, p. 3). Esta associação quase direta e mecânica entre as crises cabo-verdianas (fomes, estiagens, carência material) e o não reconhecimento valorativo do suposto nível cultural e civilizacional de Cabo Verde não constituía uma ideia exclusiva deste autor. Em 1932, Eugénio Tavares também assevera: “Chegamos a estar quasi [sic] que relegados da comunhão nacional. Atravessámos crises de quasi [sic] desestima. Os que a nós vinham com missão de estudo, auscultavam-nos... no ventre! Fome? Logo, inferioridade!” (TAVARES, 1969 [1932], p. 19). Não deixa de ser curioso que, três décadas depois (1965), Baltazar Lopes continuava a sufragar a mesma tese (da exemplaridade colonial portuguesa) na produção da especificidade mestiça cabo-verdiana e da maior significância desta última em relação ao Brasil: “Tanto mais que hoje me convenço de que Cabo Verde é um caso mais significativo do que o Brasil, sempre apontado como paradigmas do processo de criação de sociedades tropicais resultantes da expansão portuguesa” (LOPES, 1985 [1965], p. 15).

A representação de Cabo Verde era oscilada romanticamente entre a ideia-tipo de Portugal e o imaginário sobre o Brasil como ex-colônia modelo. Em 1940, Augusto Casimiro<sup>18</sup> foi peremptório em considerar Cabo Verde como uma versão crioula do Portugal metropolitano e, à sua própria escala, um Brasil em miniatura (NETO, 2009): “a criação do Portugal crioulo [Cabo Verde] precedia, no seu processo, mas em menor escala, a realização do Brasil” (CASIMIRO, 1940, p. 84). Nesta perspectiva, significa que tanto Cabo Verde como Brasil deviam ser vistos a partir da narrativa que concebia Portugal como centro ordenador do sentido que lhes insuflou vida. Este argumento só mostra a força operativa do espaço imaginado e não geográfico, principalmente quando o Brasil, além de distar, não pertence ao continente africano. Não menos significativa foi a hipótese de proximidade cultural e linguística aventada por Baltazar Lopes em 1947: “o cabo-verdiano é um tipo linguística e culturalmente definido, irmão do brasileiro” (LOPES, B., 1947, p. 22), explicitada anteriormente por Pedro Monteiro Cardoso em 1933 (“irmãos no sangue e na linguagem”), comungados na “Alma divina e heróica, consubstanciada na eucaristia sagrada de *Os Lusíadas*” (CARDOSO, 1983 [1933], p. 37; LOPES, B., 1957, p. 28, grifos no original).

Entre 1950 e 1960, a justificação da especificidade sociocultural cabo-verdiana coincidia, em parte, com os intentos propagandísticos e ideológico-coloniais do Estado Novo em torno da ideia de Portugal como nação multirracial e pluricontinental (cf.

---

18 Oficial do exército, memorialista, poeta, ensaísta e tradutor português (1889-1967). Esteve nas campanhas militares quando da participação de Portugal na I Guerra Mundial e, por motivos políticos – na sequência da Revolta da Madeira em 1931 –, foi demitido do exército e deportado nesse mesmo ano para Cabo Verde, sendo posteriormente reintegrado em 1937. Augusto Casimiro nutria uma admiração lírica pelas ilhas de Cabo Verde de que se pode denotar com facilidade através dos seus escritos. Da sua experiência africana, escreveu várias obras de que, sobre Cabo Verde, se destacam: *Ilhas Crioulas* (1935) e *Portugal Crioulo* (1940) (cf. LISBOA, 1994; GOMES; CAVACAS, 1997).

TORGAL, 2002). A sua celebração discursiva, fundada na perspectiva de que tudo deveria ser interpretado como resultado das qualidades coloniais da metrópole, ia perfeitamente ao encontro dos horizontes propagandísticos sobre as supostas possibilidades imanentes do colonialismo português na África. A larga incorporação por parte do regime salazarista de tais teses alojava bastante bem a sublimação da especificidade cultural e regional cabo-verdiana (NETO, 2009). No entanto, na década de 1960, a perspectiva romantizada da experiência colonial cabo-verdiana confronta-se com as suas antípodas: as versões dramatizadas e anticoloniais das relações de poder e de dominação (cf. PEREIRA, 2002) que contestavam e confrontavam a propaganda e os imaginários fabricados pelos órgãos ideológicos do Estado Novo. Não obstante, as visões anticoloniais não se impuseram como hegemônicas (cf. BARROS, 2009b). Vários discursos continuavam a acentuar a categorização sociocultural de Cabo Verde como sendo “incontestavelmente de feição e alma lusíadas”, uma “província portuguesa”, neste caso, “diferente das metropolitanas, como estas o são [também diferentes] entre si”, tal como asseverou Eduardo Vieira Fontes<sup>19</sup> (1957, p. 4-7).

Esta mesma perspectiva seria igualmente reverberada em 1960 por autores cabo-verdianos ou metropolitanos afeiçoados às concepções ideológicas tendentes a remarcar a lusitanidade e o caráter cultural de Cabo Verde como prolongamento regional ou provincial do então Portugal metropolitano. O arquipélago era considerado como consequência da “forte [...] influência de civilização”, uma “evolução única [...], em pleno Trópico”, que o distanciava das demais colônias africanas e o fazia “uma autêntica província de Portugal”. Tal como ficou afirmada, “com gente escura criou-se, na verdade, em pleno Trópico, mais uma província de Portugal” (LOBO, 1960, p. 64, 68). O fundo estruturante desses discursos focalizava sobre a dimensão valorativa de uma especificidade singular que, por conseguinte, advinha da própria natureza do meio, porém, mantendo viva a constância lusíada (cf. SPENCER, 1962). As diferenças entre cabo-verdianos e metropolitanos eram relativizadas em nome das especificidades que a ação colonial portuguesa produzia de acordo com as suas adaptações às condições do meio, o que acaba sempre por reificar, em última instância, uma narrativa romantizada da historicidade do colonialismo português.

Todas essas modalidades discursivas forjadas colonizaram o imaginário cabo-verdiano: inscreveram a crença no mito de uma distinção sociocultural cristalizada e, em certa medida, autocelebradora da criouliização e da mestiçagem cabo-verdiana.<sup>20</sup> A sublimação da singularidade sociocultural cabo-verdiana se situa como

---

19 Cabo-verdiano, nascido em 1922, foi funcionário colonial e prestou serviços em Angola. Em Cabo Verde, foi o último diretor (1967-1974) do Campo de Concentração do Tarrafal, dispositivo prisional de repressão salazarista instituído em 1936 na ilha de Santiago. Entre 1962 e 1974, o campo foi utilizado para reprimir e manter encerrados os anticolonialistas de Angola, Guiné e Cabo Verde (BARROS, 2009b).

20 A ilustração paradigmática mais recente desta retórica celebradora emerge do discurso oficial (da chancelaria cultural do atual governo), ao postular a defesa da criouliização e da mestiçagem cabo-verdianas como patrimônio da humanidade, tendo em conta o primordialismo da experiência histórica local como uma das mais remotas sociedades crioulas e mestiças na história-mundo dos séculos XV-XVI. No interior dessa retórica romanticamente ucrônica, ficam completamente dissimuladas e silenciadas todas as modalidades de violências, inclusive as simbólicas, subjacentes à

uma espécie de estratégia de afirmação na negação. Perante a impossibilidade de ser considerada como europeia, afirmava-se também (negando), que Cabo Verde não era totalmente africano. Neste interstício, opera a exacerbação discursiva da ideia de especificidade: nem europeu, nem africano, simplesmente cabo-verdiano. Tal ficou bem explícito nas palavras que Baltasar Lopes lança em 1965 sobre a natureza cultural de Cabo Verde e dos cabo-verdianos, nomeadamente quando a pergunta é formulada nos termos de saber se Cabo Verde é África ou Europa, ou se os cabo-verdianos, embora não sendo europeus, são ou não africanos. “Nem uma coisa, nem outra: somos cabo-verdianos” (LOPES, B., 1985 [1965], p. 15). Noutros termos, significa dizer que Cabo Verde é elevado a uma espécie de entidade cultural essencializada, que não é nem África nem Europa (como se estas últimas fossem entidades culturais homogêneas); e os cabo-verdianos, nem africanos, nem europeus, mas sim uma espécie de encarnação cultural e antropológica caracteristicamente excepcional: cabo-verdianos. Quando exacerbada, a celebração retórica de uma especificidade sociocultural (mestiça ou crioula) cabo-verdiana esbarra nos seus próprios limites, ao perder de vista que outras realidades socioculturais são também elas mesmas portadoras das suas próprias particularidades (ou historicidades), que as diferenciam e as singularizam; ou ainda, como se os horizontes de pertencimento cultural e civilizacional têm necessariamente de ser estabelecidos a partir do binarismo maniqueísta que, de forma hierárquica, organiza os fantasmas e os mitos que nutrem o imaginário de um suposto prestígio cultural e identitário associado, por exemplo, à presença do legado europeu na formação sociocultural do arquipélago. Porém, nada mais colonial.

---

própria historicidade da crioula e da mestiçagem, as quais não são homogêneas e sem contradições e conflitos; semelhantemente não são homogêneas, nem uniformes, nem contínuas as suas consequências e as historicidades das suas formações e os seus regimes de temporalidade. Portanto, a autocelebração da mestiçagem ou da crioula não deve ser tomada sob o signo da ilusão de um tempo sincrónico (que harmonizou as misturas e contradições), do mesmo modo que a ilusória harmonização das oposições (por referência a uma temporalidade linear e contínua) não deve servir de base explicativa para conferir uma ontologia naturalizada a um povo e a uma cultura. Mais do que vivência naturalmente incorporada, as ideias de crioula ou de mestiçagem são, sobretudo, fabricações ideológicas, políticas e discursivas.

## Considerações finais

A partir de 1975, no período pós-independência, a orientação discursiva de identidade cabo-verdiana pauta, sem margens para oscilação, uma pertença política, cultural e simbólica africana. A África é imposta como referente real e simbólico por excelência: espaço físico e geográfico de pertença, área de integração e inserção geopolítica do arquipélago, matriz e fonte heurística de fundamentação de todas as manifestações culturais e identitárias cabo-verdianas. Literalmente, lugar matricial e fonte de legitimação discursiva dos mitos de origem. Aliás, as possibilidades de descolonização do imaginário cabo-verdiano tinham de passar pelo trabalho de exorcização dos mitos e dos fantasmas coloniais que, até a independência, ordenavam, regulavam e condicionavam a produção discursiva sobre as concepções de inserção política-cultural e identitária dos cabo-verdianos no interior do quadro imperial da colonização portuguesa. Nessa senda, a ideia de África se instala pela via das múltiplas estratégias postas ao serviço da construção de um novo imaginário nacional cabo-verdiano. Contudo, independentemente da operação discursiva *descolonial* dos primeiros anos depois da independência nacional, a contemporaneidade pós-colonial cabo-verdiana e o imaginário que subjaz à sua condição de *pós-colônia* ficou sempre permeável à incorporação e reprodução de discursos políticos, socioculturais e identitários baseados na reivindicação de uma especificidade sociocultural cristalizada que postulava Cabo Verde culturalmente como algo autônomo, diferenciado, regional e ao qual não se aplicava com rigor estanque nem uma inserção cultural totalmente africana, nem uma absolutamente europeia. Tal ficou bem explícito nas afirmações de Teixeira de Sousa:<sup>21</sup> “ao fim e ao cabo, o meu país deixou de ser África e deixou de ser Europa para apenas ser Cabo Verde” (LABAN, 1992, p. 205). Como se a ideia de África e de Europa fosse suscetível de totalizar e significar realidades geográficas e socioculturais uniformes ou se as concepções que categorizam o africano e o europeu fossem absolutas e fiéis à homogeneização totalizante e ingênua que se faz de uma representação puramente imaginária. Daí, por vezes, a explicitação simplista, redutora e acriticamente ventilada, segundo a qual Cabo Verde não é nem uma, nem outra, mas uma espécie de entidade histórica portadora de uma suposta plasticidade identitária passível de situar o seu semblante cultural e simbólico entre ambas. Assim, em última instância, África e Europa ficam reduzidas a meros espaços imaginários.

Com efeito, a cristalização discursiva da especificidade cabo-verdiana, ao alimentar a ilusão de uma impossibilidade de inserção/categorização cultural estanque focalizada sobre a ideia de que Cabo Verde não é nem África, nem Europa, deixa automaticamente em aberto (de forma sub-reptícia) as condições retóricas que suscitam e alucinam as condições de possibilidades de imaginação de espaços de pertença do arquipélago, para além da sua inclusão de base na esfera normativa geográfico-conti-

---

21 Médico e escritor cabo-verdiano (1919-2006), um dos colaboradores da revista *Claridade* e dos escritores mais proeminentes da sua geração com obras que ainda hoje são referências da literatura nacional, como *Contra Mar e Vento* (1972); *Ilhéu de Contênda* (1978); *Capitão de Mar e Terra* (1984).

mental africana. A requisição da tese autorreverenciadora reverbera bem a obsessiva focalização identitária que, ao centralizar a imagem cultural do arquipélago sobre o mito da sua especificidade, acaba por presidir o discurso da demarcação em relação à África e estimular outros horizontes possíveis de projeção. Com as devidas nuances pós-coloniais, as ressonâncias desse legado histórico-discursivo não se fazem menos remanescentes nos avatares da retórica política contemporânea, criticamente alojados na mobilização da sua imagem como suplemento justificativo de demarcação de algumas estratégias de ancoragem política do país: (a) em alguns mitos envoltos da celebração discursiva acrítica da integração no espaço ‘político-imaginário’ da Macronésia (BARROS, 2010b); (b) em alguns discursos culturais legitimadores da ideia de parceria especial com a União Europeia (COSTA, 2009; BARROS, 2009c; 2010c); e (c) na metáfora discursiva da alegoria de Cabo Verde como nação global (NEVES, 2004).

As diferentes produções discursivas sobre a imagem cultural (colonial e pós-colonial) cabo-verdiana nasceram sempre sob o signo fantasmático da necessidade de demarcação das escalas socioculturais, políticas, identitárias e simbólicas de aproximação/distanciamento em relação à África e à Europa. O imaginário que estrutura a oposição binária e maniqueísta entre a ideia de África e a de Europa condicionou (e continua a condicionar) toda a representação sobre a noção da identidade cultural e simbólica nacional. Em absoluto rigor, desde o período colonial, uma determinada concepção de Europa (pontuada por noções de progresso e “civilização”) e certa representação de África (preche de concepções estereotipadas e inferiorizantes) colonizaram o imaginário cabo-verdiano. Sendo assim, não podemos perder de vista que, em parte, era por referência a esta hierarquia que foram fabricados os múltiplos discursos sobre a imagem cultural, civilizacional e identitária de Cabo Verde. Por fim, importa referir que a suscitação de um pretense espaço imaginário de pertença é quase sempre concebida por referência ao Atlântico e à Europa, na medida em que os vários discursos demarcadores das fronteiras culturais do arquipélago, em geral, mobilizaram a representação identitária cabo-verdiana sub-repticiamente para além do simples quadro africano onde as ilhas estão geográfica e politicamente integradas.

## Referências

- A. C. Divulgação de Cabo Verde pelo desporto. *In: Notícias de Cabo Verde – Quinze-nário Regionalista Independente*. São Vicente, ano I, n. 10, p. 2, 25 jul. 1931.
- AIDOO, L. Baltasar Lopes (23 April 1907 – 28 May 1998). *In: RECTOR, M.; VERNON, R. (ed.). Dictionary of literary biography: african lusophone writers*, volume 367. Farmington Hills: Gale – Cengage, 2012. p. 98-101.
- ALAO, G. The development of lusophone africa's literary magazines. *Research in African Literatures*, Indiana, v. 30, n. 1, p. 169-183, 1999.
- ALEXANDRE, V. **Velho Brasil novas Áfricas: Portugal e o império (1808-1975)**. Porto: Edições Afrontamento, 2000.
- ANDRADE, M. **Origens do nacionalismo africano: continuidade e ruptura nos movimentos unitários emergentes da luta contra a dominação colonial portuguesa: 1911-1961**. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1998.
- ANJOS, J. Cabo Verde e a importação do ideologema brasileiro da mestiçagem. *Horizontes Antropológicos*, [S. l.], v. 6, n. 14, p. 177-204, 2000.
- ANJOS, J. **Intelectuais, literatura e poder em Cabo Verde: lutas de definição da identidade nacional**. Porto Alegre/Praia: UFRGS/INIPC, 2002.
- ANJOS, J. A condição de mediador político-cultural em Cabo Verde: intelectuais e diferentes versões da identidade nacional. *Etnográfica*, [S. l.], v. 8, n. 2, p. 273-295, 2004.
- BARROS, V. As 'Sombras' da claridade: entre o discurso de integração regional e a retórica nacionalista. *In: TORGAL, M. et al. (org.). Comunidades imaginadas: nações e nacionalismos em África*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2008. p. 193-217.
- BARROS, V. Sob o signo da celebração do império: o discurso colonial e o mito da especificidade cabo-verdiana. *In: MWEWA, M. et al. (org.). Sociedades desiguais: género, cidadania e identidades*. São Leopoldo: Editora Nova Harmonia, 2009a. p. 151-185.
- BARROS, V. **Campos de concentração em Cabo Verde: as ilhas como espaços de deportação e prisão no estado novo**. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2009b.

BARROS, V. A parceria especial CV/UE: olhares da imprensa. *In*: RIBEIRO, M. (coord.). **De Roma a Lisboa: a Europa em debate**. Coimbra: Edições Almedina, 2009c. p. 95-123.

BARROS, V. Imaginar Cabo Verde a partir da imagem do Brasil. **Revista de Estudos Políticos**, Rio de Janeiro, v. 1, n. 1, p. 1-16, abr. 2010a.

BARROS, V. Cabo Verde e a imaginação dos espaços de pertença: Atlântico, África, Europa. *In*: RIBEIRO, M. (coord.). **(Re)pensar a Europa**. Coimbra: Edições Almedina, 2010b. p. 101-121.

BARROS, V. Nos trilhos da Europa: Cabo Verde e a parceria especial com a UE. *In*: VALENTE, I.; RIBEIRO, A. (org.). **Debater a Europa**. Aveiro: CIEDA, 2010c. p. 239-270.

BARROS, V. Lusotropicalismo e caboverdianidade: o discurso de Gilberto Freyre e o contradiscurso de Baltasar Lopes. *In*: SOUZA, A. *et al.* (org.). **Daqui e d'além mar**. Campina Grande: EDUFCEG, 2010d. p. 53-84.

BATALHA, L. A Elite portuguesa-cabo-verdiana: ascensão e queda de um grupo colonial intermediário. *In*: CARVALHO, C.; CABRAL, J. (org.). **A persistência da história: passado e contemporaneidade em África**. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2004. p. 191-225.

BRITO-SEMEDO, M. **Construção da identidade nacional: análise da imprensa entre 1877-1975**. Praia: Instituto da Biblioteca Nacional e do Livro, 2006.

CARDOSO, P. [1933]. **Folclore caboverdeano**. Porto: Edição Maranus, 1983.

CARDOSO, P. **Algas e corais**. Vila Nova de Famalicão: Edição do Autor, 1928.

CARDOSO, P. **Hespérides (fragmentos de um poema perdido em triste e miserando naufrágio)**. Cabo Verde: Edição do Autor (Impresso em Vila Nova de Famalicão – Portugal), 1930.

CASIMIRO, A. **Portugal crioulo**. Lisboa: Edições Cosmos, 1940.

CENTEIO, I. **As ilhas de Cabo Verde: 1820-1960: a problemática da mestiçagem e a defesa do estatuto de adjacência**. Coimbra: Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra. DM., 2007.

CORDEIRO, A. **Nós, os cabo-verdianos: a representação da identidade nos textos literários do século XIX**. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto DM., 2009.

CORTESÃO, A. O boletim da agência geral das colónias. **Boletim da Agência Geral das Colónias**, [S. l.], v. 1, n. 1, p. 3-9, jul. 1925.

COSTA, E. A obra colonizadora dos portugueses. **Boletim da Agência Geral das Colónias**, [S. l.], v. 3, n. 26, p. 176-177, ago. 1927.

COSTA, S. **Cabo Verde e a União Europeia**: diálogos culturais e retóricas de integração. (Dissertação de Mestrado – policopiada). Lisboa: FCSH – Universidade Nova de Lisboa, 2009.

COSTANTINI, D. **Mission civilisatrice**: le rôle de l'histoire coloniale dans la construction de l'identité politique française. Paris: Éditions La Découverte, 2008.

CRUZ, E. **O Estatuto do Indigenato – Angola**: a legalização da discriminação na colonização portuguesa. Lisboa: Novo Imbondeiro, 2005.

DIJK, T. **Discurso e poder**. São Paulo: Editorial Contexto, 2008.

FONTES, E. O fenómeno cultural cabo-verdiano. **Cabo Verde. Boletim de Propaganda e Informação**, Cabo Verde, v. 9, n. 98, p. 4-7, 1 nov. 1957.

FOUCAULT, F. **L'ordre du discours**. Paris: Gallimard, 1989.

GARMES, H. O pioneirismo político e literário da Revista de Cabo Verde. **Scripta**, Belo Horizonte, v. 10, n. 19, p. 15-24, 2006.

GIRARDET, R. **L'idée coloniale en France – De 1871 à 1962**. Paris: La Table Ronde, 1972.

GOMES, A.; CAVACAS, F. **Dicionário de autores de literaturas africanas de língua portuguesa**. Lisboa: Editorial Caminho, 1997.

JERÓNIMO, M. **Livros brancos, almas negras**: a “missão civilizadora” do colonialismo português (c.1870-1930). Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2010.

LABAN, M. (org.). **Cabo Verde**: encontro com escritores. Porto: Fundação Eng. António de Almeida, 1992. v. 1.

LESSA, A.; RUFFIÉ, J. **Seroantropologia das ilhas de Cabo Verde**: mesa redonda sobre o homem cabo-verdiano. Lisboa: Ministério do Ultramar/Junta de Investigação do Ultramar, 1957.

LISBOA, E. (coord.). **Dicionário cronológico de autores portugueses**. Mira-Sintra – Mem Martins: Publicações Europa-América, 1994.

- LOBO, P. A originalidade humana de Cabo Verde. **Claridade, Revista de Arte e Letra**, São Vicente, n. 9, p. 64-68, dez. 1960.
- LOPES, B. As ilhas adjacentes de Cabo Verde. **Notícias de Cabo Verde – Quinzenário Regionalista Independente**, São Vicente, v. 1, n. 10, p. 2-3, 25 jul. 1931.
- LOPES, B. Uma experiência românica nos trópicos. **Claridade, Revista de Arte e Letra**, São Vicente, n. 4, p. 15-22, jan. 1947.
- LOPES, B. **O dialecto crioulo de Cabo Verde**. Lisboa: Imprensa Nacional de Lisboa, 1957.
- LOPES, B. [1965]. Prefácio. *In*: FERREIRA, M. **Aventura crioula**. Lisboa: Plátano Editora, 1985. p. 12-27.
- LOPES, J. Apontamento. **Claridade, Revista de Arte e Letra**, São Vicente, n. 1, p. 9, mar. 1936.
- LOPES, J. V. **Cabo Verde**: as causas da independência (o estado e a transição para a democracia na África lusófona). Praia: Spleen Edições, 2003.
- LOPES, M. Tomada de vista. **Claridade, Revista de Arte e Letra**, São Vicente, n. 1, p. 5-6, mar. 1936.
- LUCAS, M. Cabo Verde: a geração de 1890 e a construção da identidade nacional. **Revista Portuguesa de História**, Coimbra, v. 2, t. 36, p. 283-302, 2002/2003.
- MARGARIDO, A. **Estudos sobre literaturas das nações africanas de língua portuguesa**. Lisboa: A Regra do Jogo, 1980.
- MBEMBE, A. As formas africanas de auto-inscrição. **Estudos Afro-Asiáticos**, [S. l.], v. 23, n. 1, p. 171-209, 2001.
- MIRANDA, J. **As Constituições portuguesas – 1822, 1826, 1838, 1911, 1933, 1976**. Lisboa: Petrony, 1976.
- MIRANDA, J. **As Constituições portuguesas**: de 1822 ao texto actual da Constituição. Lisboa: Livraria Petrony, 2004.
- MONTEIRO, A. Directrizes duma política ultramarina. **Boletim Geral das Colónias**, Aveiro, v. 9, n. 97, p. 11-33, jul. 1933.
- MONTEIRO, F. (org.). **Eugénio Tavares**: pelos jornais. Praia: Instituto Caboverdiano do Livro e do Disco, 1997.

- MOREIRA, A. **Política ultramarina**. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar/ Centro de Estudos Políticos e Sociais, 1961.
- MOSER, G. **Almanach de lembranças 1854-1932: textos africanos**. Lisboa: Edições ALAC, 1993.
- MOUTINHO, M. **O indígena no pensamento colonial português (1895-1961)**. Lisboa: Edições Universitárias Lusófonas, 2000.
- NETO, S. **Colónia mártir, colónia modelo: Cabo Verde na imprensa ultramarina portuguesa (1925-1965)**. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2009.
- NEVES, J. M. As relações externas de Cabo Verde: o caso da União Europeia. **Estratégia: Revista de Estudos Internacionais**, Lisboa, n. 20, p. 13-18, 2004.
- OLIVEIRA, J. **A imprensa cabo-verdiana 1820-1975**. Lisboa: Fundação Macau, 1998.
- OLIVEIRA, O. As ilhas adjacentes de Cabo Verde I. **Seara Nova**, Lisboa, v. 7, n. 123, p. 53-56, 28 jun. 1928a.
- OLIVEIRA, O. As ilhas adjacentes de Cabo Verde I. **Seara Nova**, Lisboa, v. 7, n. 124, p. 71-76, 12 jul. 1928b.
- OLIVEIRA, O. Palavras sôbre Cabo Verde para serem lidas no Brasil. **Clareza, Revista de Arte e Letra**, São Vicente, n. 2, p. 4, ago. 1936.
- OSÓRIO, O. Uma literatura nascente: a poesia anterior a *clareza*. In: VEIGA, M. (coord.). **Cabo Verde: insularidade e literatura**. Paris: Karthala, 1998, p. 109-113.
- PEREIRA, A. **Uma luta, um partido, dois países**. Lisboa: Editorial Notícias, 2002.
- PIETERSE, J. N. **White on black: images of Africa and blacks in western popular culture**. Yale: Yale University Press, 1995.
- PINTO, V. Expansão colonial portuguesa. **Boletim da Agência Geral nas Colónias**. [S. l.], v. 3, n. 30, p. 223-224, dez. 1927.
- PRADO, M. Eugénio Tavares (18 October 1867 – 1 June 1930). In: RECTOR, M.; VERNON, R. (ed.). **Dictionary of literary biography: african lusophone writers**, Farmington Hills, v. 367, p. 187-190, 2012.
- ROCHA, I. (coord.). **Dicionário cronológico de autores portugueses**. Mira-Sintra – Mem Martins: Publicações Europa-América, 1997. v. 4.

ROMARIZ, A. **O almanaque de lembranças luso-brasileiro**: um ensaio para um projecto maior? Lisboa: Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa. DM., 2011.

SALAZAR, O. **Discursos**: 1928-1934. Coimbra: Coimbra Editora, 1935.

SALAZAR, O. **Discursos e notas políticas**. Coimbra: Coimbra Editora, 1967. v. 6 (1959-1966).

SEMEDO, J.; TURANO, M. **Cabo Verde**: o ciclo ritual das festividades da tabanca. Praia: Spleen Edições, 1997.

SILVA, C. **Constitucionalismo e império**: a cidadania no ultramar português. Coimbra: Edição Almedina, 2009.

SPENCER, M. H. Aqui é Portugal. **Jornal O Arquipélago**, [S. l.], 23 ago. 1962, p. 4.

TAVARES, Eugénio [1932]. **Mornas**: cantigas crioulas. Luanda, Edição da Liga dos Amigos de Cabo Verde, 1969.

TEIXEIRA, A. M. C. **Almanach luso-africano**. Lisboa: Guillard, Aillaud & Cia, 1899.

TORGAL, L. Muitas raças, uma nação ou o mito de Portugal multirracial na “Europa” do estado novo. **Estudos do Século XX**, Coimbra, n. 2, p. 147-165, 2002.

TRAJANO FILHO, W. Por uma etnografia da resistência: o caso das tabancas de Cabo Verde. **Série Antropologia**, Brasília, n. 408, p. 5-36, 2006.

TRAJANO FILHO, W. Patrimonialização dos artefactos culturais e a redução dos sentidos. *In*: SANSONE, L. (org.). **Memórias da África**: patrimônios, museus e políticas de identidade. Salvador: ABC Publicações, 2012.

---

## Arquitetura habitacional em Cabo Verde: da pedra ao concreto<sup>1</sup>

Andréia Moassab

---

O presente texto resulta de uma pesquisa sobre a arquitetura habitacional em Cabo Verde, realizada em 2009 pelo Centro de Investigação em Desenvolvimento Local e Ordenamento do Território da Universidade de Cabo Verde (CIDLOT), sob responsabilidade científica da autora, cocoordenado pela arquiteta Patrícia Anahory, então diretora do centro (MOASSAB; ANAHORY, 2022). Fizemos um levantamento de dados primários, provavelmente o maior já realizado sobre arquitetura no país, levando em consideração seus aspectos qualitativos e culturais. Há escassa literatura local de referência publicada na área da arquitetura, sobretudo especializada em arquitetura habitacional cabo-verdiana. As poucas teses e dissertações têm alcance restrito, raramente publicadas em livros.

Alguns estudos têm sido feitos no país a partir do patrimônio edificado, voltados, nomeadamente, para os edifícios históricos ou para contextos específicos, como é o caso de Cidade Velha, declarada patrimônio da humanidade pela UNESCO em 2009. Na ilha de Boa Vista foi publicado um livro sobre o patrimônio paisagístico, com breve descrição da morfologia habitacional no seu conjunto (GONZALEZ, 2007). Não houve, nesse trabalho, um levantamento específico das moradias isoladamente, apenas do conjunto edificado. Na ilha do Maio, um inventário do patrimônio edificado foi concluído no final da década passada, com vistas a valorizar as construções tradicionais, não necessariamente habitacionais, embora estas tenham um peso significativo naquele trabalho (ULPGC; CEAR HABITÁFRICA, 2009). Uma terceira e última publicação, relacionada ao tema habitacional, é o *Manual Básico de Construção* (LOPES, 2001), voltado para a divulgação de práticas construtivas sustentáveis e adequadas ao clima local. Os Planos Diretores Municipais (PDMs) não têm incluído sistematicamente a questão habitacional, ainda que esse item seja parcialmente contemplado. O único PDM publicado até o momento, em 2016, o da cidade de Praia, não apresenta nenhum capítulo dedicado à matéria, limitando-se a reproduzir dados do Instituto Nacional de Estatísticas (INE) sobre o deficit habitacional.

A opção metodológica para este levantamento foi a valorização do saber local para a definição de zonas tipologicamente homogêneas, isto é, o trabalho contou com a colaboração dos técnicos municipais para delimitar as tipologias habitacionais predo-

---

<sup>1</sup> Esta é uma versão revisada do texto intitulado “Housing Architecture in Cape Verde: from stone to concrete”, publicado no livro *Urban Planning Architecture and Heritage in Cape Verde*, organizado por Elio Trusiani, pela editora italiana Orienta, em 2013. O texto também foi adaptado para o capítulo “Dexa-m ben konta-bu un stória”, do livro *Panorama da Arquitetura Habitacional em Cabo Verde*, de Andréia Moassab e Patrícia Anahory, publicado pela UNICV em 2022. Todos os desenhos que ilustram este texto são de Oswaldo Freitez, feitos para o livro publicado em Cabo Verde.

minantes por unidade administrativa. Com este objetivo, foi promovida uma oficina preparatória que antecedeu a ida a campo, na qual técnicos municipais trouxeram amplo material visual da morfologia habitacional de cada concelho. O resultado da jornada de trabalho foi a definição de cerca de três a sete tipologias predominantes por concelho a serem levantadas detalhadamente no terreno. Adotou-se a tipologia como unidade mínima da arquitetura, a partir da qual são formados os conjuntos morfológicos preponderantes. Caso a tipologia fosse um marco na paisagem, ela seria contemplada no levantamento, independentemente da classe econômico-social, do seu estado de conservação ou da sua qualidade arquitetônica. Tais critérios não foram considerados relevantes para esse primeiro levantamento da tipologia habitacional cabo-verdiana, buscando-se um panorama mais abrangente possível. Foram identificadas cerca de onze tipologias nas seis ilhas levantadas, compondo uma amostra qualitativa de 36 casas.<sup>2</sup>

A separação usual entre habitações urbanas e rurais tampouco foi considerada, uma vez que estes limites não são rigorosos no país, em especial no que tange a distinções arquitetônicas significativas. Por outras palavras, tipologias que algures são tipicamente rurais, em Cabo Verde podem estar nos meios urbanos e vice-versa, sendo, portanto, de pouca valia esse critério seletivo para aquela investigação. Em muitos dos contextos mais urbanos no país, por exemplo, é possível encontrar casas com a criação de animais próprios da zona rural, ou de cozinhas instaladas no exterior, com equipamentos próprios para moer o milho, quando a população urbana adquire o milho já moído em vez de moê-lo em casa, atividade usualmente ligada ao universo rural. O contrário também é verdadeiro: o meio rural está permeado de construções de blocos-cimento com organização espacial mais afeita ao contexto urbano. Em Cabo Verde, portanto, a distinção das tipologias entre urbano e rural, para fins daquela pesquisa, teria sido de pouca valia.

Importa salientar que inúmeros outros recortes teriam sido possíveis e muitos merecem ser mais bem detalhados em investigações futuras. Ênfase, neste capítulo, a preocupação com o tipo arquitetônico: a organização e distribuição espacial da casa, os espaços privados e sociais (e a relação entre eles), a volumetria e o conjunto resultante. Este texto é, portanto, uma síntese daquela pesquisa acerca da arquitetura habitacional cabo-verdiana, colocada em perspectiva numa publicação brasileira, junto a debates complementares sobre o continente africano.

---

2 Foram visitadas 43 casas. Contudo, por impedimentos alheios a nossa vontade, algumas não foram arquitetonicamente levantadas, apenas fotografadas. Foram 35 casas com levantamento completo e uma apenas da parte exterior, totalizando 36 casas, agrupadas nas seguintes tipologias: (a) pedra e colmo; (b) sobrado; (c) apartamento; (d) fazenda de grogue; (e) nova (com as variantes 1 e 2 pisos); e (f) tradicional (com as variantes: em linha, com varanda coberta, com varanda aberta, isolada).

## Cabo Verde: aspectos gerais

Cabo Verde, um estado-arquipélago, está situado em meio ao oceano Atlântico, nas proximidades da costa do Senegal. O país é formado por dez ilhas, das quais nove são ocupadas pelos 492 mil habitantes nacionais (INE, 2006). Em termos ecoclimáticos e biogeográficos, Cabo Verde faz parte do sahel,<sup>3</sup> localizando-se no prolongamento atlântico de uma vasta zona árida e semiárida que atravessa o continente africano. Com chuvas escassas e mal distribuídas, a precipitação média anual é de 225 milímetros. Durante o verão, a monção atlântica quente e úmida é responsável pelas chuvas, escassas e irregulares, de caráter torrencial. Não raro, neste período, as fortes precipitações resultam em inundações, especialmente nas áreas urbanas.

Algumas ilhas são bastante montanhosas, atingindo mais de mil metros de altitude (Santo Antão, São Vicente e São Nicolau). Por sua vez, Sal, Boa Vista e Maio são as geologicamente mais antigas, com altitudes que não ultrapassam os quinhentos metros, com vegetação desértica e grandes extensões de praia. Em todo o país, as temperaturas médias são bastante suaves e sem grandes variações, com média anual em torno de 24° C. No caso da umidade relativa do ar, as ilhas pesquisadas situam-se na faixa entre 72% (Sal) e 88% (São Nicolau). Outro fator fundamental para análise da arquitetura local é a baixa amplitude térmica, isto é, a pouca variação da temperatura ambiente entre o dia e a noite.

Em termos arquitetônicos, essas características climáticas significam que uma boa estratégia construtiva para Cabo Verde deve prever uma diminuição da umidade relativa do ar, principalmente através da boa ventilação dos ambientes, e garantir baixas temperaturas no interior das casas, com atenção à orientação solar e artifícios para o sombreamento das superfícies. Atenção especial deve ser dada aos telhados, por meio de estratégias para reflexão da luz solar e diminuição da absorção do calor.

## Como mora o cabo-verdiano

No que tange aos aspectos materiais e econômicos determinantes das escolhas arquitetônicas, vale destacar o histórico uso da cantaria, técnica levada pelos portugueses, com ampla aceitação local devido à disponibilidade da matéria-prima. Contudo, o alto custo do transporte e a necessidade de mão de obra especializada têm resultado no seu gradual abandono nos últimos tempos. A cobertura de palha permanece em uso, notadamente nos meios rurais. Todavia, sua substituição por telhas de fibrocimento tem sido largamente observada – apesar de seu valor mais elevado que a palha –, seja por sinal de *status*, seja por requerer menor manutenção.

---

3 Denominação da região geográfica que se estende ao Sul do Saara, no continente africano, e se prolonga do oceano Atlântico ao Mar Vermelho. Constitui uma zona de transição entre o deserto e as áreas tropicais do Sul.

Figuras 1 e 2 - Casas de cantaria em Santo Antão e em São Nicolau



Fonte: MOASSAB; ANAHORY (2022).

Nas duas últimas décadas, o bloco-cimento tornou-se o material construtivo mais amplamente utilizado em todas as regiões do país, não obstante seu fraco desempenho térmico e o elevado uso de areia na sua composição e acabamento. A apanha da areia usada na construção civil tem sido das maiores ameaças ambientais no país atualmente, tanto por devastar as praias como pela importação e maior dependência externa para o setor construtivo nacional. O aumento do uso do bloco-cimento é proporcional à marginalização de técnicas construtivas tradicionais. Ambos os processos estão intrinsecamente ligados a um fator econômico controlado pelo mercado da construção civil, com a ampla difusão, em todo o mundo, da cultura do bloco-cimento e do concreto armado. O resultado é, por toda parte, paisagens áridas de mares de casas de blocos-cimento e aço, privadas de conforto ambiental. Em Cabo Verde, essa tipologia tem avançado tanto nos ambientes urbanos como nos rurais.

**Figuras 3 e 4** - Edifício de apartamentos no Sal e casa em processo de ampliação, em Santo Antão. O uso generalizado do bloco-cimento e do concreto armado em todas as ilhas e tipologias. Acima, edifícios residenciais no Sal



Fonte: MOASSAB; ANAHORY (2022).

Em termos de material utilizado, pouco mais de metade das casas estudadas foram construídas com pedra. No entanto, as mais novas, de ampliação recente, ou nos bairros pobres e no meio mais rural, o material preferido é o bloco-cimento. Este tipo de material, bastante acessível em termos de custo, tem sido imensamente difundido por todo o país nos últimos anos, apesar da sua pouca adequação ao clima local: 64% das casas estudadas com temperatura mais elevada no interior foram construídas em bloco-cimento. Em 2006, o INE constatou que mais de metade das habitações no país utilizava blocos-cimento rebocados.

Com relação à cobertura, as lajes de concreto armado são as soluções preferidas, adotadas em 39% das casas levantadas, seguidas das telhas de barro, presentes em 34%. Em termos nacionais, o concreto armado é o material predominante em 81% das coberturas das moradias cabo-verdianas (INE, 2006). Importa realçar que o concreto armado está presente nos meios urbanos (85%) e rurais (25%) (ibidem). Ainda que no meio rural esse percentual seja menor que nas cidades, as lajes são indiscutivelmente preferidas em detrimento da telha (19%), do fibrocimento (3%) e da palha (2%) (ibidem). No cruzamento do material da cobertura com o conforto térmico das moradias, as casas climaticamente inadequadas levantadas na referida pesquisa, em sua maioria, optaram pela laje de concreto (70%).

Material da cobertura nas casas levantadas (seis ilhas)		Material da cobertura no país	
Barro	34%	Barro	12,5%
Palha	5%	Palha	1%
Lata/Cartão/Saco	0%	Lata/Cartão/Saco	2,4%
Fibrocimento	18%	Fibrocimento	2,7%
Laje	39%	Laje	81%
Outro	3%	Outro	0,4%

Fonte: MOASSAB; ANAHORY (2022).

Fonte: INE (2006).

Das casas tradicionais<sup>4</sup> pesquisadas, um terço sofre de desconforto térmico, tendo seus moradores substituído a cobertura de colmo por laje ou fibrocimento. Além da inadequação do material em termos térmicos, a diminuição do pé-direito é uma das principais responsáveis pelo aumento da temperatura no interior dessas casas. Aquelas que mantiveram as características originais conseguem diminuir em até 5 °C a temperatura no espaço doméstico interno.

Importante ressaltar que 40% das casas analisadas registraram temperaturas mais altas no interior do que no exterior.<sup>5</sup> Para um país de temperatura média anual em torno de 25 °C, isso significa moradias extremamente quentes e desconfortáveis. Ademais, muitas construções estão orientadas para Norte<sup>6</sup> e Este/Oeste, tornando os ambientes bastante quentes.

4 As casas tradicionais, como denominadas neste capítulo, são aquelas com forte influência dos tempos coloniais na organização espacial e na tipologia, tendo sofrido poucas alterações. De tamanho diminuto, são retangulares, com telhados de duas águas, de cumeeiras paralelas ao sentido da rua. Presentes em todas as ilhas e concelhos municipais, nas pequenas localidades e nas grandes cidades, fazem parte da paisagem construída cabo-verdiana, com todas as suas variantes.

5 No levantamento de campo foi utilizado um termómetro com dois sensores, o que permitiu a medição da temperatura, em simultâneo, dentro e fora das casas.

6 Ao contrário da maior parte do Brasil, Cabo Verde fica no Hemisfério Norte.

Em adição à laje de concreto, outras variáveis colaboram para o desconforto térmico das habitações: o uso excessivo de vidros nas fachadas expostas ao sol e o ambiente urbano carente de sombreamento. A ausência de arborização é patente por todas as ilhas e localidades do país, o que causa uma intensificação do calor devido à reflexão solar nos pisos, particularmente no asfalto, e nas construções vizinhas. Em outras palavras, o desempenho térmico de cada habitação responde às técnicas construtivas, à orientação solar e ao conjunto urbano no qual está inserida.

Nos últimos anos, tem sido verificado um aumento da massa construída nos aglomerados urbanos, sobretudo com uso do concreto. Este tipo de material em larga escala, sem sombreamento e com um maior número de vias asfaltadas, tende a continuamente elevar a temperatura do microclima urbano. De mesmo modo sucede a pouca atenção dos projetos arquitetônicos à orientação solar. Somado aos conjuntos urbanos, cuja regra é a maximização do uso dos lotes até o seu limite, impedindo a ventilação entre as casas e destinando pouco espaço a jardins e a quintais com plantas e árvores, observa-se uma tendência de piora progressiva no conforto habitacional de um modo geral.

## Ambientação e memória

Ao analisar a ocupação do espaço da casa cabo-verdiana, é quase evidente sua relação com a cultura de emigração. Os enfeites e bibelôs encontrados em praticamente todas as casas, ricas ou pobres, configuram reminiscências de viagens – daquelas já feitas àquelas sonhadas. Estes pequenos objetos, que enchem o cotidiano das salas, quartos e cozinhas, são rastros da emigração e da presença constante e garantida dos entes queridos e distantes. São também, muitas vezes, uma compressão do passado e do presente, contando, na ocupação do espaço da casa, a história daqueles e daquelas que, em tempos anteriores, estiveram por ali.

De uma certa maneira, são estes agrupamentos de objetos, coleções, santinhos, fotografias que identificam e diferenciam a relação de cada indivíduo com a sua própria casa, as suas relações familiares, os parentes longe, mas sempre presentes. Nesses detalhes está inscrita a habitabilidade de uma moradia, para além dos aspectos físicos das suas técnicas construtivas: o espaço vivenciado é distinto do espaço matemático limitado pelas propriedades de altura-largura-comprimento (BOLLNOW, 2008). Nas casas visitadas, é predominante a presença de motivos religiosos (salas, quartos e cozinhas); retratos de família (salas e quartos); malas (quartos); um conjunto de quinquilharias afetivas (flores artificiais, toalhas de renda, animais de porcelana). As imagens religiosas inscrevem definitivamente a noção de habitabilidade do cabo-verdiano, garantindo aconchego, familiaridade e conforto ao ambiente doméstico. Diversas divisões da casa expõem quadros, esculturas e outros símbolos sagrados, como terços e rosários.

De igual modo, imagens da família são uma constante em salas e quartos, notadamente daqueles e daquelas ausentes. Os retratos, em conjunto com os bibelôs, contam as trajetórias familiares na diáspora. Cada objeto traz uma narrativa de quem o

ofertou, adquirindo um valor simbólico muito mais significativo do que seu valor econômico ou estético. O conjunto de enfeites obedece a uma lógica mais afetiva de decoração espacial do que de funcionalidade. No mesmo sentido, garrafas, potes e panelas são sistematicamente dispostos nas cozinhas. Na sala, a tríade toalha de renda + vaso de flores + retratos é cuidadosamente colocada na mesa de centro ou de canto. Na estante da televisão, estão as senhoras e os cãezinhos de porcelana.

Outro vestígio marcante da emigração é a presença das malas de viagem para a organização das roupas. Usualmente, as malas substituem ou complementam o guarda-roupas e os gaveteiros. É evidente que sua utilização também decorre tanto das carências econômicas quanto da dificuldade técnica de perfurar as paredes de pedra, não raro impedindo a colocação de prateleiras e similares. Todavia, a solução criativa de aproveitar as malas acaba por ser característica de um povo que está sempre em movimento.

A questão da água (ou da falta dela), marcante no país, também define os espaços domésticos. Não há casa sem bidões, baldes e garrafões para armazenagem de água, das mais pobres às mais ricas, na zona rural e na urbana. Geralmente, os bidões situam-se no quintal, nos corredores, nas cozinhas ou nos banheiros. Organizados de diversas formas, são parte inseparável da casa cabo-verdiana, constituindo-se já como uma espécie de elemento decorativo.

Em termos de decoração, é a fachada da frente que recebe a maior atenção dos cabo-verdianos, personalizando as habitações e individualizando as casas e seus habitantes nas comunidades. Nas casas visitadas, há uma gama de cores nas fachadas, de cores pastéis até as mais intensas. Os tons cremes e amarelados parecem indicar uma preferência, tanto pela sua predominância na amostragem da pesquisa que gerou este capítulo, quanto pela observação da paisagem construída em diversas localidades nacionais. Não obstante, é marcante a presença de casas rosadas, esverdeadas, azuladas e acastanhadas por toda parte.

Sob esta perspectiva, muita atenção é dada às balaustradas, os elementos vazados que protegem as pessoas nos balcões, escadas e varandas. Muitos destes elementos constituem um conjunto rendilhado que compõe uma delicada interface entre o público e o privado, separando a casa da rua.

Figuras 5, 6 e 7 - Atenção especial é dada aos detalhes das fachadas e guardacorpos.  
Em destaque casas na Boa Vista e Maio



Fonte: MOASSAB; ANAHORY (2022).

## Água e saneamento

Quase a metade (40%) das casas no país não possui nem banheiro, nem latrina. Apesar de esse índice ser maior no meio rural, não pode ser desprezado no meio urbano: 27% das casas não possuem banheiro ou vaso sanitário (INE, 2006). Isto significa que as necessidades fisiológicas são feitas ao ar livre, nas ruas ou em bacias, cuja destinação final é o seu despejo no espaço público.

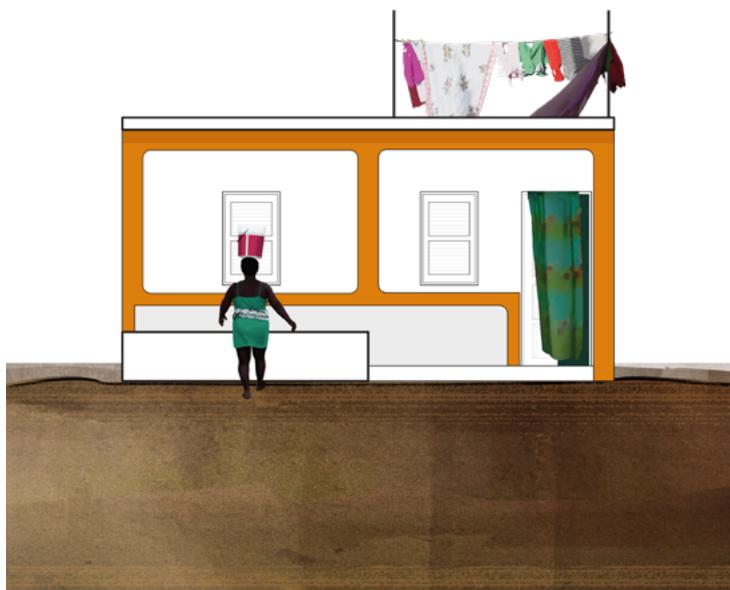
Não raro, mesmo quando as habitações têm banheiro instalado, este não é funcional, devido à ausência de ligação à rede pública de abastecimento de água. A construção de banheiros não funcionais reflete uma condição entre a esperança e o sonho de muitos moradores: a esperança num futuro serviço de água para a região e o sonho de ter uma casa semelhante à dos anúncios e dos programas de televisão.

Mais de um terço das famílias do país (39%) depende da apanha de água potável em chafariz para atendimento de suas necessidades diárias (ibidem). A população urbana, apesar de ter maior acesso à rede pública de água que a rural, ainda tem um contingente de 37% de seus habitantes dependentes de chafariz e autotanque (ibidem). Em termos de gênero, as mulheres têm menos acesso à água da rede pública que os homens, em todo o país. O tempo gasto pelas pessoas na deslocação até o chafariz é de até 14 minutos para a maioria da população nacional (76%). E, ainda, 3% das pessoas demoram quase uma hora até a fonte mais próxima, sendo que há mais mulheres nessa situação do que homens (ibidem).

O cenário para evacuação das águas residuais é igualmente precário: 65% das moradias cabo-verdianas despejam os dejetos ao redor da casa ou na natureza. No meio urbano, este índice chega a 46%. No Sal, apesar da rápida urbanização observada na última década, 25% das casas ainda lançam os efluentes nos arredores ou na natureza (ibidem).

A falta de saneamento básico nos aglomerados urbanos nacionais, juntamente à precária coleta do lixo doméstico e sua adequada destinação final, representa uma das questões centrais da saúde pública no país. Sob o ponto de vista da qualidade de vida da população, a falta de acesso à água potável e o número reduzido de banheiros são dos maiores constrangimentos nas moradias cabo-verdianas. Somada à precariedade no saneamento básico, a dificuldade em aceder à água potável torna a população mais vulnerável e exposta a doenças, o que faz emergir o forte vínculo entre moradia e saúde pública.

**Figura 8** - Casa em Boa Vista sem água canalizada, tampouco esgotamento sanitário



Fonte: MOASSAB; ANAHORY (2022).

## Dimensão, ocupação e distribuição espacial

Metade das casas estudadas apresenta dimensão mediana. É importante destacar que há superlotação em um número elevado de casas (31%), cujos vários moradores, moradoras e diferentes funções domésticas sobrepõem-se em, no máximo, três divisões. Não raro, as salas são utilizadas como dormitório por mais de um morador da casa. Há uma situação de superocupação das casas, na qual o número de moradores é excessivo para o seu tamanho.<sup>7</sup> Ademais, as divisões são multifuncionais, podendo ser sala de dia e quarto de dormir à noite, por exemplo. Em algumas casas de menor dimensão, a excessiva divisão de compartimentos fechados, em simultâneo a estratégias de circulação pouco eficientes, colabora para um mau aproveitamento dos espaços já reduzidos dessas moradias. Na maioria das casas tradicionais estudadas (cerca de 80%), o pouco espaço para atender às demandas familiares faz com que novos compartimentos sejam adicionados à planta original.

É de ressaltar que essa tipologia, caracterizada pela presença de quintais (muitos deles espaçosos), facilita a expansão construtiva, diminuindo o quintal. A expansão vertical é uma alternativa considerada, neste caso com a substituição do telhado por laje. Em termos de evolução da unidade habitacional, essas expansões parecem progredir inicialmente para o quintal e posteriormente para a vertical.

<sup>7</sup> Diferentemente do Brasil, o Instituto Nacional de Estatística de Cabo Verde não adota um parâmetro oficial para definir a superocupação. Em função do panorama analisado e do contexto local, para esta pesquisa consideraram-se superocupadas as moradias com mais de três moradores por cômodo da casa, descontando-se as cozinhas e banheiros, ou aquelas moradias com menos de 60 m<sup>2</sup> e mais de quatro moradores.

Por outro lado, a área modesta da casa de pedra e colmo, segmentada em vários volumes distribuídos no terreno, adequa-se ao modo de vida do meio rural, onde o exterior (o campo) exerce funções centrais no cotidiano. As zonas exteriores mais próximas da casa são estruturantes na organização espacial do conjunto, destinadas à lavagem e à secagem da roupa, à preparação de alimentos e à socialização. Dito de outra forma, o território do “habitar”, na zona rural, expande-se para além dos volumes construídos. Ele materializa-se no desenrolar das atividades diárias, servindo como extensão dos reduzidos espaços interiores, com menos de 40m<sup>2</sup>, reservados, sobretudo, para dormir.

Enquanto a maior parte das habitações é exígua e superocupada, os sobrados e as casas novas de dois pisos, tipologias de maior área, têm espaços subutilizados. Há um mau aproveitamento das casas novas, com um excesso de corredores e divisões sem uso. Além disso, a taxa de ocupação do lote é sempre total, sem quaisquer recuos, traduzindo uma desatenção aos espaços exteriores de transição entre o exterior e o interior. O quintal nestas tipologias, apesar de existente, já não representa uma zona marcante na organização espacial e social. Ao contrário, configura-se muito mais como saquões para a deficitária ventilação e iluminação dos pisos inferiores, do que o centro funcional da moradia, como acontece com os quintais das tipologias rurais e as tradicionais nos meios urbanos.

## Cozinhas

A cozinha é o elemento primordial da arquitetura habitacional em diversas culturas, tanto espacial quanto simbolicamente, como espaço de convívio e de trabalho, refletindo a organização social e doméstica dos povos. Em sociedades escravocratas ou profundamente hierarquizadas, a cozinha como local de trabalho tende a estar afastada dos espaços de sociabilização, considerados mais “nobres”. É possível aferir ser este o caso das origens arquitetônicas das cozinhas de Cabo Verde, originárias da organização socioespacial portuguesa.

Além da distinção social entre serviçais e senhores, a separação – visual ou espacial – do preparo dos alimentos do restante da casa concerne, de mesmo modo, ao papel destinado às mulheres nas funções domésticas em diversas sociedades. Há uma “associação simbólica da mulher ao espaço da cozinha” (FLAMÍNIO, 2006, p. 255). Nesse sentido, alterações funcionais ou espaciais nas cozinhas ao longo do tempo traduzem mudanças ou permanência destes papéis sociais. Em Cabo Verde, a cozinha tem uma longa tradição de espaço “de fora”. As atividades inerentes ao preparo dos alimentos são comumente realizadas ao ar livre por mulheres e meninas, como pilar o milho ou debulhar o feijão. O cozimento, ainda muito dependente da lenha, é também feito em compartimento próprio, em geral no espaço exterior, separado do restante da casa.

De fato, para além das raízes socioculturais desse arranjo espacial, o qual merece ser aprofundado, razões de ordem prática também colaboram para fixar esta organização do espaço na casa cabo-verdiana. Se nos países de clima frio a cozinha é usualmente o centro da casa, ao redor da qual estão dispostos os demais compartimentos,

o clima mais quente de Cabo Verde leva a cozinha para o espaço exterior, destacada dos demais volumes da moradia. Tanto a cozinha quanto o banheiro são divisões domésticas na arquitetura habitacional cabo-verdiana, cujos acessos se dão, de modo geral, por uma área exterior.

A área exterior como grande articuladora espacial das funções domésticas é o quintal. Nas zonas rurais, esse espaço é mais amplo e difuso, mesclado ao entorno e, nas áreas urbanas, o quintal apresenta dimensão mais diminuta. Assim, a cozinha e os banheiros permanecem “fora” da casa, ainda que, para o meio urbano, o “espaço fora” não seja tão amplo quanto no ambiente rural. A planta da casa, dispersa pelo terreno em volumes distintos conforme as funções, articulados por meio do quintal, aproxima-se mais da cubata africana do que da casa colonial, a despeito do telhado de duas águas fazer nítida referências às origens portuguesas.

Além de separadas do restante da casa pelo quintal, as zonas de cozinhar prescindem, com frequência, de cobertura, sendo totalmente ao ar livre, dado o clima quente e a usual escassez de chuvas. A ventilação mais abundante do espaço exterior torna mais confortável a lida com o fogão. O uso da lenha como principal fonte de energia para o preparo de alimentos, em 35% dos agregados familiares (INE, 2006), marca uma relação profunda entre a cozinha a lenha e o espaço exterior, uma vez que, fora da casa, o negrume produzido pela queima não atinge os demais compartimentos domésticos. É fato que o uso do gás para cozer os alimentos permitiu às plantas mais contemporâneas agregar a cozinha ao corpo principal da casa. Em muitos casos, a cozinha a gás e a lenha coexistem na mesma moradia. Em outros, a cozinha exterior desaparece por completo. Embora ainda raro, algumas cozinhas nas moradias mais recentes estão diretamente ligadas à sala.

São necessárias, contudo, pesquisas mais aprofundadas sobre as cozinhas e a evolução da arquitetura habitacional cabo-verdiana. Se, noutros contextos, estudos dessa natureza têm demonstrado a forte relação entre as alterações dos espaços domésticos, a industrialização e a sociedade de consumo, em Cabo Verde são outras as variáveis históricas a conduzir alterações nos modos de habitar.

## Problemas e potenciais arquitetônicos

Nas habitações mais antigas, em especial naquelas com mais de 40 anos, é comum verificar-se uma carência de manutenção construtiva, resultando em infiltrações pelo telhado, apodrecimento das madeiras, redes de água e de esgoto deficitárias (quando existentes). Outro dos principais problemas da moradia cabo-verdiana é a sobreutilização das divisões domésticas, notória nas casas na maioria das ilhas. É bastante comum o uso da sala como quarto de dormir ou, ainda, o uso de cortinados como modo de garantir um pouco de privacidade àqueles que obrigatoriamente têm de compartilhar seus espaços. É fulcral lembrar que não é apenas de um local para dormir que as pessoas precisam, pois que a ocupação do mesmo ambiente implica na

acomodação dos pertences e roupas de cada um. O resultado é um uso excessivo do compartimento, dificultando a circulação, a organização e a limpeza.

Ademais, o processo de especulação imobiliária com interesse nos terrenos para a construção de prédios tem exercido enorme pressão sobre os proprietários de antigas casas. Dadas as condições de muitas dessas casas, os novos compradores tendem mais a demoli-las do que a preservá-las. Em termos de conjunto urbano e de valorização paisagística, em longo prazo a alteração morfológica drástica resultante da substituição tipológica leva a uma desvalorização das paisagens construídas cabo-verdianas e a uma forte ruptura com o passado espacial e cultural. O resultado tende a ser uma diminuição da relação de pertença, podendo a falta de vínculo identitário gerar processos de vandalismo, de abandono das casas e violência no bairro.

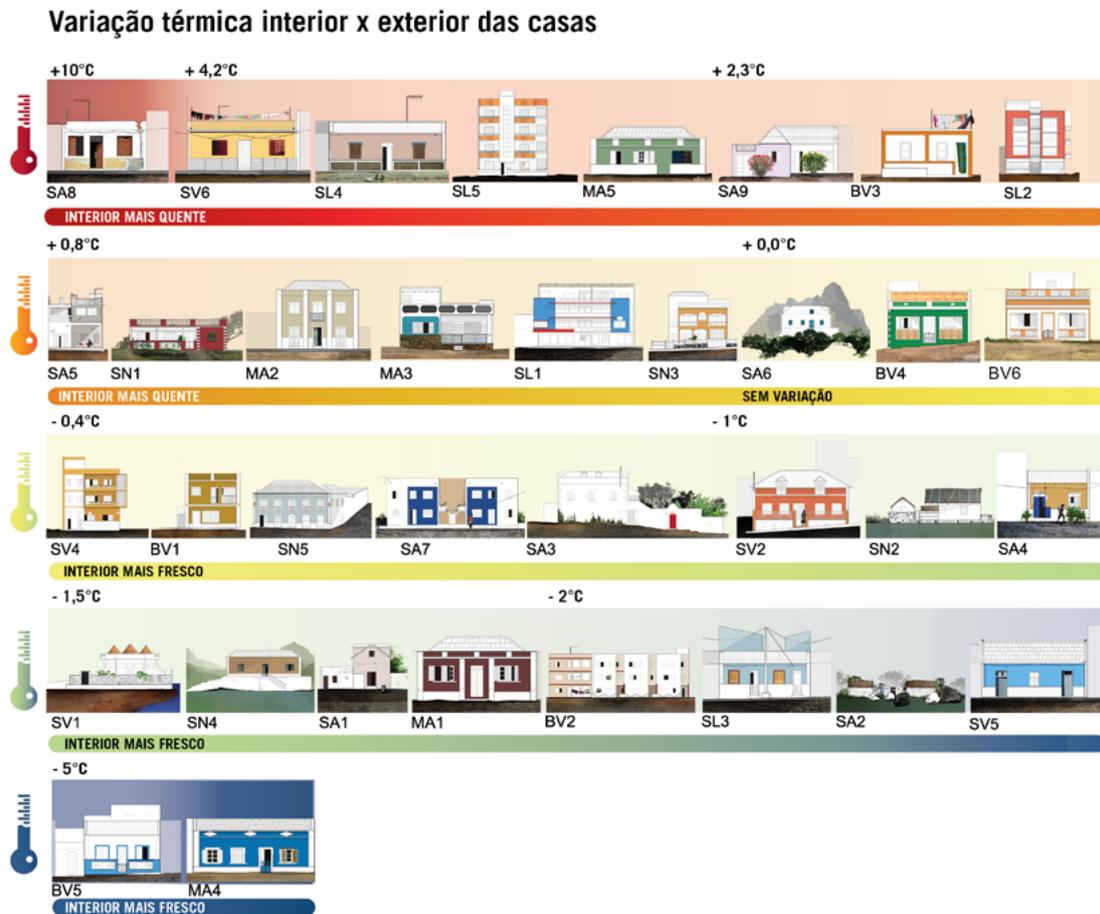
Numa perspectiva alargada, a falta de preservação das especificidades locais prejudica a diferenciação do país como destino turístico internacional. A massificação do tipo arquitetônico insere Cabo Verde numa concorrência turística com locais de maior poder econômico e melhor infraestrutura, numa disputa desigual de mercado, pouco provável ao sucesso. Ao contrário, a preservação das especificidades tipológicas, com a sua renovação apenas em termos qualitativos, tenderia a inserir o país numa rota mais sustentável do turismo internacional, interessado em conjuntos paisagísticos diversificados ou mesmo exclusivos. As tipologias em pedra e colmo, as fazendas de grogue e as casas em linha, caso preservadas e bem adaptadas às necessidades atuais, têm o potencial de delimitar uma identidade singular no conjunto construído nacional. Contudo, muitas dessas construções têm sido paulatinamente substituídas por edificações de blocos-cimento e concreto.

Note-se que os sobrados e casas de fazenda apresentam alto grau de deterioração com elevado custo de manutenção para as famílias. Outro ponto relevante são intervenções equivocadas, frequentemente com materiais incompatíveis, devido à falta de orientação técnica. Sem subsídios para preservação ou assessoria técnica adequada, estas habitações tendem a ser descaracterizadas, perdendo o seu valor arquitetônico e histórico.

Nas habitações recentes, uma das fragilidades é a ausência de drenagem (ou drenagem deficitária) das águas pluviais em terraços, varandas e quintais. De mesmo modo, a despreocupação com as águas tem levado à falta de impermeabilização das lajes. Resulta que, em tempo de chuva, o interior das casas tem sofrido inundações e infiltrações que poderiam ser facilmente evitadas.

A escolha inadequada de materiais tem gerado enorme desconforto térmico nas habitações. Muitas casas apresentam temperatura mais elevada em seus interiores, como é o caso de uma das moradias estudadas em Santo Antão, 10 °C mais quente no interior que em sua parte exterior. O uso indiscriminado de grandes planos de vidro e blocos-cimento, aliado à falta de ventilação e à inadequada orientação solar, são os principais fatores para que 40% das moradias pesquisadas sejam termicamente desconfortáveis.

Gráfico 1 - Variação térmica interior x exterior



Fonte: MOASSAB; ANAHORY (2022).

Por outro lado, as habitações antigas apresentaram, em sua maioria, bom uso dos materiais locais: pedra, esteiras vegetais, coberturas verdes, telha de barro. O levantamento no terreno foi em época de chuva forte, o que possibilitou comprovar a boa qualidade dos tetos de colmo bem executados, nos quais não houve qualquer infiltração de água. Outro aspecto positivo relevante dessas moradias foi o bom desempenho no que diz respeito ao conforto térmico. Em termos de tipologia, o pé-direito, a altura e a distribuição dos vãos estão mais de acordo com o clima local. A disposição dos compartimentos internos, em particular das habitações rurais, com compartimentos dispersos no terreno, atende bem aos modos de morar, aos hábitos e às necessidades da população.

Já as casas mais novas ou recentemente renovadas apresentam maior conforto no concernente às instalações hidrossanitárias. Tanto cozinha quanto banheiro têm sido os maiores investimentos dos moradores e moradoras na qualificação de suas habitações. É de se destacar, também, um aumento no número de divisões da casa por família, buscando-se evitar a sobrecupação dos quartos, um dos maiores problemas habitacionais encontrados. Ademais, o acesso a serviços urbanos básicos, como

água canalizada e eletricidade, é mais presente em moradias novas, embora as antigas tenham sido paulatinamente adaptadas a esses serviços.

Vale destacar a relevância dos espaços de convívio na moradia cabo-verdiana. Presente por todas as ilhas, a varanda tem merecido grande valorização decorativa em termos de cores, ornamentos e elementos vazados. É nesse espaço de interface entre o privado e o público que muitas das sociabilizações acontecem. Os bancos do lado exterior da casa representam uma marca indelével na habitação nacional. Ao entardecer e à noite, os moradores e moradoras gozam do vento suave da maior parte do ano, dando bom proveito a este espaço semipúblico/semiprivado.

## Caminhos para a arquitetura cabo-verdiana

A maior parte da população investe imensamente em moradia, com fundos próprios. Contudo, os altos investimentos realizados não são necessariamente traduzidos em uma melhoria na qualidade habitacional. Alguns equívocos básicos no projeto, como orientação solar, sombreamento, ventilação e escolha dos materiais, têm tornado as casas pouco confortáveis e geram mais custos de manutenção a longo prazo. Esse potencial de investimento merece ser mais bem aproveitado, revertendo a criatividade construtiva da população em habitações mais baratas e confortáveis. Empresas, arquitetos, arquitetas, ordens profissionais, governo e população têm a ganhar com um real fomento ao uso de tecnologias baratas e apropriadas à cultura, clima e materiais locais.

Com vistas a analisar o planejamento urbano e a ocupação do território a partir de uma concepção de arquitetura ambientalmente adequada, é preciso refletir sobre as tipologias de cidades e tipologias arquitetônicas de cada contexto. É no espaço urbano que vive a maior parte da população mundial, com tendências crescentes de urbanização. É nesse espaço que as transformações das últimas décadas, impulsionadas pelas inovações tecnológicas e pelo avanço do capitalismo, mais se fizeram sentir. A globalização neoliberal, como consolidação da matriz econômica a nível mundial sob os preceitos do Consenso de Washington, envolve novas formas de dominação social e política na geopolítica internacional, com profundos impactos nos territórios.

O discurso homogeneizado das tipologias de cidades, próprio da globalização, acarreta sérios problemas de preservação da memória, identidade e, mormente, contribui para o apagamento de tradições de técnicas arquitetônicas, desenvolvidas a partir da sabedoria empírica de populações locais. Em diversos países, construções com terra, palha, pedra e outros materiais locais que foram partilhados através da transmissão de conhecimento por gerações encontram-se hoje completamente à margem da produção arquitetônica, principalmente da habitacional, compreendidas como algo menor ou sem nenhum *status* social.

Em Cabo Verde, tem havido uma rápida transformação das habitações com a inserção maciça de materiais difundidos pelo mercado da construção civil (bloco-cimento

e concreto armado). Não é apenas a fragilização identitária um dos resultados dessa importação de tecnologia. Igualmente cria-se uma maior dependência de fornecimento estrangeiro para a construção civil nacional, ao mesmo tempo que pressiona o meio ambiente local. É o caso da apanha de areia, recurso natural restrito no país, cujas praias vêm sofrendo os impactos para suprir sua grande demanda em todas as ilhas, a despeito de, em Santiago, parecer ter diminuído um pouco nos últimos anos. Vale mencionar que proibir a extração de inertes é pouco profícuo enquanto não for alterado o modelo construtivo atual.

De qualquer maneira, não se pretende simplesmente defender a volta às técnicas tradicionais de construção; ao contrário, trata-se de propor uma reflexão sobre os sistemas construtivos em uma aposta no diálogo entre o contemporâneo e o tradicional. Assim, a arquitetura de Hassan Fathy, no Egito; de Francis Kéré, em Burkina Faso; ou de Joe Addo, no Gana, para citar alguns, pode apresentar valiosas pistas de investigação. Estes arquitetos africanos do passado e do presente buscaram e buscam, ao longo de suas trajetórias profissionais, desenvolver técnicas alternativas de construção que privilegiam os materiais disponíveis localmente, respeitando os saberes construtivos locais. Os resultados são projetos contemporâneos em profunda relação com técnicas tradicionais, como o projeto de Gurna, de Fathy, as escolas projetadas por Kéré ou o conceito de *inno-native* proposto por Addo.

Ademais, problematizar arquitetura e impacto ambiental no país deve necessariamente questionar o uso da água na construção civil em todas as suas etapas e a eficiência energética das edificações, através de um diálogo e de uma análise profunda de experiências bem-sucedidas em climas com escassez de água. Trata-se de desenvolver em Cabo Verde uma arquitetura profundamente relacionada com o seu contexto geo-histórico e, por isso mesmo, contemporânea.

No que tange ao acelerado crescimento das cidades cabo-verdianas, com as imigrações/emigrações e, mais recentemente, com as influências e impactos do turismo em certas ilhas, começou-se a verificar mudanças radicais nos hábitos de morar e nas tendências construtivas no país. Atualmente, as disparidades econômicas e sociais definidoras da sociedade são visivelmente espelhadas no território e nas zonas residenciais das cidades nacionais. As experiências de outras partes servem para mostrarmos as potencialidades locais. Mais do que transplantá-las, deve-se reforçar o olhar ao redor e ressignificar práticas bem-sucedidas de construção em Cabo Verde. O desafio para os arquitetos e arquitetas nacionais é transformar práticas tradicionais em uma arquitetura contemporânea, de modo que a criatividade local possa ser inspiradora de uma arquitetural social e ambientalmente adequada para este século.

Embora os termos “sustentável” e “sustentabilidade” estejam em disputa, tendo sido profundamente cooptados pelo capitalismo nos últimos anos, traduzidos muitas vezes, no que vem sendo designado por “*greenwashing*”, Cabo Verde tem o potencial de pautar novos rumos para este debate. A aposta em experimentar e desenvolver trabalhos de excelência na área habitacional e construtiva em diálogo com materiais e saberes locais, como vêm fazendo o arquiteto Leão Lopes e a arquiteta Eloísa Ramos, tem o potencial de trazer mudanças significativas na cadeia produtiva da construção

civil, podendo vir a constituir o país como um polo gerador de conhecimento especializado. Um esforço conjunto de toda a sociedade nesse rumo certamente traria resultados positivos, tanto para o aumento da qualidade de vida, quanto para a geração de renda.

O investimento em pesquisas na área da arquitetura e do urbanismo tem, portanto, uma missão basilar no país: gerar conhecimento e propor um debate aprofundado sobre arquitetura, habitação, ambiente e sociedade.

## Referências

BOLLNOW, O. **O homem e o espaço**. Curitiba: UFPR, 2008.

FATHY, H. **Construindo com o povo**: arquitetura para os pobres. Rio de Janeiro: Editora Forense-Universitária, 1972.

FLAMÍNIO, I. O espaço da cozinha na habitação plurifamiliar urbana: modos de vida e apropriação do espaço. *In*: FERNANDES, A. (org.). **Revista Sociologia**, Porto, v. 16. 2006.

GONZALEZ, J. *et al.* **Modelo paisagístico e arquitectónico**: Ilha de Boa Vista. Tene-rife: Programa Partenon, 2007.

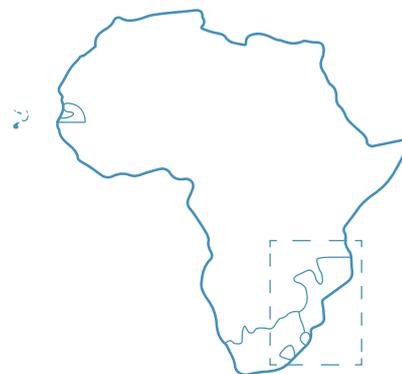
INE. **Questionário unificado de indicadores básicos**. Praia: Governo de Cabo Verde, 2006.

LOPES, L. **Manual básico de construção**: guia ilustrado para a construção de habita-ção. Mindelo: MITH, 2001.

MOASSAB, A.; ANAHORY, P. **Panorama da arquitectura habitacional em Cabo Verde**. Praia: Editora da UNICV, 2022.

ULPGC; CEAR HABITÁFRICA. Inventário de património arquitectónico de Vila de Maio. **Relatório Técnico**. Las Palmas de Gran Canaria, 2009.





---

## A importância do espaço exterior doméstico para um modelo ecossocialista a partir do Dondo, Moçambique

Céline Veríssimo

---

### A progressão de uma urbanização pré-colonial em Moçambique

Na Moçambique pré-colonial (antes do séc. XVI), existiam principalmente dois sistemas sociais opostos. Por um lado, as comunidades apátridas Bantu, que desenvolveram um sistema agrossocial baseado nas relações de parentesco e na agricultura de subsistência e que viviam em assentamentos dispersos. Por outro lado, o estado central Monomotapa,<sup>2</sup> que aumentou a produção agrícola, desenvolveu uma nova tecnologia do metal e expandiu o comércio através de uma rede de cidades muralhadas ligadas à cidade portuária de Sofala. Mais tarde,<sup>3</sup> o colonialismo português introduziu uma economia imperialista por meio de relações não sustentáveis de exploração intensiva de recursos humanos e naturais, com trabalho forçado e com impostos. Isso resultou no aumento da disseminação de pessoas em assentamentos dispersos para escapar da opressão, em busca de melhores condições de subsistência. No século XX, a “cidade cimento”, no centro, é constituída por edifícios modernos de concreto, rodeada por outra cidade, os “bairros de caniço” moçambicanos do passado colonial (GUEDES, 1971), onde agora vive a maioria da população urbana. Dito de outra forma, a violência colonial deu origem a uma forma de urbanização que é colonialista e ao mesmo tempo capitalista e patriarcal.

O processo adiado de independência dos países africanos sob dominação portuguesa coincidiu com a Guerra Fria travada na África desde os anos de 1960. Nas décadas seguintes, as eleições de Ronald Reagan para presidente dos Estados Unidos, em 1980 e, em 1979, a de Margaret Thatcher como primeira-ministra no Reino Unido conduziram à sua intensificação com sérias consequências para Guiné-Bissau, Cabo Verde, São Tomé e Príncipe, Angola e Moçambique, antigas colônias portuguesas.

---

1 Este capítulo é uma revisão de um artigo meu publicado na *Revista Crítica de Ciências Sociais*, v. 100, 2013.

2 Também conhecido por “Mwene Mutapa”, “Mutapa” ou “Mbire”, que são palavras Shona para “O senhor das minas”. A área do município do Dondo foi Monomotapa, região do chefe Inhamunda. Foi uma sociedade feudal agrária e mineira que desenvolveu as primeiras cidades em Moçambique controladas pelo povo Shona oriundo do Grande Zimbabwe (GARLAKE, 1973).

3 A ocupação portuguesa para apropriação do monopólio árabe no comércio de ouro e prata na cidade portuária de Sofala ocorreu em 1505, a da Ilha de Moçambique em 1507 e a de Angoxe em 1511.

Rapidamente, após a independência de Moçambique, em 25 de junho de 1975, os EUA e a OTAN reforçaram o *apartheid* na África do Sul para atacar o comunismo no país vizinho (e no Zimbábue), apoiando a guerrilha de oposição da RENAMO<sup>4</sup> numa devastadora guerra de desestabilização no jovem país (1977-1992) contra o marxismo-leninismo da FRELIMO.<sup>5</sup> O modelo de desenvolvimento das “Aldeias Comunais” pós-independência, implantado pela FRELIMO, foi uma forma coletiva de organização social baseada no centralismo democrático, que descurou totalmente quaisquer elementos de auto-organização tradicional. As “Cooperativas Agrícolas” e as “Aldeias Comunais” destinavam-se não só à coletivização da sociedade moçambicana livre, como também ao crescimento econômico rápido, para resistir à desestabilização estrangeira e consolidar a legitimidade nacional. Sob a constante ameaça dos ataques da RENAMO no interior e com o parco apoio do Estado central, houve um êxodo rural em massa em direção às cidades para fugir da guerra e procurar ajuda internacional. Esse fato assinala o momento de um rápido alargamento urbano pelo país (ver tabela 1), mas, sobretudo, desencadeia o reforço das estratégias existentes de auto-organização na transformação urbana para a sobrevivência coletiva.

A herança pré-capitalista da urbanidade doméstica e das culturas agrícolas urbanas<sup>6</sup> merece reflexão na conceitualização do urbanismo de Moçambique como um sistema auto-organizado. Do mesmo modo, o estudo de caso do Dondo<sup>7</sup> é classificado como prova de “agrocidade”<sup>8</sup> em vez de “aldeia urbana”. A noção de “agrocidade”, como hipótese simultaneamente positiva e normativa, desafia a atual separação de “rural” e “urbano” inerente à cidade colonialista, capitalista e patriarcal de “cimento” e “caniço” e caracteriza-se pela pequena dimensão, níveis de baixa densidade, talhões grandes, características construtivas de baixo insumo, *habitats* naturais e ecossistemas urbanos, permacultura, baixa dependência de recursos básicos naturais periurbanos, grande dependência de recursos naturais básicos urbanos, altos níveis de participação civil

---

4 RENAMO – Resistência Nacional Moçambicana, ex-movimento armado de guerrilha apoiado pelo ANC – African National Congress durante os 16 anos de guerra civil, é hoje o segundo maior partido político de Moçambique, liderado desde a sua origem por Afonso Dhlakama. A RENAMO, no contexto da Guerra Fria, representava uma frente de batalha anticomunista em solo africano, tendo sido apoiada, entre outros, pela CIA.

5 FRELIMO – Frente de Libertação de Moçambique. Fundada em Dar es Salaam, em 1962, para a independência do país, que foi conquistada em 1975. A FRELIMO tem governado Moçambique desde então, primeiramente de forma autoproclamada. Desde 1990, constitui-se como partido majoritário num sistema democrático multipartidário, cujo partido de oposição e rival histórico é a RENAMO.

6 Ambas as *machambas* coletivas e domésticas existiam nas áreas residenciais populares durante o Estado Monomotapa (1425-1884).

7 Dondo é a cidade capital do distrito com o mesmo nome na Província de Sofala, na região central de Moçambique, e está situada na margem Leste do Rio Pungué, que corre da Beira para o oceano Índico uma distância de cerca de 30 km. O distrito de Dondo tem 2.308 km<sup>2</sup> de superfície e uma população de 161.752 habitantes, distribuída por duas áreas administrativas chamadas Postos Administrativos: Cidade de Dondo, que foi o Município de Dondo, e Chinamacondo e Savane; e Mafambise, que inclui a Sede Mafambisse e Mutua (ADMINISTRAÇÃO DISTRITAL DO DONDO, 2006; INE, 2012).

8 A agenda de desenvolvimento rural socialista da FRELIMO foi baseada na “abordagem agropolitana” de John Friedman (1975), nomeadamente no que toca à edificação de aldeias urbanas em áreas remotas.

no fornecimento urbano de alimentos, autonomia dos agregados familiares devido à alimentação das hortas urbanas e rendimentos de negócios domésticos e participação na economia local. Isso gera uma urbanização ecológica e rural espontânea autossustentada pelas próprias comunidades urbanas.

Teorias contemporâneas relacionadas à sociedade humana e à ecologia começam a incorporar os processos de descentralização e auto-organização (FUCHS, 2003; DOWNTON, 2009). Aplicando esses princípios à urbanização em Moçambique, o presente capítulo interessa-se pelo fato de que esta sociedade se auto-organiza de um modo que tem suas origens na resistência ao colonialismo, mas que consiste, também, numa forma de resistência à noção centralista que o Estado teve de socialismo. Este texto demonstra a existência de uma forma alternativa de desenvolvimento que observa as forças auto-organizadas e descentralizadas e atesta como o “ecodesenvolvimento” existe, não só como uma ideia utópica, mas como uma força real baseada num tipo de auto-organização do *habitat* humano e na sua relação com a natureza, que é aqui caracterizada com base na evidência empírica do estudo de caso.

O capitalismo global, em pleno funcionamento, é um sistema altamente exploratório, que subjuga as pessoas e a natureza. Paradoxalmente, quando esse sistema se desmorona, as pessoas não se tornam livres da exploração; em vez disso, enfrentam o alto risco de um colapso massivo da subsistência à qual se tornou dependente, sendo parte integrante do sistema capitalista deteriorado. À parte das comunidades como Dondo<sup>9</sup>, que permaneceram largamente autossuficientes, descentralizadas e próximas da natureza, o falhanço do sistema de capitalismo global deteriora drasticamente os rendimentos familiares e restringe a recuperação rápida necessária para estabelecer um novo estado de ordem. Isto sugere que os sistemas de organização espontânea em colaboração com a natureza são mais adaptáveis e autônomos e, daí, mais imunes aos efeitos da crise externa. As adaptações, embora interessem ao capitalismo para a manutenção do exército de reserva, igualmente são cruciais para garantir soberania e segurança alimentares, água potável e assim por diante durante eventos de crise. Por isso, em configurações sociais específicas e descentralizadas nem a pobreza, nem a densificação da população, nem a intensificação da produção são responsáveis pela degradação ambiental e pelo aquecimento global. Como consequência, a expansão urbana, como a produção da espécie humana de *habitat*, em vez de constituir fonte de problemas ambientais, de pobreza e de degradação ambiental, pode, em vez disso, dar origem ao crescimento de sistemas urbanos ambiental e socialmente mais democráticos.

---

9 Este trabalho é baseado na pesquisa desenvolvida, em 2008 e 2010, em três bairros – Mafarinha, Nhamayabwe e Thundane, no município do Dondo (perto da cidade portuária da Beira), província de Sofala, na região central de Moçambique. O município do Dondo tem uma superfície de 382 km<sup>2</sup> e é composto por dez bairros, com cerca de 70 mil habitantes. A maior parte da população do município habita construções espontâneas em bairros urbanos, suburbanos e periurbanos em redor da “cidade cimento” formal.

## A dialética da divisão crescente entre o *habitat* humano e a natureza

Quando a cidade se estabelece com base na acumulação de capital, provoca uma divisão entre dois mundos diferentes: a parte da sociedade que se desenvolve por meio da exploração de pessoas e da natureza e a outra parte que vive a trabalhar com a natureza, sendo cada vez mais marginalizada à medida que a parte neoliberal da cidade se expande a partir do centro. Seja um bairro financeiro ou comercial, com o neoliberalismo, o centro de cada cidade passa a integrar gradualmente a economia global e perde as ligações com sua própria natureza, espaço e pessoas, com a identidade local. Assim, esta polarização extrema crescente entre o lado “formal” e o “informal”, o “rico” e o “pobre”, “o campo” e “a cidade”, criada pela exploração externa desde o período colonial, sublinha a diferença entre os poucos que detêm o poder e a grande maioria subjugada, que está na base da relação entre centro e periferia, na qual esta última é sempre profundamente marginalizada.

Essa divisão entre a sociedade humana e a natureza, própria da modernidade, materializa-se no urbanismo colonialista, capitalista e patriarcal de Moçambique, que evidencia um sistema centro-periferia, em que a periferia marginalizada constrói, de fato, um futuro próspero, que, neste caso, reaproxima humanidade e natureza. Assim sendo, visto que o centro se vai distanciando cada vez mais da periferia, esta vai construindo a sua própria forma de sobrevivência. De acordo com Araújo (1998), essa produção espacial altamente diferenciada em Moçambique resulta de uma relação colonial “dominador-dominado” que aumentou com a globalização, dadas as complexas relações de complementaridade e oposição que se perpetuaram. Este tipo de crescimento e de padrão de desenvolvimento terá sempre um retorno negativo em áreas adjacentes, provocando desigualdades vincadas entre as pessoas e a degradação da terra.

Hoje, e com o agravamento de crises do capitalismo e do urbanismo colonial, a divisão social e espacial é agudizada. Essas crises remetem para: (a) problemas urbanos (aumento da pobreza urbana, infraestrutura básica e serviços precários, poluição etc.); (b) crise ecológica (mudanças climáticas, aquecimento global, extinção da biodiversidade etc.); e (c) desigualdade social. Por isso, problemas tais como mudança climática, pico do petróleo, crise alimentar, políticas econômicas de austeridade, diminuição da igualdade social, pobreza mundial, democracias parciais, regimes opressivos e controle político por agentes externos também servem para acentuar a atual divisão entre a humanidade e a terra, que se tem agravado cada vez mais. A transição para uma sociedade pós-capitalista não envolve necessariamente uma ruptura com o atual sistema na forma de revolução, a qual provavelmente provocaria resultados trágicos. Uma revolução silenciosa não só é possível, como já começou a acontecer, tal como no caso do Dondo. E é assim porque o ecossocialismo constitui, por um lado, uma reação espontânea contra o modo não natural do capitalismo e, por outro, um processo dialético entre grupos sociais e entre a sociedade e a natureza (SCHULTZ *et al.*, 2004).

## Uma urbanização colonialista, capitalista e patriarcal em Moçambique

A análise histórica mostra que as origens da urbanização em Moçambique estão ligadas a exigências de uma economia mercantil baseada na exportação de materiais, de recursos e até de pessoas para países estrangeiros (primeiro os árabes, persas, indianos e chineses e, mais tarde, os portugueses) que remontam às sociedades pré-coloniais altamente hierarquizadas descendentes do Grande Reino do Zimbábue, o Monomotapa (200-1884), cuja segregação era social e também espacial. A administração comercial (desde 1498) e o governo colonial (1885-1975) portugueses, caracterizados pela utilização do trabalho forçado e pela cobrança de impostos, levaram a população a espalhar-se e a voltar às aldeias familiares dispersas pelas regiões mais remotas (NEWITT, 1997). A dispersão e o isolamento das pessoas negras no meio rural ocorriam como meio de escapar à opressão colonial e encontrar segurança e autonomia comunitária. A segregação espacial e o isolamento também aconteceram entre aldeias e *machambas* extensas nas regiões rurais (ARAÚJO, 1998), tanto na ocupação colonial – a Companhia de Moçambique–,<sup>10</sup> como nas atuais concessões de terras aos agentes do mercado internacional. Entretanto, os homens negros, que representavam a principal força de trabalho, estavam estabelecidos em edifícios-dormitório em redor dos locais de trabalho (CASAL, 1996; ARAÚJO, 2002). Mais tarde, de 1950 em diante, as cidades cresceram, em resultado de um maior afluxo de colonos portugueses para legitimar o Império Português de Salazar<sup>11</sup> nas “Províncias do Ultramar”. Face à crítica anticolonial internacional do pós-guerra, os trabalhadores portugueses começam gradualmente a estabelecer-se com suas famílias em assentamentos dispersos ao redor das cidades. Como as mulheres moçambicanas não podiam trabalhar, prosseguiram com o estilo de vida rural, cultivando hortas em quintais e em qualquer espaço livre disponível, dentro e em torno das cidades, para produzir alimentos e complementar os baixos salários dos homens, em específico quando o excedente servia para ser comercializado (GUEDES, 1971). Perante as crises de fome e a escassez permanente de alimentos, resultante de acontecimentos como desastres naturais e mudanças na política econômica, a tradição rural e o conhecimento dos processos naturais foram criativamente adaptados pelas mulheres para responder aos desafios urbanos, dando origem aos fenômenos da agricultura urbana, dos mercados alimentares informais e dos negócios domésticos que providenciam comércio e serviços urbanos nas cidades de Moçambique (COSTA, 2002).

---

<sup>10</sup> Companhia do Zambezi, Companhia de Moçambique e Companhia de Niassa eram concessões de vastos territórios, atribuídas pela colônia portuguesa de Moçambique a vários países como França, Bélgica, Alemanha, Inglaterra, entre outros. Durante 50 anos, estes países podiam explorar os recursos naturais e humanos (trabalho forçado e cobrança de impostos), bem como subconcessionar partes do território, a troco de 7,5% dos lucros para Portugal.

<sup>11</sup> Antonio Oliveira Salazar esteve à frente do Estado Novo, um regime fascista, autoritário, autocrático e corporativista que durou ininterruptamente em Portugal de 1933 a 1974. O Estado Novo é também conhecido por “salazarismo”, em referência ao seu fundador e líder.

**TABELA 1** – População de Lourenço Marques durante o período colonial e de Maputo (antiga Lourenço Marques) durante o período pós-Independência

LOURENÇO MARQUES (milhares)	<b>1904</b>	<b>1935</b>	<b>1961</b>
	10	47	184
MAPUTO (milhões)	<b>1985</b>	<b>1990</b>	<b>2000</b>
	1,09	1,59	3,14

Fonte: FREUND (2007); UN-HABITAT (2008).

**TABELA 2** – População urbana, desenvolvimento e ambiente em Moçambique, comparados à África e a regiões em nações do Hemisfério Sul

	MOÇAMBIQUE	ÁFRICA	REGIÕES DO HEMISFÉRIO SUL
População urbana como percentagem da população total (2005)	35	38	74
Assentamentos urbanos - percentagem de área total	0,3	0,7	3,8
Nível de taxa de crescimento anual da população urbana	4,8	3,4	0,6
Densidade urbana (por km <sup>2</sup> de extensão urbana), 2005	2609	1589	482
População urbana a viver em bairros precários, 2005 (%)	80	51	-
População urbana com acesso a melhores instalações sanitárias, 2004 (%)	53	62	98
População urbana com acesso a água potável, 2004 (%)	72	84	100
Utilização de energia, 2005 (Kg de petróleo <i>per capita</i> )	427	712	4937
Emissão de dióxido de carbono, 2004 (toneladas métricas <i>per capita</i> )	0,1	1,3	11,9
Veículos motorizados em utilização, 2000-2005 (por 1000 habitantes)	8	31	536

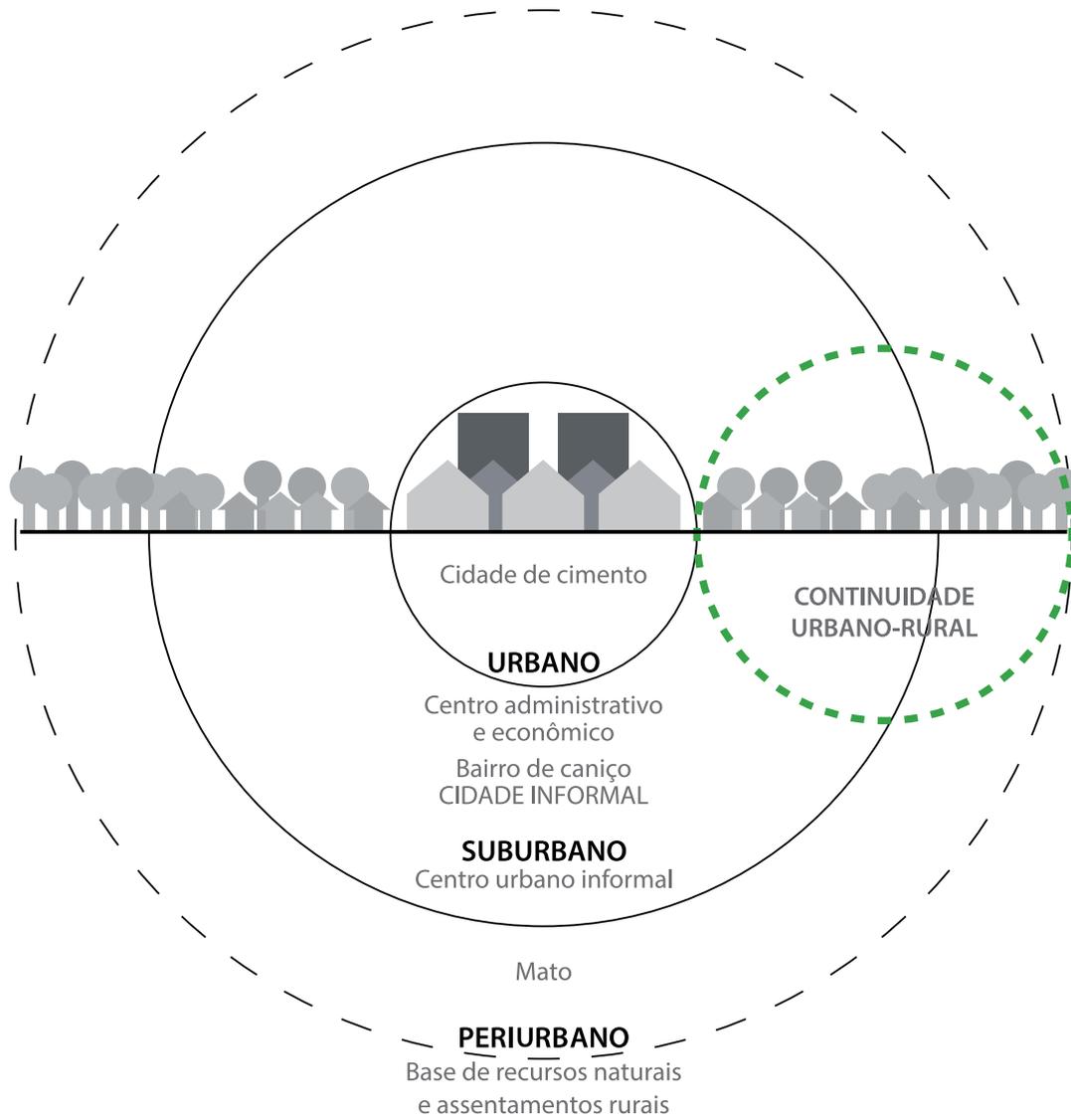
Fonte: UN-HABITAT (2008).

O crescimento muito rápido dos assentamentos urbanos espontâneos que teve lugar após a independência, em 1975, deveu-se, em particular, e antes mais, à nacionalização da propriedade e da terra, que encorajou as pessoas a ocuparem as casas recém-abandonadas e os blocos de apartamentos de concreto nos bairros coloniais e a ocuparem a terra nas áreas suburbanas envolventes, especialmente na cidade capital de Maputo. Mais tarde, o êxodo massivo da população rural para as cidades, como fuga à guerra de 1976-1992 contra a RENAMO contrarrevolucionária, também contribuiu (ver tabela 1). Além disso, os efeitos de uma série de catástrofes naturais e de mudanças climáticas, combinadas com o colapso da infraestrutura urbana e a rápida expansão urbana, aumentaram a segregação socioespacial, que foi exacerbada pela abertura ao neoliberalismo e pelo processo de privatização desde 1991. O impacto desses fatos levou a um crescente reescalonamento da urbanização de cimento e caniço herdada pelo colonialismo, que caracteriza a paisagem urbana da Moçambique contemporânea (ver figura 1). Hoje, a antiga cidade colonial é o centro oficial da cidade, conhecido como a “cidade de cimento” – devido aos arranha-céus e edifícios de média dimensão, de caráter modernista e europeu, e às estradas pavimentadas, que contrastam com os bairros moçambicanos envolventes, estabelecidos espontaneamente, autoconstruídos e com pouca infraestrutura básica (ver figuras 2-4). Em tempos coloniais, estes últimos eram chamados “caniço” ou “bairros de caniço”, visto este ser na época o único material usado nas construções das casas (GUEDES, 1971).

Apesar das transformações socioeconômicas na cidade no pós-independência – atualmente a maioria dos residentes na “cidade de cimento” é a elite moçambicana – o contraste entre o urbano (cimento) e o suburbano (caniço) permanece e até se tornou mais definido (ARAÚJO, 1999, p. 177). Os antigos “bairros de caniço” são agora simplesmente chamados de “bairros”, como qualquer outro bairro formal ou informal, para lhes dar a dignidade que merecem. Os bairros informais são, de fato, a parte da cidade moçambicana mais dinâmica e mais vibrante e o lugar onde vive a maioria da população (ver tabela 2).

Em Maputo, tal como em outras capitais africanas, o centro formal domina, espalhando-se sobre os bairros informais e afastando as pessoas para dar lugar a áreas suburbanas que invadem antigas áreas periurbanas (ARAÚJO, 1998; 1999). O dualismo das cidades moçambicanas é a encarnação espacial da luta entre as relações de classes geradas pelo capitalismo e o sistema social prevalecente, assente na rede familiar e na proximidade com a terra (MABOGUNJE, 1984) e a dominação colonial. A gênese mercantil da urbanização moçambicana, que tentou reproduzir o modelo europeu e modernista de planejamento urbano, de arquitetura e de modo de vida, designadamente durante o último período da colonização portuguesa, de fato projetou as divisões sociais e as separações na sociedade, e a prática urbana tornou-se a sua base de continuação (BAÍA, 2011). No entanto, evidências apontam que, nos bairros do Dondo, a área criativa por meio da qual o sistema urbano se regenera de maneira autônoma reside nas margens populares, mais do que no centro oficial, o qual está se tornando menos dominante e cada vez mais obsoleto, à medida que as comunidades se auto-organizam coletivamente.

Figura 1 – Estrutura moderno-colonial da urbanização em Moçambique



Fonte: VERÍSSIMO (2009).

**Figura 2** – Avenida Julius Nyerere em direção à Avenida Eduardo Mondlane, Maputo



Fonte: VERÍSSIMO (2008).

**Figura 3** – Vista da estrada do Bairro Aeroporto A, Maputo



Fonte: VERÍSSIMO (2008).

Figura 4 – Vida urbana no Bairro Aeroporto A, Maputo



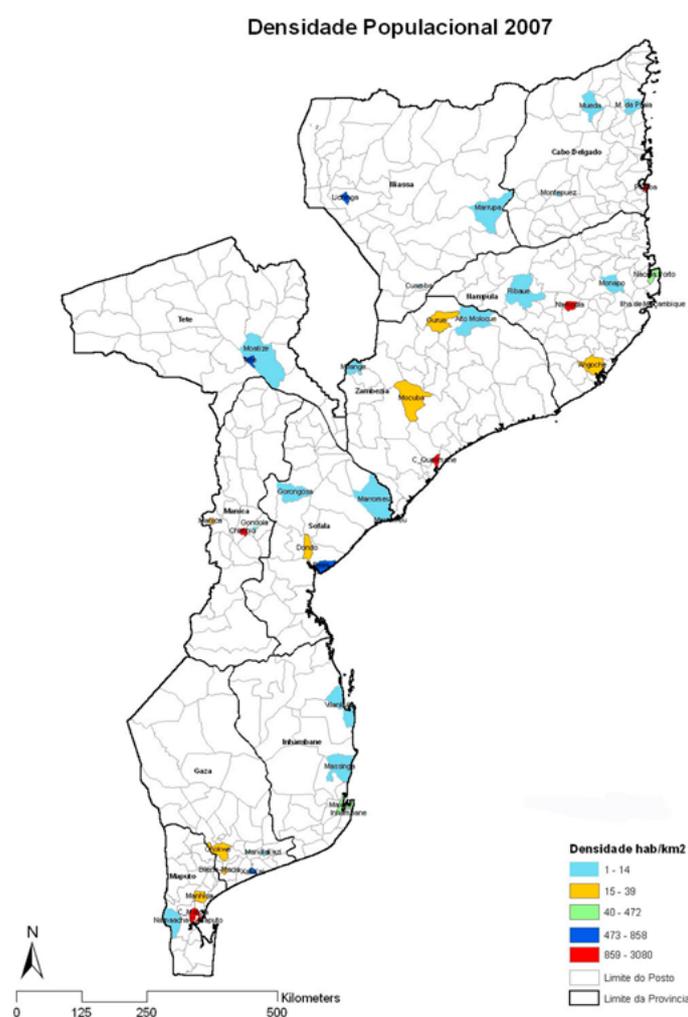
Fonte: VERÍSSIMO (2008).

Apesar de as questões relativas a cidades no mundo em desenvolvimento serem geralmente associados a megacidades, na verdade a maioria da população urbana mundial vive em pequenas e médias cidades (HARDOY; SATTERTHWAITTE, 1986), que se prevê que apresentem as taxas de urbanização mais rápidas do mundo até 2030 (UN-HABITAT, 2012). De acordo com a mesma fonte, espera-se que a população urbana de Moçambique duplique, devido a fatores como o crescimento natural, a migração e a classificação de novas áreas urbanas – passando de 29,1% em 2000 para 36% em 2025 (ver tabelas 3 e 4). A cidade de Maputo permanecerá o único grande centro urbano de Moçambique, com quase 2 milhões de residentes em 2015; prevê-se que em 2025 duas outras cidades atingirão níveis semelhantes – Beira e Matola, ou Nampula – perfazendo apenas 34% da população urbana. Por esta razão, em 2020 mais da metade (60%) da população urbana nacional estará concentrada, essencialmente, em pequenas e médias cidades com menos de 500 mil habitantes (ver tabela 4).

Embora Moçambique seja ainda predominantemente rural e a população nacional urbana constitua apenas 35% do total (INE, 2007), é uma nação urbanizada desde a Independência, em 1975, devido a mudanças na política econômica e a catástrofes naturais. Esta transição de uma população predominantemente rural para uma cada

vez mais urbanizada acontece mais em pequenas e médias cidades do que nas grandes cidades (ver tabela 5), embora o estudo do fenômeno da urbanização em Moçambique ainda esteja focado na região de Maputo. Conhecer o padrão de crescimento urbano de Moçambique em cidades médias é crucial para a compreensão da emergência de um padrão de urbanização semirrural e de baixa densidade (ver mapas 1 e 2) que proliferou pelo território por uma rede dispersa de municípios, da qual o Dondo, na província de Sofala, é um exemplo (ver mapa 3). Além disso, o fato de a grande maioria da população urbana (94%) viver atualmente em assentamentos informais (UN-HABITAT, 2008) mostra como as concepções convencionais de desenvolvimento urbano têm negligenciado a realidade e como são consideráveis as relações urbano-rural.

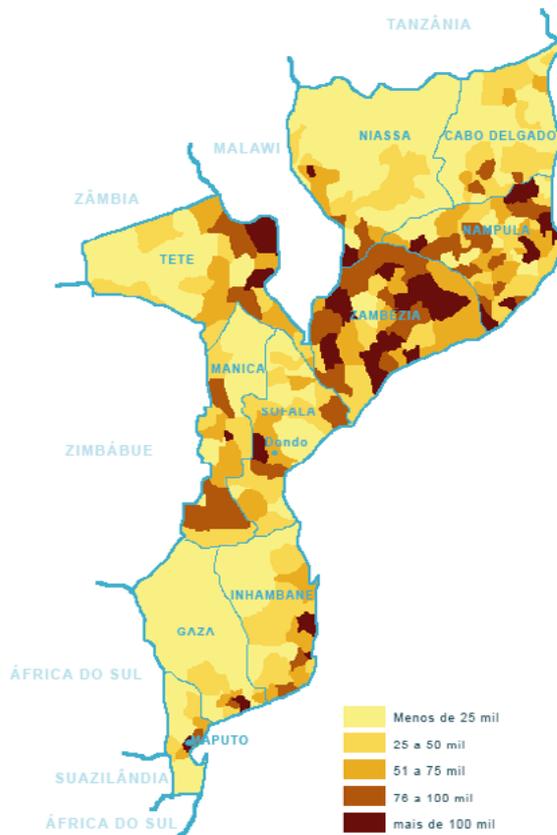
Mapa 1 – Densidade populacional em Moçambique em 2007 – 33 municípios



Fonte: INE (2007).

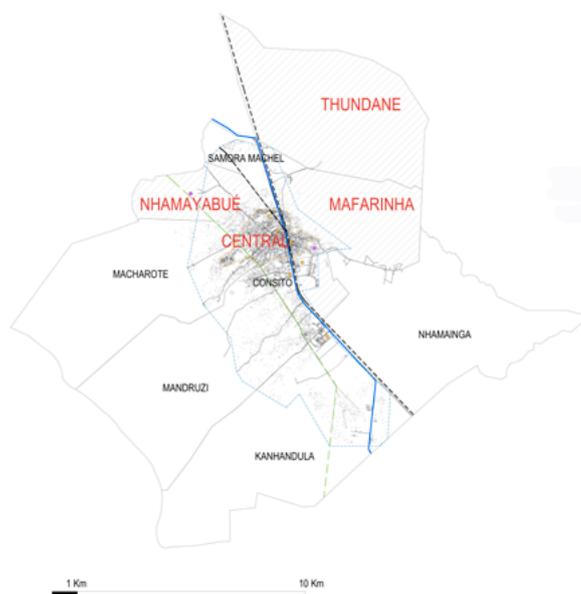
Mapa 2 – População 1997-2007 em Moçambique – 33 municípios

MAPA 1 - POPULAÇÃO TOTAL 2007



Fonte: INE (2007).

Mapa 3 – Mapa dos limites administrativos do município do Dondo e bairros selecionados para estudo de casos



Fonte: VERÍSSIMO, sobre mapa do CMD (2008).

**Tabela 3 – Perfil demográfico de Moçambique, 1950-2025**

	1950	1960	1970	1980	1990	2000	2010	2020	2030	2040	2050
<b>Pop. rural (milhares)</b>	6,289	7,365	8,902	10,545	10,686	12,610	13,935	14,405	14,409	13,842	12,757
<b>Pop. urbana (milhares)</b>	153	280	546	1,591	2,857	5,584	8,699	12,404	16,708	21,425	26,359
<b>Porcentagem urbana (%)</b>	2.4	3.7	5.8	13.1	21.1	30.7	38.4	46.3	53.7	60.8	67.4

Fonte: UN-HABITAT (2012).

**Tabela 4 – População urbana de Moçambique, número de cidades e percentagem de população urbana**

Classe de dimensão do assentamento	1950	1960	1970	1980	1990	2000	2010	2020
<b>1 para 5 milhões</b>								
<b>Número de aglomerações</b>	0	0	0	0	0	1	1	2
<b>População</b>	0	0	0	0	0	1,096	1,621	3,319
<b>Porcentagem de população urbana</b>	0	0	0	0	0	20	19	27
<b>500 mil para 1 milhão</b>								
<b>Número de aglomerações</b>	0	0	0	1	1	1	3	2
<b>População</b>	0	0	0	550	776	504	2,032	1,754
<b>Porcentagem de população urbana</b>	0	0	0	35	27	9	23	14
<b>Menos de 500 mil</b>								
<b>População</b>	153	280	546	1,041	2,081	4,001	5,266	7,874
<b>Porcentagem de população urbana</b>	100	100	100	65	73	71	59	60

Fonte: UN-HABITAT (2012).

**Tabela 5** – Estimativas de população por área de residência, 1997 e 2007

	1997 (hab.)	2007 (hab.)	Crescimento absoluto (hab.)	Taxa anual de crescimento (%)
<b>Nacional</b>	16 milhões	20,5 milhões	4,4 milhões	2,48
<b>Urbano</b>	4,6 milhões	6,2 milhões	1,6 milhões	3,03
<b>Rural</b>	11,4 milhões	14,3 milhões	2,8 milhões	2,25
<b>Distrito do Dondo</b>	117,7 mil	142,3 mil	24,6 mil	2,14
<b>Município do Dondo</b>	62,4 mil	70,4 mil	8 mil	1,35
<b>Todos os municípios</b>	4 milhões	5,3 milhões	1,3 milhões	2,84
<b>Cidade de Maputo</b>	966 mil	1 milhão	102,6 mil	1,01
<b>Cidade da Beira</b>	405 mil	418,1 mil	13,1 mil	0,32

Fonte: INE (2007).

## Degradação da terra, problemas ambientais e mudança climática

Assume-se geralmente que as principais fontes de impactos ambientais sobre as cidades no Hemisfério Sul estão relacionadas com o desenvolvimento urbano e industrial associados a um padrão de desenvolvimento industrial capitalista. Estes impactos consistem, em primeiro lugar, na deflorestação, na erosão dos solos e na poluição, que provocam problemas ambientais, tais como doenças e riscos físicos que afetam o bem-estar humano e o dos ecossistemas naturais. Confrontadas com a degradação ambiental progressiva da sua base de recursos nas áreas rurais, as pessoas são atraídas pelas ideias de progresso sob a racionalidade de modernidade consumista, emprego e a oportunidade de ganhar um ordenado que as cidades oferecem. Uma vez na cidade, o desemprego elevado e a escassez de trabalho assalariado, próprios do sistema capital-trabalho, obrigam-nas a ajustarem-se aos desafios urbanos, fazendo uso dos seus conhecimentos rurais e reinventando formas tradicionais de produção, de maneira a poderem reproduzir as condições ambientais naturais que tão bem conhecem e de que sempre dependeram. Através de estratégias simples, mas simultaneamente sofisticadas, as pessoas não se limitam a adaptar as suas vidas ao cenário desafiante que encontraram nas cidades, mas sim reconstituem o ambiente natural como parte do seu *habitat* físico e como uma precondição natural de vida.

Apesar dos esforços das autoridades locais, a infraestrutura continua a ser inadequada devido a sua capacidade muito limitada e à sobrecarga de responsabilidades nos municípios. No entanto, a municipalidade do Dondo implementou um novo sistema de orçamento e de planejamento participativo<sup>12</sup>, que gradualmente melhorou e alargou a distribuição de infraestrutura básica e de serviços pelos bairros. Contudo, a libertação desregulada dos resíduos industriais dentro dos bairros, o número insuficiente de latrinas e de sistema de saneamento básico, a utilização contínua de poços e o uso de remédios de curandeiros para os problemas de saúde ainda facilitam a disseminação de doenças contraídas através do ar e da água (ADMINISTRAÇÃO DISTRI-TAL DO DONDO, 2006). Além desses aspectos, as mudanças climáticas conduziram a um agravamento das secas sazonais, ondas de calor e perda de colheitas, alternando com cheias sazonais em novas zonas criadas pela erosão do solo (IPCC, 2007).

## Transformação da unidade de habitação tradicional, reorganização das estratégias de sustento e a agrocidade emergente

Enfrentando a degradação da sua base de recursos naturais, problemas ambientais e desemprego, as famílias transformaram a utilização do espaço doméstico e reorganizaram estratégias de produção para assegurar o seu sustento. O espaço exterior, que tradicionalmente inclui a casa e tem funções sociais e domésticas, a que chamei “espaço exterior doméstico” (EED), torna-se estrategicamente ecológico e produtivo em termos de alimento, salário, sombra, ar fresco e puro e convívio social, não só para facilitar a adaptação em relação a problemas ambientais, degradação de recursos, mudanças climáticas e transformação de políticas econômicas, mas, em particular, para reproduzir as condições naturais necessárias que assegurem o sustento tradicionalmente ligado à natureza – “as estratégias de subsistência são organizadas e desenvolvidas pelas famílias de maneira a permitir-lhes encarar a adversidade econômica sem perderem a coesão e identidade familiar” (COSTA, 2002, p. 267). Durante décadas, mulheres de várias origens e lugares cultivaram hortas urbanas, conhecidas localmente como *machambas*,<sup>13</sup> também no EED ou em qualquer outro espaço livre nas cidades de Moçambique (SHELDON, 1999).

---

12 O processo de orçamento participativo do município do Dondo foi implementado em Moçambique em 1996 por Hemma Tengler e Carlos Roque, da Cooperação da Áustria.

13 Cultivo familiar para o consumo de alimentação própria, mas também para venda pontual em mercados. No município do Dondo, a maioria dos residentes cultivava *machambas* domésticas como jardins de policultura, no talhão das casas no interior da cidade e em redor do talhão da casa nas áreas rurais. As *machambas* maiores estão situadas não muito longe, no fértil do vale do Rio Pungué ou mais dispersamente no interior das terras em direção a Thundane. As *machambas* não são uma fonte essencial de alimentos apenas para os pobres, mas também para os assalariados.

Apesar do fato de a maior produção alimentar provir das *machambas* rurais – a média nacional de terra cultivada por família é de 1,66 hectares –, resultados obtidos durante o trabalho de campo demonstram que as famílias urbanas nos bairros do Dondo dependem das *machambas* urbanas no EED, sendo assim uma destacada fonte complementar de alimentos e frutos. Como resposta à escassez e à adversidade, isto garante que o conhecimento próximo do sistema ecológico se prolongue de forma ininterrupta, pelas mulheres. O processo de transformação desse espaço baseia-se na continuação e na reinvenção de formas de subsistência familiar e não numa ruptura assumida com o seu passado cultural, e evolui através da tipologia tradicional da casa moçambicana e da noção coletiva de “casa” – o *muti*. No *muti*, a vida decorre mais no exterior do que no interior das casas e revela uma fortíssima “urbanidade doméstica”, que é a base da atual organização comunitária descentralizada dos bairros desenvolvidos através do EED. De acordo com Costa, os aspectos multidimensionais da mudança urbana só podem ser entendidos considerando a produção do espaço doméstico, a que Costa chama “espaço do lar”, porque molda as cidades africanas através das suas práticas sociais e espaciais (COSTA, 2011). Tendo ainda em conta que a oferta de serviços é muito limitada, de tudo isto resulta que a manutenção do ambiente urbano é gerida coletivamente e a infraestrutura e os serviços improvisados pelas comunidades, numa forma espontânea de ajudar a manter o equilíbrio do sistema urbano. A maior parte das famílias urbanas depende de atividades informais improvisadas no seu EED: hortas domésticas para subsistência e rendimento, quando o excedente o permite, com bancas e mercearias improvisadas para venda de bens essenciais, vegetais, frutas, bem como oferta dos serviços típicos disponibilizados pela cidade (carpinteiro, barbeiro, alfaiate, mecânico etc.). O EED molda, assim, um novo tipo ruralizado de bairros urbanos em cidades de média dimensão, às quais chamei “agrocidade”.

**Figura 5** – Latoeiros (irmãos produtores e vendedores de panelas em liga de alumínio) no seu Espaço Exterior Doméstico no Bairro Mafarinha, Dondo



Fonte: VERÍSSIMO (2010).

**Figura 6** – Ambiente urbano agradável gerido coletivamente no Bairro Mafarinha, Dondo



Fonte: VERÍSSIMO (2010).

**Figura 7** – Cultura agrícola doméstica (*machamba*) urbana no Bairro Nhamayabué, Dondo



Fonte: VERÍSSIMO (2010).

## Agrocidades rumo ao ecossocialismo

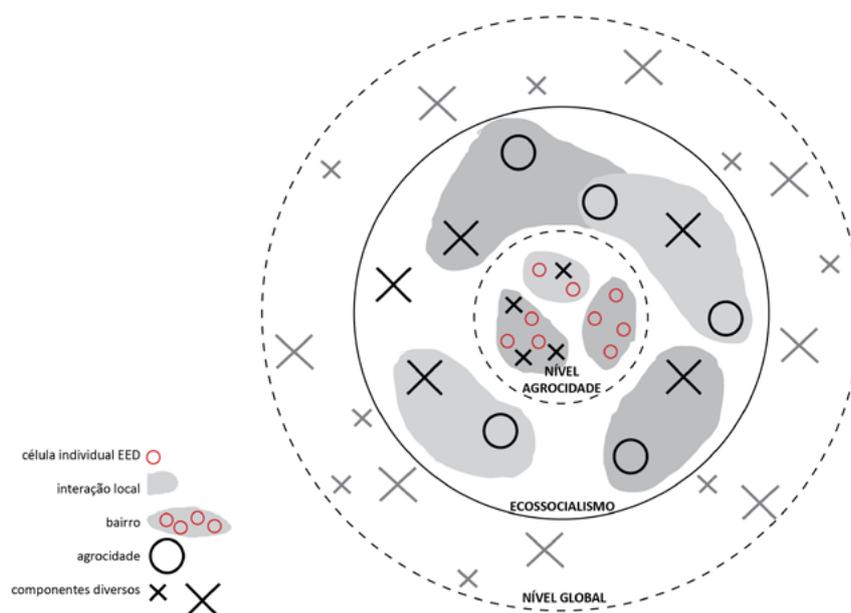
As principais causas da degradação ambiental, da precariedade de recursos, da mudança climática, da pobreza e da fome mundial não residem no fato de o planeta ter demasiada gente concentrada no Sul, nem nas capacidades limitadas da terra. Os fatores econômicos e políticos que produzem a desigual distribuição de recursos e o acesso limitado a direitos, entre muitos outros resultados, são gerados pelo modelo econômico de capitalismo que escravizou a civilização humana, levando ao domínio de uns povos sobre outros, nomeadamente do Norte sobre o Sul. Definitivamente não se trata de uma questão de população, visto que, se toda a gente organizasse o seu próprio trabalho e criasse bem-estar num modo de vida ecologicamente harmonioso em agrocidades descentralizadas, estaria garantida a continuação segura de uma sociedade mais democrática e a regeneração da vida natural. Aquilo que em tempos foi visto como algo radical e utópico, encontra agora um espaço de manobra. As abordagens de desenvolvimento sustentável convencional ignoram a exploração de classes, ao trabalharem dentro da ótica capitalista de desenvolvimento; e as de desigualdade social fracassam em enfrentar os problemas que decorrem da relação entre humanidade e natureza. A sociedade, a natureza e o capitalismo são, por isso, intrinsecamente

incompatíveis<sup>14</sup> e se o capitalismo sobrevive, os esforços para travar as crises sociais e ambientais continuarão a ter um impacto muito limitado, enquanto aumenta o fosso entre a natureza e a sociedade.

Historicamente, o *habitat* humano, como espaço para a produção e concentração humana, tem sido encarado como fonte de conflito, atingindo o seu pico durante o capitalismo. Em contraste, este caso demonstra que são possíveis outras formas de assentamentos humanos e de produção – o uso do EED, o processo produtivo e a auto-organização dos bairros são, eles próprios, expressões da troca material-energia na relação entre a sociedade e a natureza. O EED é aqui considerado como uma unidade de um todo mais vasto, a agrocidade. Suas dinâmicas e implicações socioculturais, econômicas, ecológicas e institucionais incorporam o conhecimento contemporâneo e tradicional e fornecem as bases para a sobrevivência do *habitat* humano face a choques.

A agrocidade, assim, dissipa a diferenciação social e as relações de poder, promovendo a inclusão através de uma rede de trabalho colaborativo. Analiso aqui o metabolismo da agrocidade como um sistema autorregulador (GIRARDET, 1996), separado e derivado do modelo urbano pós-modernista (colonial e neocolonial) tecnocrático, relacionado com processos mais amplos de mudança histórica, política e econômica.

**Figura 8** – Agrocidade: a interação entre unidades de espaço exterior doméstico formando bairros e agroidades a nível local e comportamentos emergentes em nível global



Fonte: VERÍSSIMO (2011).

14 O capitalismo produz dinheiro para produtos através do trabalho, que explora os recursos humanos, criando entropia social enquanto usa energia (entropia negativa) e produz desperdícios (entropia elevada), em constantes círculos de *feedback* (BIEL, 2010).

## Conclusão

Este capítulo critica o atual modelo de desenvolvimento sustentável no que tange as suas tentativas falhadas em orientar a relação da humanidade para a natureza, argumentando que isso pode ter acontecido porque este tende a acomodar-se ao paradigma do desenvolvimento capitalista pós-colonial. Apenas uma mudança de paradigma na economia política mundial, que reconheça a importância das condições ambientais naturais para a recuperação dos sistemas locais emergentes, pode ter sucesso.<sup>15</sup> Isso porque a natureza intrinsecamente resiliente dos sistemas locais emergentes permitiu, com êxito, que estes apresentassem meios de adaptação face às adversidades do passado. Assim, os sistemas locais demonstram ter boas hipóteses para atingir a autonomia no futuro, dados os desafios da atual crise política, econômica e ecológica mundial. Já existem muitas estratégias de desenvolvimento – de devolução, de subsidiariedade e de participação – onde o aparelho estatal reconhece gradualmente os sistemas emergentes e não os subverte, embora em contradição com o modo capitalista de produção, na intenção de se libertar da dependência dos programas de ajuda. Isto pode, em parte, constituir uma vantagem para os sistemas emergentes, visto que a cooperação para o desenvolvimento não traz apenas benefícios, devido à corrupção e ao controle externo dissimulado sobre a economia política das nações no Hemisfério Sul (HANLON, 2010).

O presente capítulo questiona o modo como o crescimento urbano e os desafios urbanos nas cidades das nações no Hemisfério Sul são abordados, usando métodos importados de planejamento, como se existisse um urbanismo universal. Tais métodos podem se mostrar eficazes no seu contexto original, mas são inapropriados para providenciar o acesso igualitário à infraestrutura e a serviços a uma população urbana no contexto de cidades com outras referências culturais, ambientais e históricas. De acordo com as evidências do estudo de caso do Dondo, os modelos estrangeiros aumentam a pobreza urbana e a segregação socioespacial, impactam o ambiente e intensificam a urbanização colonialista, capitalista e patriarcal. Os resultados da pesquisa sugerem que a urbanização emergente em Moçambique precisa ser reconhecida como o núcleo legítimo no que se refere aos seus níveis culturais, econômicos, políticos e ecológicos, para que os obstáculos criados pelas concepções neocoloniais equivocadas possam ser superados e a desigualdade social, a fragmentação espacial, os desafios urbanos e a degradação dos recursos periurbanos possam ser abordados de maneira mais eficiente.

Os resultados de investigação destacam que a utilização atual do espaço doméstico auto-organizado pode dar uma forte contribuição para assegurar meios de subsistência, configurando uma forma urbana semirrural e ecológica e reduzindo a pressão urbana sobre o ambiente natural. O fato de que a vida urbana cotidiana e as estratégias

---

15 O reconhecimento dos sistemas emergentes (sistema complexo de base coletiva e auto-organizada para resolver de forma espontânea problemas comuns) já existe no sistema capitalista, mas funciona num modo explorativo.

de subsistência decorrem no espaço exterior doméstico, e não no interior de uma estrutura construída, demonstra que até nas cidades as pessoas podem recuperar sua ligação humana inata com a natureza. No caso do Dondo, o cenário urbano é o novo terreno onde elas continuam a desenvolver esta relação com os processos naturais, devido à necessidade permanente de preservar a base de recursos naturais para assegurar a subsistência. Apesar de o conhecimento cultural poder tornar-se enganoso quando a vitalidade subjacente às suas origens e essência é substituída por um conservadorismo estático e até um retrocesso, ele parece aqui ter preservado satisfatoriamente a relação simbiótica entre o *habitat* humano e a natureza.

A definição de agrocidade aqui apresentada critica simultaneamente o capitalismo moderno por suas ações predatórias e obsoletas, e o socialismo, pelo centralismo democrático da FRELIMO pós-independente em Moçambique, ambos ditados por fatores externos e internos. O ecossocialismo envolve uma transição que aqui se considera que acontece de maneira espontânea. Espera-se que isso suscite a consciência de quem decide e projeta e também inspire outros a acreditar que as cidades são mais do que lugares para a distribuição desigual de saúde, produção, pobreza, acumulação e resíduos. Embora as cidades sejam, em geral, conhecidas como fontes de mudanças ambientais e desigualdades sociais, também têm condições para funcionar como força motriz no equilíbrio das relações entre a sociedade e a natureza.

## Referências

ADMINISTRAÇÃO DISTRITAL DO DONDO. **Plano Estratégico de Desenvolvimento, província de Sofala**. Beira: Governo do Distrito do Dondo, 2006.

ARAÚJO, M. Espaço e identidade. *In*: SERRA, C. (org.). **Identidade, moçambicanidade, moçambicanização**. Maputo: Livraria Universitária/UEM, 1998. p. 161-171.

ARAÚJO, M. Cidade de Maputo: espaços contrastantes: do urbano ao rural. **Finis-terra**, Lisboa, v. 34, n. 67-6, p. 175-190, 1999.

ARAÚJO, M. Ruralidades-urbanidades em Moçambique: conceitos ou preconceitos? **Revista da Faculdade de Letras, Geografia I série**, Porto, v. 7-8, p. 5-11, 2002.

BAÍA, A. Os meandros da urbanização em Moçambique. **GEOUSP – Espaço e Tempo**, [S. l.], v. 29, n. especial, p. 3-30, 2011.

BIEL, R. **Environmental Sustainability Module 4**. Londres: The Bartlett Development Planning Unit, UCL, 2010.

CASAL, A. **As aldeias comunais de Moçambique**. Lisboa: Antropologia e Desenvolvimento, Ministério da Ciência e da Tecnologia, Instituto de Investigação Científica Tropical, 1996.

COSTA, A. **Famílias na periferia de Maputo: estratégias de sobrevivência e reprodução social**. Lisboa: Instituto Superior de Ciências do Trabalho e da Empresa. TD, 2002.

COSTA, A. Famílias de Maputo: processos de mobilidade e transformações urbanas. **Revista Internacional em Língua Portuguesa**, Lisboa, 3 série, n. 23, p. 177-192, 2011.

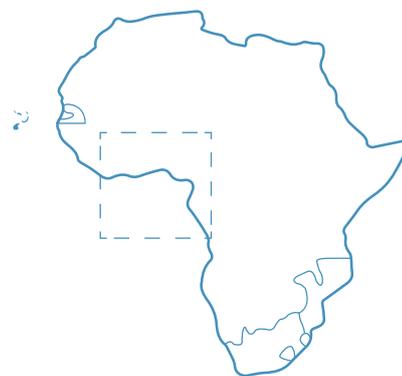
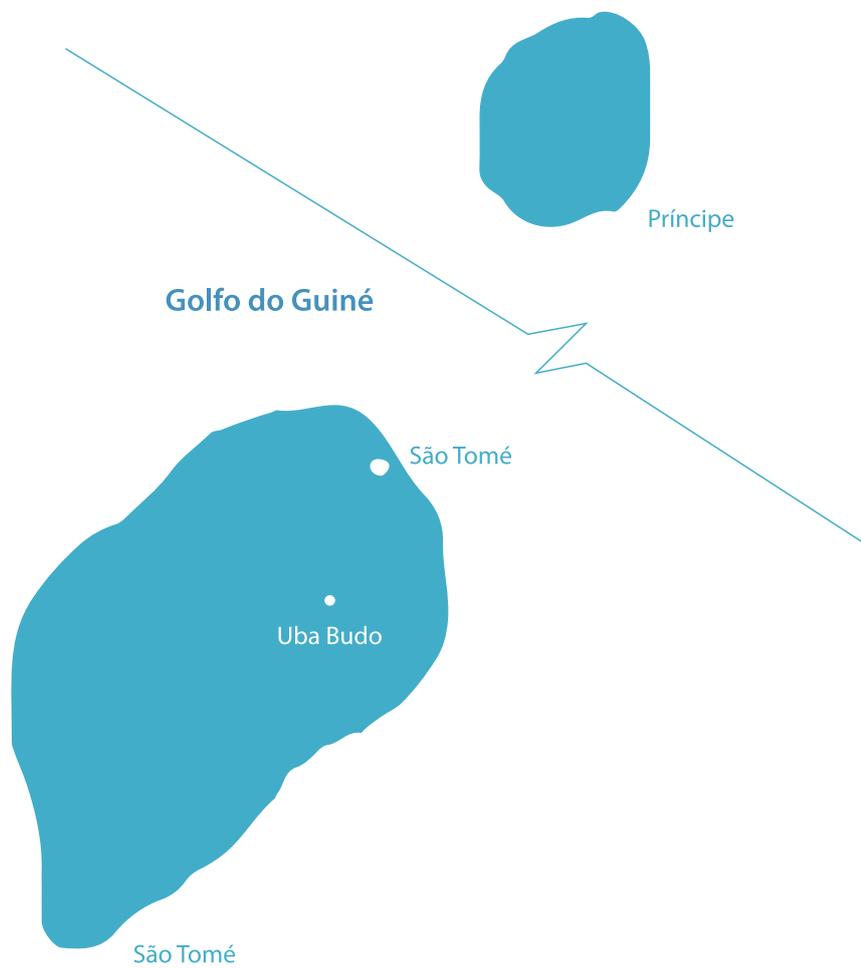
DOWNTON, P. **Ecopolis: architecture and cities for a changing climate**. Dordrecht: Springer, 2009.

FREUND, B. **The African city: a history**. Nova York: New Approaches to African History Series, Cambridge University Press, 2007.

FUCHS, C. Co-operation and self-organization. **Triple C: Cognition, Communication, Co-operation**, [S. l.], v. 1, n. 1, p. 1-52, 2003.

GARLAKE, P. **Great Zimbabwe**. Londres: New Aspects of Antiquity, Thames & Hudson, 1973.

- GIRARDET, H. **The Gaia Atlas of cities**. Londres: Gaia Books Limited, 1996.
- GUEDES, A. The caniços of Mozambique. *In*: Paul Oliver (org.). **Shelter in Africa**. Londres: Barrie and Jenkins, 1971. p. 200-209.
- HARDOY, J.; SATTERTHWAITE, D. (org.). **Small and intermediate urban centers: their role in regional and national development in the third world**. Londres: Hodder and Stoughton/IIED, 1986.
- INE. **Estatísticas do Distrito do Dondo**. Maputo: Instituto Nacional de Estatística, 2012.
- IPPC. Climate change 2007 – Mitigation of climate change. Disponível: [https://www.ipcc.ch/site/assets/uploads/2018/03/ar4\\_wg3\\_full\\_report-1.pdf](https://www.ipcc.ch/site/assets/uploads/2018/03/ar4_wg3_full_report-1.pdf). Acesso: 12 mar. 2022.
- MABOGUNJE, A. Urban research Africa, overview of research priorities in Africa. *In*: STERN, R. (org.). **Urban research in the developing world**. Toronto: Centre for urban and community studies, University of Toronto, 1994. v. 2 – Africa.
- NEWIT, M. **A history of Mozambique**. Londres: Hurst & Company, 1997.
- SCHULTZ, P. *et al.* Implicit connections with nature. **Journal of Environmental Psychology**, [S. l.], v. 24, p. 31-42, 2004.
- SHELDON, K. Machambas in the city: urban women and agricultural work in Mozambique. **Lusotopie**, [S. l.], n. 6, p. 121-140, 1999.
- UN-HABITAT. **Mozambique: urban sector profile**. Nairóbi: United Nations Human Settlements Programme, 2008.
- UN-HABITAT. **World urbanization prospects: the 2011 revision population data-base**. Nairóbi: United Nations Population Division, 2012.



## Espaços, movimentos e circulações na ilha de São Tomé, em São Tomé e Príncipe

Marina Berthet

Diversas representações e teorias em torno da palavra “espaço” propõem associar esse termo à ideia de estático, fixo, delimitado ou ainda separado de outros espaços por fronteiras.<sup>1</sup> Neste texto, o espaço é uma dimensão dinâmica, fluida e móvel. Trabalho com a noção de “espaço em movimento” (ABDALLA; DIAS-BARROS; BERTHET, 2014), levando em consideração, por exemplo, os usos sociais em torno desse termo. Me debruço sobre as relações sociais criadas, os significados que as pessoas constroem no seu cotidiano para definir os lugares em que transitam. Com esse intuito, o presente capítulo tem como objetivo trazer elementos de reflexão sobre contextos e apropriações, significados de determinados espaços da ilha de São Tomé. Uma ênfase maior será dada à região Nordeste da ilha, composta de antigas propriedades agrícolas coloniais, localmente chamadas de *roças* e de espaços locais de moradias e suas atividades econômicas, que constituem aglomerados da ilha, chamados em São Tomé de *luxán*.<sup>2</sup>

Figura 1 - Roça Plancas I, uso doméstico dos espaços coletivos, 2004



Fonte: Milton Guran.

1 No campo da antropologia, por exemplo, o espaço era, durante muito tempo, associado a uma delimitação geométrica e abstrata, definida com o uso de categorias dicotômicas como: centro e periferia, rural-urbano etc. Essa tendência passa a se transformar, nos anos noventa, com a contribuição da antropologia urbana, da geografia e de outras áreas do conhecimento.

2 A palavra *luxán* é traduzida por aldeia, zona não urbanizada (HAGEMEIJER, 2009).

Carlos Espírito Santo (2000) define *luxán* ou *luchán* como uma pequena localidade constituída de moradias próximas umas das outras. O conjunto dessas moradias e os seus arredores estão constantemente em transformação. Os moradores e moradoras modificam o quintal ou reformam a casa. Os e as visitantes e eventuais animais imprimem sua presença. Os donos e donas, por vezes, alugam suas casas para instalarem-se em núcleos mais urbanizados. Além disso, as práticas sociais e os nomes caracterizam esses lugares do cotidiano, que se definem também pelas mudanças, rupturas e descontinuidades, pela circulação de pessoas, mercadorias, animais e objetos.

Assim sendo, os diversos territórios sociais são transformados e apropriados a partir dos movimentos das pessoas, dos deslocamentos e das migrações, mudanças e práticas cotidianas. Vale lembrar que as pesquisas mais abrangentes – que consideram os movimentos, a circulação, as migrações como reveladores dos múltiplos sentidos que as pessoas atribuem aos fluxos e aos espaços – são, muitas vezes, trans ou interdisciplinares. Estuda-se, por exemplo, o sistema de relações sociais (construídas) e as unidades sociais (instáveis), as modalidades de configuração de espaços de poder, os lugares vazios não construídos ou as conexões e interrupções entre bairros, as localidades vizinhas.

Somadas a esses exemplos, podemos citar as recentes análises antropológicas feitas em torno das relações sociais nos seus fluxos, no seu dinamismo e nos entrelugares múltiplos. Tais estudos dialogam com a proposta do filósofo Henri Lefebvre (1991), no que concerne em apreender o espaço como um produto social, e nos ajudam, assim, a entender rituais e práticas (que participam da constituição dos espaços urbanos) que dão vida ao que chamamos de cidade e *luxán* (BARROS, 2010). Com isso, repensar os espaços sob novas perspectivas permite, ainda, desconstruir conceitos antigos como limite e fronteira, pontos cardeais, cidade/campo, rural/urbano, e considerar a relevância de noções como apropriação, circulação, dinamismo e movimento, flexibilidade, fluidez, toponímia local, definições e percepções próprias das pessoas moradoras desses lugares.

São Tomé e Príncipe é constituído por duas ilhas e ilhéus. As terras no Norte e Nordeste da ilha são baixas e seu litoral sempre facilitou o acesso dos navios. O coração da ilha se situa em um espaço centralizado, caracterizado por uma floresta montanhosa, rica em vegetação, plantas medicinais, árvores de diversos tipos, rios e cachoeiras. Esse lugar é conhecido por *mato*, localmente *matu* ou *obô*, em língua de Santomé. O *obô* representa um lugar de memórias e práticas ritualísticas, um laboratório a céu aberto que durante séculos e, até hoje, é um reservatório de espécies vegetais utilizadas em rituais de cura, um lugar de resistência que acolhia escravizados e escravizadas em fuga<sup>3</sup>. O antropólogo Paulo Valverde descreve essa floresta da seguinte forma:

No passado, havia também em São Tomé muitas partes do mato quase invioladas, desabitadas, e era aí, nesses desertos, que era possível encontrar com muita frequência espíritos de defuntos, ventos perigosos e mesmo o próprio diabo. Nos dias de hoje, com a progressiva destruição da natureza, por exem-

---

3 O *obô* foi o cenário dos primeiros quilombos criados fora do continente africano.

plo, com os arroteamentos do mato, os espíritos espantadiços desertam as paragens humanas (VALVERDE, 2000, p. 103-105).

Para os santomenses, de forma geral, e para os curandeiros, em específico, o *obô* possui recursos terapêuticos, naturais e alimentares inestimáveis. De acordo com Valverde, esse lugar é “um dos seus dispositivos simbólicos e físicos mais decisivos” na ilha. O mato se tornou também uma referência popular. “Vou ver mato”, “ando no mato” ou “vou ao mato” são expressões utilizadas para quem recorre à medicina tradicional e se desloca para a área. Nessas situações, o mato faz referência a um espaço maior do *obô*. Na beira das estradas, por exemplo, existem áreas disponíveis com concentração de ervas medicinais. Ao mesmo tempo, mato é sinônimo de perigo por abrigar cobras venenosas e habitar esses espaços soa como pejorativo. Existe uma associação popular entre morar no mato e ser humilde, não ter educação, ser uma pessoa isolada. Imbricado nessas representações contraditórias, o *obô* persiste, resiste e se mantém como referência obrigatória. Ele situa-se nos antípodas da urbanização, da cidade colonial portuguesa, mas se reverba nos *luxáns*, sua porta de entrada.

## Os diversos espaços locais, sua relação com o poder colonial e seu dinamismo social

Desde o século XVI, a cidade de São Tomé foi sendo construída ao longo da baía de Ana Chaves (nome que permanece até hoje), cercada pelas águas do oceano Atlântico e atravessada pelo famoso rio de Água Grande. São Tomé recebeu o estatuto oficial de cidade em 1525, por meio de uma carta régia, enquanto a cidade principal de Santo António, na ilha do Príncipe, adquiriu esse estatuto dois séculos mais tarde, quando se tornou cidade-capital por apenas cem anos. A cidade começou a ser construída no final do século XV (CALDEIRA, 1999), sendo designada pelo nome de povoação, *poson* ou *poçom*, em língua santomense. *Poçom* é uma palavra derivada de “povoação” (cf. ROUGÉ, 2004). A apropriação de um nome estrangeiro nos dá informações sobre o dinamismo dos moradores e moradoras e de sua circulação na cidade, enquanto foi se constituindo como lugar de referência para comerciantes e outros visitantes. Lembrando que no início da constituição da cidade, as pessoas escravizadas, mais numerosas do que a população branca, dinamizaram esse centro portuário pelas suas atividades cotidianas (CALDEIRA, 1999). Ao mesmo tempo, nasce a língua crioula santomense, utilizada para reconstituir um mundo complexo e diverso, repleto de influências estrangeiras, africanas e europeias.

A partir do início do povoamento da cidade, chegaram africanas e africanos escravizados vindos de diferentes regiões do continente e uma minoria de africanos livres e de portugueses, com variados estatutos sociais. Já no século XVI, São Tomé se caracteriza por ser um espaço de atividades comerciais diversas e um porto natural,

amplamente utilizado pelas pessoas. A cidade era habitada por cerca de duas mil pessoas escravizadas e menos de quinhentos habitantes estrangeiros brancos. No final do século XVIII, São Tomé é descrita como uma cidade grande, com aproximadamente 7,5 mil habitantes e com casas todas feitas de madeira, provavelmente, obedecendo a técnicas africanas de construção de moradias (NEVES, 1989). Essa tendência foi se acentuando e a cidade-capital, como é chamada hoje, concentra a maior parte da população das duas ilhas.

Viajantes portugueses descreveram São Tomé, nos primeiros séculos de sua existência, como uma cidade que possuía características rurais e que, com exceção da fortaleza e das residências coloniais, as habitações não eram de qualidade (CALDEIRA, 1999). Além disso, a circulação nas ruas e as direções não eram organizadas.<sup>4</sup> Visto por um outro ângulo, Castro Henriques (2000) nos propõe entender a construção e circulação na cidade pela forma como africanos escravizados e livres viviam e se apropriavam da cidade. A principal atividade econômica era a produção de açúcar na ilha e sua exportação para a Europa. Aos poucos, a cidade se tornou um espaço de afirmação de estatuto social e, ao mesmo tempo, um lugar dos marginalizados, conforme explica Caldeira (1999). Enquanto as pessoas escravizadas vindas do continente, na sua maioria, eram enviadas para as plantações agrícolas, outras permaneciam na cidade e consolidavam lugares de resistência nas aglomerações próximas.<sup>5</sup> Essa heterogeneidade social e étnica ampliou a circulação das pessoas nos espaços urbanos e provocou a multiplicação dos seus usos (ibidem).

Não pretendo proceder a uma análise evolutiva da capital até os dias de hoje. Trata-se mais de comentar “uma fotografia” imaginária de São Tomé no início de sua urbanização e o aumento do número de habitantes durante o início da primeira colonização portuguesa. Outros momentos se tornaram marcantes na vida urbana do litoral, como o período de consolidação de uma população local urbana que conquistou certos espaços públicos e políticos e consolidou sua ascensão econômica. Cito, ainda, a segunda colonização portuguesa, as obras públicas durante os governos coloniais, o massacre de Batepá, em 1953, e suas consequências dramáticas na cidade capital. A independência, em 12 de julho de 1975, provocou novas fases da vida urbana da capital, com aumento significativo de pessoas que saíram de localidades mais afastadas para morar no centro da cidade. Outras transformações ocorreram em torno do simbolismo da independência e da necessidade de provocar o sumiço das marcas coloniais. Vale citar a necessidade local em mudar nomes de ruas, praças e parques, na busca por heróis nacionais como o Rei Amador, que fortaleceu sua reputação na zona Sul da ilha e não na cidade. Até então esses lugares possuíam nomes portugueses e, logo após a independência, os líderes africanos Cabral, Samora Machel, Rei Amador e outros, se tornaram os novos nomes a constar nas placas das ruas ou praças.<sup>6</sup>

---

4 Essas observações, bem evidentemente, se baseavam em referências etnocêntricas.

5 Foi, talvez, dessa forma que se constituiu o bairro Riboque na ilha.

6 Paradoxalmente, o nome baía Ana Chaves permaneceu. Igualmente, nas ilhas de São Tomé e Príncipe, a maior parte das roças possui nomes dos seus antigos donos. Vale lembrar que as semelhanças existentes entre nomes de pessoas e de lugares são motivadas pela expansão, durante o período

A necessidade de afirmar uma toponímia com nomes africanos mostra a vontade de reapropriação de todos os símbolos atrelados a uma cidade, dando margem para pensar a relação ontológica criada entre as pessoas e as ruas, como um imperativo ideológico em reiterar os diferentes aspectos de uma identidade Africana. A cidade de São Tomé<sup>7</sup> carrega na sua memória e construção as marcas da escravidão, as épocas das monoculturas, sua função de porto de embarque e estratégias locais de apropriação dos espaços. Vários bairros da cidade merecem uma atenção particular porque são emblemáticos nas relações que as pessoas construíram em relação ao poder colonial e estatal, caracterizado por uma urbanização intensa. O bairro Riboque<sup>8</sup> é um exemplo marcante dessas transformações e das contradições entre urbanização, poder colonial e escolhas populares.

Além da cidade, os espaços agrícolas fazem parte de um terceiro lugar emblemático da ilha e passaram a ser ocupados pelos engenhos de açúcar (século XVI-XVIII), que dominaram a terra, pelas pessoas escravizadas e pela produção de matérias-primas de grande relevância para a Europa. Além do engenho de açúcar como construção principal, os colonizadores precisavam garantir uma mão de obra instalada localmente, mas também estradas que garantiam o escoamento da produção. As casas dos proprietários e dos capatazes eram construídas em espaços no seio da roça, símbolos do poder colonial, e as pequenas habitações, conhecidas como *comboio* ou *senzala*, no Brasil, eram afastadas, na orla das plantações de cana e do mato. Esses engenhos se concentraram nas regiões Norte e Nordeste, porque esses locais asseguravam fontes de água natural, essencial para o funcionamento do moinho.

No final do século XVI, havia cerca de dezesseis engenhos claramente identificados na região e provavelmente mais uma dezena com localização incerta, conforme avalia Tenreiro (1961). A ocupação dos espaços nas cercanias dos rios e o uso de terrenos próximos às habitações, para produção de gêneros alimentícios de base, deixaram suas impressões digitais nas paisagens e vegetações primárias. A construção das habitações coloniais e escravocratas exigia roçar as terras, desbravá-las, queimar árvores e adentrar o mato. Para as plantações de cana de açúcar, os escravizados e escravizadas preparavam a terra, irrigavam a cana e, posteriormente, procediam com a colheita, tratamento e armazenamento. Apesar de a cana de açúcar ter se tornado uma monocultura de peso, atraindo colonos estrangeiros, os trabalhadores e as trabalhadoras

---

colonial, das práticas de nomeação lusitanas em que nomes de personagens históricos passaram a nomear cidades e lugares, como foram os casos da cidade de Teixeira Pinto e das propriedades agrícolas Ponta Honório, Ponta Isaac, Ponta Cabral e Ponta Negado, na Guiné colonial (TRAJANO FILHO, 2012).

- 7 As cidades de São Tomé e de Santo António, nas distintas ilhas do país, apresentam características morfológicas idênticas às de outras cidades marítimas do período colonial, como Ponta Delgada, nos Açores; Ribeira Grande, em Cabo Verde; e Rio de Janeiro, no Brasil, demonstrando certa especificidade nas fundações urbanas de origem portuguesa além-mar (PAPE, 2016).
- 8 Os romances *Rosa do Riboque*, de Albertino Bragança (1985) e *Aconteceu no Morro*, de Sum Marky, são dois livros marcantes da literatura de São Tomé e Príncipe a terem como cenário principal o bairro Riboque. Porém, é no livro de Marky que estão descritas, de forma mais precisa, as dificuldades enfrentadas pelos moradores e moradoras de Riboque, um dos bairros mais precários da cidade.

agrícolas mantinham uma produção agrícola paralela que se tornou significativa para o consumo local e em toda ilha, assim como consumiam o inhame e o milho (cf. HENRIQUES, 1987; 2000). O uso cotidiano desses espaços rurais que rapidamente se tornaram campos perdurou até a segunda colonização portuguesa, isto é, no início do século XIX, para posteriormente serem parcelados.

Nessa segunda era colonial, a ilha foi desbravada do Norte ao Sul e ocupada por grandes plantações com monoculturas de cacau, café e coqueiros. As outras produções agrícolas ficaram relegadas a terras menos propícias para o cacau. A instalação de *roças* tanto ao norte quanto ao sul da ilha de São Tomé provocou um novo desmatamento. No entanto, a ilha continua se caracterizando por espaços já existentes nos séculos anteriores: um maior espaço reservado às culturas de exportação acima citadas, o *obô* – que é reduzido, mas permanece fora do alcance dos colonizadores –, a cidade-capital e os espaços intermediários constituídos por aglomerações, as casas locais com quintais ou os pequenos terrenos utilizados para consumo doméstico. De meados do século XIX até meados do século XX, esses espaços se tornaram símbolos de diferentes poderes e identidades numa disputa acirrada pelo controle da economia e das terras. Uma divisão clássica simbolizou a complexidade dessa era colonial: “o mundo das roças” e o “mundo dos quintés” e *luxáns*. Os *quintés* são associados aos *luxáns*. Rougé explica (2004, p. 244) que inicialmente *kinté* era um campo cultivado pelos escravizados para garantir a subsistência. Os *luxáns* se contrapõem ao espaço colonial português das roças em termos linguísticos e simbólicos, pois não é uma palavra de origem portuguesa, ao contrário das palavras *loça*, *roça*. Os *luxáns* são constituídos por uma aldeia ou aglomeração com pequenos quintais ou terrenos agrícolas reduzidos. Espalhados pela ilha, têm presença mais emblemática na região Nordeste, sendo considerados por Valverde “zona privilegiada dos forros” (2000, p. 101). O *luxán* simboliza, por si só, a resistência local ao colonialismo. O antropólogo nos traz um olhar instigante sobre a divisão dos espaços no período contemporâneo, mas que deve ser entendido como uma herança dessas ocupações dos séculos anteriores. O autor define:

Primeiro há um conjunto de lugares que correspondem à diáspora mais recente dos são-tomenses pelo continente africano, em especial, o Gabão e a Guiné Equatorial. Segundo, há lugares de uma geografia interior que justapõem e confronta o nordeste da ilha de São Tomé – a zona privilegiada dos forros – Angolares e o Príncipe. É notório que é uma topografia ideológica, uma realidade imaginada a partir de um centro perspectivístico que é o nordeste da ilha de São Tomé e o seu grupo populacional hegemónico, os forros. É uma realidade relanceada a partir do observatório do nordeste da ilha que é um Sul moral imutável, o baixo donde se parte sempre porque, independentemente do lugar para onde se caminha, vai-se sempre para cima e para o Norte, mesmo que seja para o sul cardeal de Angolares. É assim que muitos

---

9 Conforme Araújo e Hagmeijer (2013), *kinté* ou *quinté* significa quintal. Já *kinte-nglandji*, para os autores, é o quintal onde as crianças são orientadas pelos mais velhos. Contudo, Rougé (2004) define *kinté* ou *kintali* como o espaço em torno da casa. Por metonímia, a palavra é utilizada como centro da vida familiar.

são-tomenses descrevem suas itinerâncias em direcção a São João dos Angolares ou Porto Alegre. “Fui lá acima” ou “eles que vivem lá em cima”. É também deste nordeste mais populoso e civilizado pelos forros que se parte para os interiores habitados, a roça, ou desabitados e selvagens, a capoeira e o obô (VALVERDE, 2000, p. 104).

Nessa descrição sintética, o antropólogo argumenta que houve um mapeamento interior da ilha de São Tomé que se tornou uma referência local e de deslocamento. Existe um grupo populacional hegemônico no Nordeste da ilha, os forros, que ocupam esse espaço geográfico ao qual é associado um modo de vida, os quintés, os *luxáns*. Os forros viveram a dominação colonial, porém tornaram-se um grupo social politicamente presente na cidade e nas zonas rurais e passaram a ser detentores de poderes terapêuticos excepcionais. O antropólogo, com base nas explicações locais, procura entender a distribuição geográfica da cura e da feitiçaria. O autor conclui que:

No caso da topografia moral reproduzida pelos forros de São Tomé, os lugares e os grupos que polarizam maiores concentrações de poderes terapêuticos e de feitiçaria – mas também de abjeção e desprezo – tendem a ser lugares e grupos social, económica e politicamente desprivilegiados (VALVERDE, 2000, p. 112).

Valverde ainda faz menção aos angolares, que se localizam ao sul da ilha e que são geralmente retratados, principalmente por quem mora na cidade,<sup>10</sup> como selvagens e atrasados. No entanto, admite-se que eles possuem conhecimentos minuciosos sobre seus espaços de convivência e de trabalho, o mar e o mato ao Sul da ilha. Acrescento que, historicamente, os angolares ocuparam o Sul da ilha a partir das primeiras levas de escravizados para São Tomé e trabalharam nos engenhos. Os primeiros angolares fugiram para o mato, o *obô* visto como um lugar de maior proteção, um refúgio. Por fim, o espaço das roças (ou interiores habitados, conforme a expressão utilizada por Valverde) é associado aos emigrantes cabo-verdianos. Nelas, permanecem, na sua maioria, uma população de cabo-verdianos e seus descendentes.

## As roças como objeto espacial idealizado pelo imaginário colonial

Rougé, no *Dictionnaire Étymologique des Créoles Portugais d’Afrique*, afirma que a palavra portuguesa *roça* é traduzida por *losa* na língua santomense (2004, p. 252), *lotha* em angolar e *oso* em *lung’ie*. Nas três línguas, essas palavras se referem a uma

---

<sup>10</sup> No decorrer de minha última pesquisa de campo, em 2003 e 2004, foi comum ouvir das pessoas da cidade que nunca tinham ido a uma roça.

“plantação de café ou de cacau”. Todavia, em crioulo de Cabo Verde, também falado em São Tomé, *rosa* significa desbravar a terra.

Por sua vez, Tenreiro (1961) afirma que, antes do século XIX, o nome mais comum para designar as terras agrícolas para produção de monocultura era engenho de açúcar. Se inicialmente (nos séculos XVI e XVII até meados do século XIX) a *roça* de São Tomé lembrava as roças brasileiras, ou seja, terras produtoras de culturas alimentares, posteriormente, já no final do século XIX, a *roça* passou a definir as grandes propriedades agrícolas de São Tomé e Príncipe – verdadeiros latifúndios. *Roça*, palavra importada do Brasil, foi utilizada para definir a maioria dos espaços agrícolas da ilha, ou seja: uma roça colonial de cacau exportado, pequenas terras com culturas alimentares, espaços domésticos para consumo de cacau e de bananas.

Como explicar que uma mesma palavra pode nomear realidades tão distintas? Uma terra com culturas alimentares e uma grande propriedade agrícola com monocultura destinada à exportação? Nossa hipótese é atrelada à história de São Tomé e Príncipe. Vale destacar que a ilha se tornou grande produtora de cacau no início do século XX, período que Russell Hamilton (1984, p. 239) definiu como “ciclo de roça”. A invasão dos portugueses, em meados do século XIX, provocou a multiplicação de conflitos em torno da posse de terras. Assim sendo, os filhos da terra que tinham se apropriado dos engenhos de açúcar passaram a perder progressivamente suas áreas, episódio que ficou conhecido, na memória dos mais velhos, como um momento de espoliação. Para esses filhos da terra sobraram pequenos lotes, que foram chamados de glebas, enquanto a *roça* – ou *losa*, em santome – passou a definir qualquer terra produtora de alimentos, independentemente do tamanho. A gleba seria, então, uma pequena propriedade com uma cerca viva formada por plantas locais, utilizadas de forma medicinal (SEIBERT, 2015). Assim como o quinté e o *luxán*, estas são zonas ou espaços marcadores de identidade. No caso dos cabo-verdianos, a lavra, ou o campo, e a roça são seus espaços legítimos de atuação.

Por sua vez, as roças coloniais passaram a constituir um mundo distante da cidade-capital (em termos de acessibilidade) e tornaram-se símbolo da autoridade colonial, sobretudo do poder de donos portugueses. As roças eram centros de produção de monoculturas e possuíam infraestruturas capazes de assegurar o tratamento e o armazenamento até o seu escoamento. Nesse sentido, elas parecem ser uma continuidade dos engenhos de açúcar dos séculos anteriores. Certas roças possuíam caminhos de ferro para garantir o escoamento eficiente e rápido da produção de cacau na embarcação mais próxima. Essas construções agrícolas constituíam pequenas aldeias, já que, além da infraestrutura relacionada à produção de cacau, havia habitações locais para a mão de obra escrava e moradias para os funcionários da empresa. As maiores roças<sup>11</sup>

---

11 O aumento da produtividade evoluiu a par do conhecimento das culturas do café e do cacau. A adaptação a novas técnicas produtivas implicou na adoção de diferentes metodologias e na construção de novos elementos no espaço das roças. Ademais, o fato de estas estruturas, compostas por comunidades de milhares de habitantes, estarem circunscritas numa ilha, fez com que as roças procurassem a máxima autonomia e autossuficiência. Para isso, foram introduzidos equipamentos de manutenção (estábulo, serralharias, carpintarias ou oficinas), de transformação (fábricas de sabão, de óleo de palma) e até de apoio alimentar (padarias, pocilgas, galinheiros, currais ou lojas). Deste

possuíam um centro hospitalar e uma capela. Nessa época, a ilha sofreu novas intervenções espaciais, a introdução de novas plantas e uma maior urbanização. Uma nova geografia se construiu permeada pela presença colonial e pela circulação de escravizados e trabalhadores livres africanos. Assim, a população local, que no início da primeira colonização portuguesa consolidou o uso daqueles espaços, precisou utilizar, no momento da segunda colonização, novas estratégias para garantir sua sobrevivência e seus espaços sociais.

A separação entre o mundo de roças e outras áreas da ilha foi acentuada pelas posições tomadas pelos seus donos, que procuravam manter um controle acirrado sobre o território de sua propriedade. As rupturas e descontinuidades aparentes dos espaços percorridos pelos emigrantes cabo-verdianos, nas suas andanças entre roças coloniais, remetem a uma migração contínua. Cada roça foi um microcosmo independente, um mundo paralelo ao da cidade. A roça constituía para os seus trabalhadores, trabalhadoras, moradores e moradoras o lugar laborial e o espaço de vida cotidiano. Até os anos cinquenta, o deslocamento à cidade não era fácil e seus moradores e moradoras precisavam de uma autorização para circular em espaços fora das roças. Isto é, a circulação livre de moradores, moradoras, trabalhadores e trabalhadoras era limitada.

Em 1975, existiam cerca de 310 roças espalhadas nas duas ilhas, consolidando, assim, um sistema de diferenciações culturais e sociopolíticas que influenciou a divisão e o uso dos espaços físicos frequentados por diversos grupos sociais envolvidos direta ou indiretamente na vida e no trabalho dessas roças (BERTHET, 2012, p. 3).

**Figura 2** - Entrada da roça de Uba Budo, 2004



Fonte: a autora.

---

modo, as companhias agrícolas provisionavam a maioria das necessidades dos seus trabalhadores, não só de habitação, saúde e educação, como de alimentação e vestuário (PAPE, 2016).

Segundo o censo dos anos 2000, teriam atualmente cerca de 8 mil pessoas morando nas roças de São Tomé e Príncipe. Essa imigração, especialmente no final dos anos quarenta, foi planejada para ser uma imigração familiar. Os imigrantes cabo-verdianos criaram referências temporais de forma constante no espaço interior da roça:<sup>12</sup> nela, há moradias, espaços coletivos (hospital e banheiros), a casa do antigo feitor e dos funcionários, as monoculturas e as lavras dos demais moradores. A parcela individual de terra só foi concedida, de maneira mais frequente, nos anos cinquenta. No entanto, como existia, no tempo dos engenhos, o cultivo doméstico de uma terra pelos trabalhadores e trabalhadoras, é bem provável que durante a segunda colonização portuguesa essa prática ilegal se manteve, ainda que por parte de uma minoria. As saídas dos trabalhadores da roça eram obviamente controladas. No entanto, as difíceis condições de sobrevivência no mato garantiam aos colonizadores raras fugas. Ao mesmo tempo, outras estratégias em vigor eram utilizadas pelos imigrantes. Mantinham, ainda que parcialmente, relações com os forros<sup>13</sup> que moravam em *luxáns* próximos, principalmente em troca de produtos. No espaço da roça, as relações de solidariedade eram por meio do compadrio ou entre pessoas oriundas da mesma ilha. Essas redes de sociabilidade influenciaram as relações que se construía em outros espaços da ilha de São Tomé.

Figura 3 - Casa na roça Plancas II, 2004



Fonte: Milton Guran.

<sup>12</sup> Carla Semedo defendeu sua tese de doutorado no Museu Nacional, em 2016, chegando às mesmas conclusões. Entretanto, os entrevistados e entrevistadas mencionam o tempo de empresa (e não de estado) para caracterizar o período pós-independência (SEMEDO, 2016).

<sup>13</sup> Nome dado a população alforriada que permaneceu na ilha.

Além de afirmar as lógicas de pertencimento, como um tear social, tais redes também permitiram, aos poucos, uma apropriação dos espaços e das aglomerações próximas pelos moradores e moradoras das roças. Paradoxalmente, a aurora da independência não levou a uma desconstrução dos espaços marcados. O Sul se manteve um lugar distante, menos conhecido pela população de um modo geral e associado ao modo de vida angolares, à sua língua e aos seus hábitos de ocupação do espaço, enquanto no Noroeste os *luxán* continuaram a representar o símbolo da vida forro com extensão no *obô*, espaço mais conhecido pelos curandeiros forros e angolares. Por sua vez, a maioria dos cabo-verdianos é conhecida, em São Tomé e Príncipe, como “os da roça”, e o seu sentimento de pertencimento é muito mais relacionado à roça do que aos espaços da cidade.

Essa tendência vem se modificando com a melhoria das estradas, que passam a facilitar o acesso à cidade. Consequentemente, surgem novas práticas dos jovens, que, por vezes, encontram um trabalho no núcleo urbano mais próximo, se relacionam com alguém desses locais ou, ainda, escolhem estudar na cidade, hospedados por algum parente. Cabe ressaltar que as relações com a cidade são constantes, em particular, porque ela representa um espaço “multifuncional” onde todas as atividades ocorrem. Por essas razões, a lógica de pertencimento a determinados espaços está mudando. As cidades menores e a cidade-capital se tornam lugares com mais brasagem. Os e as descendentes dos trabalhadores e trabalhadoras cabo-verdianos vivenciam suas experiências individuais escolhendo percorrer novas zonas e até países, mas a sua memória está associada ao mundo da roça.

As estratégias de sobrevivência, as resistências, as práticas e os laços criados dentro e fora dos espaços delimitados e associados a determinado grupo são elementos constitutivos de uma memória comum, de uma identidade, de uma língua específica. Os lugares são entrelaçados e nunca foram um obstáculo para entreter certas relações sociais que participam da construção e da convergência dos espaços nacionais. A memória desse passado é utilizada para valorizar a experiência dos filhos da terra e angolares, considerados como os donos legítimos da terra. Por sua vez, a experiência de imigração é parte significativa de uma identidade nacional em que emigrantes se apropriaram de determinados locais e deram novos significados a esses, criando novas categorias temporais.

Para pensar os espaços em movimento, é preciso analisar seu elemento dinâmico: a circulação das práticas sociais e das pessoas, além dos significados e palavras que são atribuídos a esses locais. Reconfigurar os espaços, a partir da apropriação dos imigrantes, é uma maneira de se situar no mundo, partir de suas próprias referências e compreender o mundo a partir de sua lógica.

## Referências

ABDALLA, M; DIAS-BARROS, D; BERTHET, M. (ed.). **Spaces in movement**. Colônia: Rüdiger Köppe, 2014.

ARAÚJO, G.; HAGEMEIJER, T. **Dicionário livre santome-português**. São Paulo: Hedra, 2013.

BARROS, D. Liens ville-village et changements sociaux face à la migration saisonnière. **Anthropos**, [S. l.], v. 105, n. 2, p. 471-488, 2010.

BERTHET, M. Reflexões sobre as roças em São Tomé e Príncipe. **Estudos Históricos** (Rio de Janeiro). Rio de Janeiro, v. 25, n. 50, jul./dez. 2012. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/So103-21862012000200004>. Acesso em: 6 mar. 2022.

BRAGANÇA, A. **Rosa do Riboque**. Lisboa: Caminho, 1985.

CALDEIRA, A. **Mulheres, sexualidade e casamento em São Tomé e Príncipe (séculos XV-XVIII)**. Lisboa: Cosmos, 2000.

DIAS BARROS, D. Liens ville-village et changements sociaux face à la migration saisonnière: le mouvement de personnes entre Songho (région dogon) et Bamako Mali. **Anthropos**, Barcelona, v. A 105, p. 471-488, 2010.

ESPÍRITO SANTO, C. **Enciclopédia fundamental de São Tomé e Príncipe**. Lisboa: Cooperação, 2001.

HAGEMEIJER, T. As línguas de S. Tomé e Príncipe. **Revista de Crioulos de Base Lexical Portuguesa e Espanhola**, [S. l.], v. 1, n. 1, p. 127, 2009.

HAMILTON, R. **Literatura africana, literatura necessária II – Moçambique, Cabo Verde, Guiné-Bissau, São Tomé e Príncipe**. Lisboa: Edições 70, 1984.

HENRIQUES, I. Ser escravo em S. Tomé no século XVI: uma outra leitura de um mesmo cotidiano. **Revista Internacional de Estudos Africanos**, [S. l.], v. 6/7, p. 167-188, 1987.

HENRIQUES, I. C. **São Tomé e Príncipe: a invenção de uma sociedade**. Lisboa: Vega, 2000.

LEFEVRE, H. **O direito à cidade**. São Paulo: Centauro, 1991.

NARTEY, R. **From slave to serviçal**: labor in the plantation economy of São Tomé and Príncipe. Chicago: University Microfilms International, 1986.

NEVES, C. **São Tomé e Príncipe na segunda metade do séc. XVIII**. Funchal: Região Autónoma da Madeira, 1986.

PAPE, D. As roças de São Tomé e Príncipe. **Estudo Prévio**, [S. l.], n. 9, 2016. p. 1-18, 2016. Disponível: [https://repositorio.ual.pt/bitstream/11144/2774/1/EP9-Duarte\\_Pape-PDF2.pdf](https://repositorio.ual.pt/bitstream/11144/2774/1/EP9-Duarte_Pape-PDF2.pdf). Acesso: 3 nov. 2018.

ROUGÉ, J. **Dictionnaire étymologique des créoles portugais d'Afrique**. Paris: Karthala, 2004.

SEIBERT, G. Colonialismo em São Tomé e Príncipe: hierarquização, classificação e segregação da vida social. **Anuário Antropológico**, Brasília, v. 40, n. 2, p. 99-120, 2015.

SEMEDO, C. **Ilusões do contrato**. Rio de Janeiro: Museu Nacional, 2016. TD.

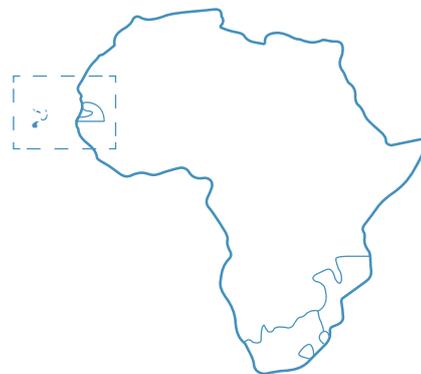
TENREIRO, F. **A ilha de São Tomé**. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar, 1961.

TRAJANO FILHO, W. (org.). **Lugares, pessoas e grupos**. Brasília: ABA Publicações, 2012.

VALVERDE, P. **Máscara, mato e morte em São Tomé**: textos para uma etnografia de São Tomé. Oeiras: Celta Editora, 2000.



**Ilha de Santiago**



---

## Hip-hop em Cabo Verde: rap e representação do espaço público na cidade da Praia

Redy Lima

---

Apesar da forte ligação com Portugal e a existência naquele país de inúmeros grupos de *rap* compostos por cabo-verdianos ou descendentes de cabo-verdianos, o *hip-hop* produzido ali é praticamente ignorado e muito pouco consumido pelos jovens, nomeadamente os da periferia, em detrimento da cultura dos guetos negros norte-americanos, conhecida através dos fluxos audiovisuais da era digital.

De acordo com José Manuel Pureza (2012), jovens em todo o mundo são vistos como um fator de risco, associação esta patente, particularmente, no discurso moderno sobre segurança, sobretudo em uma época em que uma parte dos jovens se associa a gangues de rua, deixando transparecer “o fracasso da esperada reprodução dos mecanismos de suporte de um capitalismo expansivo e otimista” (PUREZA, 2012, p. 12), o qual proporciona o tal “Estado de Bem-Estar”. Desta feita, perante um sentimento de mal-estar juvenil, evidenciado em algumas ações que desestabilizam a ordem social e a “morabeza crioula”,<sup>1</sup> torna-se forçoso que as instituições que tutelam esta camada populacional os controlem, reprogramando-os institucionalmente, edificando, dessa forma, um Estado Serviço Social (BORDONARO; LIMA, 2011).

Antes da inserção do país no neoliberalismo, a contenção e programação juvenil tinha um cunho nacionalista, em justa medida que havia a necessidade de dotar o país de uma agenda transformadora coletiva que o levasse a se afirmar enquanto Estado-nação (LIMA, 2011). Para esse efeito, foram criadas organizações juvenis capazes de instrumentalizar ideologicamente os jovens, educando-os sob o prisma partidário, diferentemente da doutrinação juvenil sob o prisma religioso,<sup>2</sup> verificado na época anterior à independência nacional. São criados, assim, novos espaços de socialização e de formação do tal “homem novo”, como foram os casos da Organização dos Pioneiros do Abel Djassi – Cabo Verde (OPAD-CV) e da Juventude Africana Amílcar Cabral – Cabo Verde (JAAC-CV), que, em cooperação com as escolas, formavam os jovens ideologicamente, sob as orientações do Partido Africano de Independência de Cabo Verde (PAICV).

---

1 Entendida como uma categoria social que melhor caracteriza e identifica o cabo-verdiano – cordial, hospitaleiro, urbano, cosmopolita, democrático etc.

2 Antes da independência nacional, coube à Igreja, essencialmente à Igreja Católica, esta tarefa. Era esta a instituição com a função de conter os jovens, fortalecendo, assim, o vínculo e a obediência social, a partir da interiorização da ideologia religiosa. O controle efetivava-se nos espaços religiosos frequentados (catequese, reuniões de jovens, eucaristias), a partir de socializações de atitudes e valores ético-morais, que serviam de base psicológica para se atingir uma estabilidade pessoal e, por conseguinte, a estabilidade social.

No início de 1990, a vaga de democratização que abalou os regimes autoritários, totalitários ou de partido único nos países africanos de língua oficial portuguesa atinge também Cabo Verde, quinze anos depois da independência. E, como resultado dessa liberalização política, o país integrou-se no mercado global, procedendo assim a uma descoletivização social em que as organizações juvenis supracitadas, marcas do passado comunista, tiveram de ser reestruturadas<sup>3</sup> (LIMA, 2010).

Por falta de uma planificação contemporizada, entrou-se num processo de desprogramação institucional (LIMA, 2011), que obrigou os jovens a reforçar a pertença aos grupos de pares e a buscar novas referências, reinventando formas de sociabilidades – formal e/ou informal. É nesse contexto que houve os primeiros contatos entre os jovens e o *gangsta rap* na cidade da Praia.

Os grupos de pares tornaram-se como agentes reprodutores de referência e os valores desse subgênero do *rap* incorporaram o cotidiano juvenil urbano desafiado. Os jovens deportados dos Estados Unidos da América com ligações às gangues norte-americanas ajudaram a reproduzir o imaginário *hustler*,<sup>4</sup> através das histórias carregadas de aventuras, do uso diário do inglês e dos calções dos negros norte-americanos e do estilo *gangsta*.<sup>5</sup>

## O nós e o eles: os jovens e as delimitações fronteiriças na Praia urbana

Em termos demográficos e socioeconômicos, a população cabo-verdiana é jovem: 54,4% da população está na faixa etária entre os 0 e 24 anos (INE, 2011). No que concerne à taxa bruta de escolarização no ensino secundário, apesar de ela ser de 78%, a inserção no mercado do trabalho tem sido um problema (FORTES, 2011). A juventude tem sido um dos segmentos da população mais prejudicados pelo desemprego, visto que 21,3% da faixa etária dos 15 a 24 anos encontram-se desempregados.<sup>6</sup> (INE, 2011)

As incertezas de conseguir um emprego estável, não obstante os investimentos escolares empreendidos, remetem os jovens a uma situação de insegurança que varia entre aspirações e frustrações. Essas frustrações devem-se à incapacidade de controlar

---

3 A OPAD-CV transformou-se numa organização não governamental com o mesmo nome e a JAAC-CV foi extinta.

4 Termo utilizado para designar alguém que sabe como ganhar dinheiro na rua com atividades ilícitas, como, por exemplo, a venda de drogas, o proxenetismo, os assaltos ou a venda ambulante.

5 Uso de calças e camisetas largas, fios e brincos volumosos, lenços e/ou bonés postos de lado, bem como uso de expressões crioulistadas, tais como *kasu bodi* (em inglês, *cash or body*).

6 Em 2011, o INE mudou o cálculo usado para medir a taxa de desemprego, apresentando 10,7%, tendo sido, por isso, alvo de muitas críticas de vários setores da sociedade, visto que se argumentava que o objetivo era meramente eleitoral e não se adequava à realidade cabo-verdiana. Convém lembrar que, em 2008, três anos antes dessa mudança, no Documento de Estratégia de Crescimento e de Redução da Pobreza (DECRP) a taxa do desemprego corresponderia a 48% na faixa etária dos 15-24 anos.

o acesso a um mercado de trabalho cada vez mais segmentado, controlado, muitas vezes, por uma rede de compadrio, de familiares e de militância política. Recai também sobre os jovens a culpabilização pelas altas taxas do alcoolismo e toxicod dependência existentes no país, igualmente pelo crescimento da violência urbana e consequente insegurança, tidos como reflexos de instabilidade e de incertezas derivadas dos seus estilos de vida.

No que toca à desigualdade social, hoje é consensual que ela é uma das principais causas de conflitos e violências.<sup>7</sup> Ademais, de acordo com o Censo 2010, reside no meio urbano cerca de 62% da população total (491.575 habitantes) contra aproximadamente 38% residentes no meio rural (INE, 2011).

A capital do país, a partir dos anos 1990 e, notadamente, da década passada, recebeu um grande contingente populacional vindo da zona rural. Essa população migrante apropriou-se dos espaços baldios nas encostas e ribeiras, vivendo em condições bastante precárias. Contudo, o processo de precarização dos assentamentos na cidade da Praia é uma realidade desde os anos de 1980. O Plateau, centro à volta do qual a cidade se expandiu no passado, vem tornando-se um local de nostalgia sujeito à museificação, embora ainda guarde vestígios simbólicos de centralidade.

A cidade da Praia atualmente segue uma tendência mundial (BORDONARO, 2010) de configuração de grupos em unidades homogêneas e diferenciadas, sem relação entre si. Os bairros da capital apresentam descontinuidades nos padrões de ocupação espacial, não obstante inexistir uma segregação urbana nitidamente marcada (à exceção dos bairros Alto da Glória e da Jamaica). O que se nota é coexistir em um mesmo bairro espaços que abrigam extremos de pobreza e riqueza, nos quais se concentra uma enorme diversidade de modos de vida, discursos e práticas.

Deslocando essa divisão espacial para o discurso cotidiano dos residentes mais antigos do Plateau, notamos que normalmente há uma associação identitária dos espaços que o circundam – subúrbios – com uma categoria escravocrata e colonialmente estigmatizada – os badios<sup>8</sup> (LIMA, 2012). Com a desterritorialização da elite política e social para os bairros emergentes, expressões tais como “gentinhas”<sup>9</sup> ou “gentios de Guiné”<sup>10</sup> ganham novas roupagens.<sup>11</sup>

---

7 Índice de Gini aumentou de 0,43, em 1989, para 0,59 em 2002. O Índice de Gini indica o grau de desigualdade na distribuição dos rendimentos (ou do consumo) no seio de uma população. Vai de 0 a 1 e tende para 1 quando as distribuições são muito desiguais e para 0 quando são menos.

8 Badios é o nome designado aos naturais da ilha de Santiago. Contém um significado depreciativo, equivalendo a “negro, selvagem, vagabundo”.

9 Expressão insultuosa utilizada pelos residentes do Plateau para designar os habitantes dos subúrbios, que quer dizer “gente coitada com mania de superioridade”, por frequentarem os espaços da suposta elite. É de salientar que esta expressão tem o mesmo significado de “borda-kafé”, utilizado, nos anos de 1990 e início dos anos de 2000, pelos jovens da classe dominante como forma de distinção na preservação do *status* de classe.

10 Termo pejorativo empregado pelos moradores do Plateau para designar pessoas negras ou com ascendência guineense – descendentes de africanos escravizados.

11 Se, para os jovens pertencentes à classe dominante, os jovens “sem berço” são designados “borda-kafé”, para os jovens periféricos os considerados da elite ou residentes em espaços centrais são denominados “kopu-leti”. Surge o termo “patakeru” para designar os “kopu-leti”, que trocam os espaços centrais por espaços periféricos. Uma espécie de traidor da classe. É de salientar que inicialmente era utilizado pelos usuários de droga pertencentes aos grupos dominantes.

Segundo Fernandes (2006), no período antes da independência nacional, alguns intelectuais cabo-verdianos a favor do colonialismo, designadamente os claridosos,<sup>12</sup> tentaram afastar Cabo Verde do continente africano forçando uma aproximação com a Europa. Entre as estratégias adotadas para esse efeito, buscou-se coincidir pontos comuns entre a elite arquipelágica e os portugueses metropolitanos, tentando, com isso, encontrar “sólidas bases culturais que legitimassem a pretensão de fazer coincidir culturalmente colonizador e colonizado” (ibidem, p. 168). Desse modo, ocorre uma diferenciação social entre indivíduos e grupos homogeneizados pela sua condição sociopolítica – assimilados *versus* badios (ibidem).

Essa lógica impõe-se quando analisamos as estratégias distintas dos grupos dominantes em relação aos grupos dominados, em que os primeiros tentam impor, através de lutas simbólicas de classificações, sua visão do mundo social baseada em princípios de *di-visão* (BOURDIEU, 2001). Estamos, portanto, perante uma reprodução de um discurso normativo e discriminatório transferido geracionalmente pelo *habitus* que subalterniza uns e superioriza outros. Os grupos dominados, interiorizando este discurso e *praxis* estigmatizante, percebidos como naturais, agem de forma subalterna em relação a essas outras gentes tidas como superiores.

Poder-se-á afirmar que ao lado dessa diferenciação social abordada por Fernandes (2006), mobilizando o discurso para o campo das relações socioespaciais da cidade, reproduziu-se também uma diferenciação espacial, que, com o passar do tempo, começa a ser rejeitada pelos jovens residentes nos bairros periféricos socialmente mais afastados, a partir de uma atitude de revolução simbólica contra a dominação simbólica (BOURDIEU, 2001). Através da inversão dos valores que os constitui como estigmas, tentam impor novos princípios de *di-visão*, definindo o mundo social de acordo com seus princípios. Na prática, dá-se uma reapropriação coletiva da identidade periférica antes estigmatizada, reivindicando-a publicamente, construindo-a, assim, como um emblema, segundo o paradigma de que os jovens “di-guetu” são mais responsáveis que os “kopu-leti”.

Em outras palavras, a construção de identidade de uma parte da juventude praiense não está fundada numa dicotomia centro/periferia. A interação e a capacidade negociada entre esses dois contextos deve ser levada em conta, posto que na construção da identidade “di-guetu”, aparentemente em oposição à identidade “kopu-leti”, a figura do espelho, ou melhor, “o efeito de espelho” (MARTINS, 2008), tem um papel primordial e funciona como o motor de referência em ambos os lados. Isto é, os jovens “di-guetu” tentam, a partir das suas narratividades, suplantar as demarcações territoriais (espaciais e simbólicas) enquanto uma mera função distintiva para se projetarem sobre as comunidades (entendida aqui como a comunidade *hip-hop* ou os bairros de residência) como imagem refletida de si próprias, onde interessa que elas se revejam, por forma a incorporarem o seu próprio espaço.

---

<sup>12</sup> Movimento surgido em 1936 à volta da revista *Claridade*, considerada a primeira manifestação intelectual da elite cabo-verdiana, inspirado, em parte, pelo Modernismo brasileiro.

É o *rap*, enquanto um instrumento de protesto, que torna possível a (re)construção da identidade de muitos jovens praienses, tendo se consolidado nos anos 2000 como um importante veículo de reivindicação sociopolítica.

## Rap crioulo: a nova vaga musical de protesto e de afirmação juvenil na Praia

O *hip-hop* chega a Cabo Verde nos finais do ano de 1980 e, ao contrário do sucedido noutras latitudes, essa nova cultura juvenil é importada e interiorizada – inicialmente nos dois maiores centros urbanos do país, Praia e Mindelo – pela classe juvenil dominante, resultante do contato desta com outras realidades – sobretudo a norte-americana –, que visitavam nas férias de verão.

O primeiro contato do *hip-hop* com os jovens cabo-verdianos foi o *break dance*, elemento inicialmente praticado na praça central da cidade da Praia e do Mindelo. Posteriormente, a cultura *hip-hop* foi conquistando adeptos e o rap, cultura musical que valoriza o elemento oral, entra em cena nos anos de 1990, ainda no seio dos jovens pertencentes aos grupos dominantes, embora desterritorializando-se pouco a pouco do centro para a periferia, através dos chamados “borda-kafé”. Veio a se consolidar e instalar nos anos 2000 na capital, num momento marcado pela proliferação de gangues, tendo logo ficado associado à criminalidade urbana. É relevante realçar que a desterritorialização do *rap* do centro para a periferia teve lugar nas escolas secundárias públicas, espaço por excelência onde os jovens provenientes de posições sociais diferenciadas socializavam-se, embora a marca da distinção existisse, se bem que em moldes dissemelhantes do passado.

Essa apropriação do fenómeno pelos jovens periféricos da Praia pode ser explicada pelas consequências sociais que a reestruturação econômica e social levada a cabo no período pós-abertura democrática trouxe à sociedade cabo-verdiana, criando em alguns jovens um descontentamento decorrente das condições socioeconômicas precárias vivenciadas em muitos bairros da capital.

Devido à intensificação dos fluxos de informação, imagens, sons e símbolos, decorrente do processo da modernização do país e introdução das novas tecnologias nos anos de 1990, mais a interação com jovens deportados dos EUA<sup>13</sup> com ligação a gangues de rua no Estado de Massachusetts, a terminologia *thug*, retirada da expressão

---

13 A partir da segunda metade dos anos de 1990, Cabo Verde começa a receber um grande número de jovens cabo-verdianos deportados dos EUA, integrados ainda crianças no processo da emigração familiar, resultado das reformas judiciais levadas a cabo naquele país, como resposta à guerra urbana entre as gangues nas principais cidades estadunidenses.

*thug life*<sup>14</sup> propagada por 2 Pac,<sup>15</sup> é adotada deturpadamente e divulgada via *gangsta rap* pelos grupos de *rap* da periferia, tais como Karaka, Wolf Gang, Txadinha West Side (TWS), Cabo Verde Soldjas (CVS), entre muitos outros.

Tal como as personagens dos *clips* e das músicas *rap* consumidas via MTV (Music Television) ou *videotapes*, os jovens periféricos e semiperiféricos se autoidentificaram com esse estilo de vida, uma vez que se sentiam num contexto de desigualdade, especialmente partida, individualista, onde o dinheiro simbolizava o *status* social.

Sobre a origem do *hip-hop*, está sócio-historicamente situada no início dos anos de 1970, no South Bronx, como uma linguagem expressiva multiforme (visual, sonora, gestual), num contexto pós-fordista de desindustrialização e reestruturação social e econômica da sociedade estadunidense (resultando em uma desestruturação social – desmoronamento da eficácia das redes de solidariedade tradicionais derivado da intensificação dos problemas econômicos, demográficos e habitacionais – e no aumento das desigualdades sociais). Sendo assim, surge como uma espécie de cultura de resistência dos oprimidos (SIMÕES, 2010) ou um contradiscurso.

Em Cabo Verde, no ano de 1991, deu-se a passagem abrupta de um regime marxista-leninista (centralizador), para um regime neoliberal (desregulamentado), acarretando profundas modificações na visão de desenvolvimento do arquipélago. O governo eleito adotou uma agenda de reforma econômica a partir das recomendações do Banco Mundial (BM) e do Fundo Monetário Internacional (FMI), saídas do Consenso de Washington.

O impacto social da desregulamentação econômica e da passagem acelerada do estatismo para o capitalismo tardio, isto é, da substituição de um regime econômico controlado pelo Estado para outro em que quem controla é o mercado, trouxe consequências sociais imediatas, como, por exemplo, o aumento da pobreza urbana. Os jovens residentes nos bairros mais pobres da Praia, sentindo esse impacto, viram no imaginário dos guetos estadunidenses, conhecidos somente das histórias dos que por lá passaram e dos fluxos de imagens captadas pelos filmes e vídeos de música, uma realidade similar.

Vendo no *rap* um instrumento de reivindicações várias, as gangues juvenis começaram a associar-se a grupos *rap* (ou a surgir-se à volta deles), dando início ao *gangsta rap* cabo-verdiano. Começou-se a usar o *rap* tanto como veículo de mensagens de guerra contra os grupos rivais e os “kopu-leti”, como contra a polícia, o governo ou contra quem condenava as suas ações e atitudes, os denominados *chibos*.<sup>16</sup>

---

14 A expressão significa *The Hate U Give Little Infants Fucks Everyone* e continha um código de rua assinado num tratado de paz entre as duas maiores gangues rivais norte-americanas, Bloods e Crips, em 1992, no Estado da Califórnia.

15 *Rapper* e ator estadunidense nascido na zona Este de Harlem, Nova York, conhecido ainda por Pac ou Makaveli. Pac tinha a fama e nome de revolucionário. Era filho de pais ex-Black Panther Party, tendo vivido muito tempo com o padrasto, igualmente, um ex-membro desse movimento partidário. Nas suas letras, falava do nacionalismo negro, igualdade e liberdade. Viveu uma vida violenta contra o sistema racial estadunidense e foi assassinado em 1996 por um atirador desconhecido.

16 Na cultura de rua praiense, *chibo* pode referir-se tanto a pessoas mais velhas que condenam as suas ações, como a jovens que os denunciam à polícia ou a grupos rivais.

É de se ressaltar que, para além do seu caráter violento, o *gangsta rap* de modo geral denuncia a violência estrutural e simbólica, com destaque para aquela protagonizada pela corporação policial, a que os negros estavam sujeitos nos guetos. Dito de outra forma, o *gangsta rap* contesta a sociedade dominante através de relatos marcados por experiências individuais ou de grupo, que incorporam um conjunto de dificuldades associadas à sobrevivência em contextos marcados por pobreza e violência. Embora o seu discurso seja manifestamente niilista e aparentemente desideologizado, diferente do *rap* mensagem, politicamente engajado, pode-se considerar o *gangsta rap* uma forma cultural de manifestação política (SIMÕES, 2010).

Na Praia, a forma crua como retratam a realidade das ruas nas suas letras colabora para a problematização social do cotidiano daquilo que é hoje a capital do país, por um lado, e do Estado-nação por outro. As letras dos *gangsta rap* praienses contêm fortes mensagens políticas que denunciam a corrupção social e política, a violência policial e simbólica, além da desigualdade, hipocrisia, pobreza e apatia sociais, não se limitando apenas aos *bifes*<sup>17</sup> contra grupos e/ou bairros rivais. J.Rex, *rapper* dos Wolf Gang, num trabalho solo canta “Street Life”, denuncia a desigualdade social, a pobreza e a prepotência policial nos bairros periféricos, posicionando-se como defensor da população periférica:

Keli e street / Realidadi di nôs Praia i tudu ês ilha / Undi sol tudu dia ta raia ma nen pa tudu alguen e ta brilha / E submundo piriferiku / E mai ta odja se fidju ta txora fomi i na bolsu e ka teni nenhum sentavu / E un velha aposentadu sem reforma dipôs di un vida interu di trabadju iskravu / [...] E un sufrimentu di un pirsentagen nulu skesedu pa Guvernu / Li violência tudu dia ta skenta es infernu / [...] Li pirsentaji di dizenpregu ka ta da nen pa kalkula / Pasa tenpu di joven e xinta na skina i fuma bula / Li five-o pa trata pupulason pior di ki mula / Pulisia ta pensa na kaba violensia ku violencia / [...] Pa kada soldja ki nhos mata ta labanta mas dez komu rikruta / Kabesa labantadu / Prontu pa luta / Nu ta kontinua li ta luta kontra opreson. (J.REX, 2012)<sup>18</sup>

Foi no *rap*, devido ao seu caráter contestatário, que os jovens desafiados encontraram a forma de denunciar e chamar a atenção da sociedade para a situação vivida na periferia da cidade. Fora do circuito das gangues, o *rap* feito atualmente na Praia abarca temas políticos, insurge-se contra propagandas e incentivos à violência, promove a consciencialização contra o uso abusivo de substâncias psicotrópicas, promove a fé religiosa, o afrocentrismo e o pan-africanismo.

---

17 Disputas entre os MCs usando palavras provocativas e estigmatizantes.

18 Esta é a rua / Realidade da nossa Praia e todas essas ilhas / Onde o sol nasce todos os dias mas não brilha para todas as pessoas / É o submundo periférico / É uma mãe a ver o seu filho a chorar de fome e no bolso não tem nenhum tostão / É uma velha aposentada sem aposentadoria depois de uma vida inteira de trabalho escravo / [...] É um sofrimento de uma percentagem nula esquecida pelo Governo / Aqui é um inferno em que todos os dias há violência / [...] Aqui a percentagem de desempregados é incalculável / O passatempo dos jovens é sentar a fumar maconha / Aqui a polícia trata a população pior do que uma mula / A polícia pensa em pôr fim à violência com mais violência / [...] Para cada soldado que matarem mais dez são recrutados / Cabeça levantada / Pronto para luta / Continuamos aqui a lutar contra a opressão.

Todavia, deve-se destacar que grande parte das letras baseia-se em pressupostos moralistas, acabando por reproduzir enunciações socialmente aceitas, não aprofundando e problematizando os temas narrados e não questionando o porquê de certas ações dos sujeitos.<sup>19</sup>

## O rap na Praia: representação do espaço público

A esfera pública é o terreno no qual as representações sociais são geradas, cristalizadas e transformadas, “não apenas porque a esfera pública fornece o contexto dentro do qual as representações sociais se desenvolvem, mas também porque as relações substantivas da vida pública constituem-se em um elemento central para sua formação” (JOVCHELOVITCH, 2000, p. 175).

A forma de tornar públicas as inquietações experimentadas na privacidade ou na intimidade individual é encontrada na narração de histórias (ARENDDT, 2007) ou nas narratividades do *rap* (transposição artística de experiências individuais ou coletivas), que, consumidas pelo público – vistas e ouvidas por todos –, entram numa esfera na qual assumirão uma espécie de realidade. Essa esfera que se desenvolve da tensão entre o Estado e a sociedade (HABERMAS, 1984) apresenta-se como uma ligação que se constitui em um espaço da vida social que permite a formação de uma opinião pública sobre temas e assuntos de interesse geral. Os jovens periféricos praienses têm encontrado no *rap* um meio pelo qual as opiniões das populações desses bairros são construídas.

Numa outra perspectiva, por meio das narrativas musicais dos *rappers* praienses pode-se captar suas representações da cidade e do país, bem como a sua *di-visão* do mundo, isto porque tanto a forma como o conteúdo da narrativa “estão diretamente ligados e se constituem através das múltiplas e sutis relações entre o contador de estória, o grupo e as preocupações da comunidade” (JOVCHELOVITCH, 2000, p. 144).

---

<sup>19</sup> É de salientar que não é pretensão deste capítulo tratar as questões moralistas no *rap* feito em Cabo Verde.

## Rap dos anos 2000: época de nacionalização, radicalização de um discurso assumidamente político e da prática cidadã

Os finais da primeira década dos anos de 2000 ficaram marcados na cena *rap* cabo-verdiana como a época de nacionalização e de radicalização de um discurso assumidamente político e da prática cidadã, passando a conter temas sociopolíticos e identitários africanistas, buscados à geração de Amílcar Cabral.<sup>20</sup>

Pomba Pretu é um dos grupos dessa nova geração do *rap* cabo-verdiano que, na música “África”, condena a colonização portuguesa nas ilhas, tentando mostrar o reflexo disso nas atitudes de alguns cabo-verdianos na pós-colonização, políticos inclusive, que são por eles intitulados de *house niggaz*:<sup>21</sup>

Ês fazi monti maldadi na nôs ilha / Ês sipara monti família / Ês tra monti direitu di nu odja sol ta brilha / Enkuantu ês ta viveba na maravilha nu sta trabadjaba duru / Ês fla ma nu ka ten direitu tem un futuro / Ês pônu presu nun merkadu pa otu kontinenti sem rigresu / Dja nu vensi kulonialismu ma ti inda n ta xinti rasismu / Ês fazi tantu abuzu ês dexanu konfuzu / [...] Dja sta bom di tem donu / Áfrika mai bu sta na nha sangui undi kin bai. (POMBA PRETU, 2010)<sup>22</sup>

A rádio passou a divulgá-lo de forma intensiva e a língua cabo-verdiana, principal fator de identidade, foi adotada como língua oficial e a bandeira do *rap* crioulo.<sup>23</sup> É também nos anos de 2000, mais concretamente no início, que o *rap* passou a estar associado à violência, tendo contribuído para isso os *bifes* iniciados na segunda metade dos anos de 1990, entre os *zouk rappers*, Chandinho Dédé e Djédjé, ambos radicados nos EUA. Esses *bifes* foram reproduzidos no espaço social praiense por grupos rivais residentes na periferia e dessas rivalidades protagonizadas pelos MCs resultaram violentos confrontos entre alguns grupos de jovens (LIMA, 2012).

No atual cenário de confronto armado que se vive na Praia, a rivalidade entre os grupos Txadinha West Side (TWS), do bairro da Achadinha, e Cabo Verde Soldjas (CVS), do bairro da Vila Nova, é alimentada pelos MCs dos dois grupos:

---

20 Pan-Africanista. Líder bissau-guineense e cabo-verdiano na guerra para a independência da Guiné-Bissau e de Cabo Verde.

21 Significando, na opinião deles, uma pessoa negra que serve pessoas brancas, agindo como brancos. Uma espécie daquilo que Frantz Fanon chama de pessoas de pele negra com máscaras brancas.

22 Fizeram muitas maldades nas ilhas / Separaram famílias / Tiraram muitos direitos de vermos o sol a brilhar / Enquanto viviam bem trabalhávamos no duro / Disseram que não temos o direito ao futuro / Venderam-nos a um outro continente sem regresso / Vencemos o colonialismo, mas ainda sinto racismo / Fizeram muitos abusos e deixaram-nos confuso / [...] Basta de ter dono / África mãe estás no meu sangue onde eu for.

23 No caso dos *gangsta rappers*, o crioulo é misturado com o calão dos guetos estadunidenses e muitas palavras inglesas são crioulizadas. Os *rappers* ligados a movimentos africanistas e pan-africanistas evitam usar o inglês nas músicas, cantando quase que totalmente em língua cabo-verdiana.

Keli e pa tudu zona ki e kontra nôs / CV Soldjas nhos e fraku Txadinha é gross / Txadinha numeru un nes *fuckin' game* / Txadinha West Side keli ke nôs name / Di Vila Nova n ka skesi es e *snitch* de Txada / Es forma ses kapanga pes forma CV Soldjas / Nau *niggaz* nhos sta na trosa / Ki dia ki es e soldadus ta *movie* so na ses zona / N obi fladu di *rap* koka ki nhôs teni / Ta manda boka debi ser frenti *mic* e staba balizadu droga / Pa Caixa Baixa es e lentu tipu na *beat* morna / Nhôs podi djunta ku tudu *street* ma nôs e *one blood* (TWS, 2009).<sup>24</sup>

*Niggaz* manda *beef* fla ma es e West Side / Kontra nôs nhôs ka tem xansi *nigga* ná bá / Nhôs ska ta aguentanu nhôs ka tem xansi di paranu / Nôs rima tem putensia ilimina *rapper* dexa-l na sala di urgência / Ku *mic* na mô podi txoman di tirorista [...] / Bu fla ma bô e *gangsta* ma bô e xibu favo-o / Ku nôs armas na tirenu preparadu pa matou / [...] putu moda mi na *rap* katen / N ka sta seta 38 sta na ladu pa nha uzu / Mi e mas bom ki bô bu fla ma bu ka odja / Gossi ki sta manda dentu Praia é CV Soldjas.<sup>25</sup> (CVS, 2009)

Para além dos *bifes* contra os grupos rivais, os grupos *thugs* ou os *gangsta rappers*, também conhecidos como *reality/street rap*, narram nas suas músicas a vida difícil nos bairros mais pobres da capital e a sua aversão à polícia e aos políticos. Ambos são acusados de serem os maiores reprodutores da violência estrutural e simbólica que existe no país, portanto, os culpados da sua situação como vítimas, bem como agentes da violência. A música “Força Juventude”, de Bodon dos Black Style, em parceria com T. Yayo, é elucidativa a esse respeito:

Morti o kadia keli ke nôs sentensa / Jovens so maluku ta fazi dipôs ta pensa / Tiru sangui ta vivi na meu di droga [...] / Ta bisti so di pretu ta pôs ta bisti prêtu / E otu realidadi ma ali nu tem nôs jetu / Manera kês ta pensa kês ta ponu vivi / Krimi ka ta konpensa ma n sta li ta subrivivi djuntu k unhas *boys* pa li pa otu ladu / Mi e senpri preparadu pulisia iztupidu ma *thugs* tirorista / Pulitikus korupitu ta vivi mô turista / Vivi vida boa ku tudu garantidu / Ma nôs nu sta sua a toa e nôs *life* sta fudidu / Mi é bô bô e mi nu sta manti kel mê / *Street life nigga*. (BODON; T. YAYO, 2010)<sup>26</sup>

---

24 Este vai para todas as zonas que são contra nós / CV Soldjas vocês são fracos Achadinha é forte / Achadinha é número um nesse *fuckin' game* / Achadinha West Side é o nosso nome / Não esqueci que Vila Nova é *snitch* da Achada (Achada Santo Antônio) / Formaram seus capangas para formarem CV Soldjas / *Niggaz* devem gozar / Desde quando são soldados se movimentam apenas na sua zona / Ouvi dizer do vosso *rap* de merda / Falam só à frente do micro e sob efeito de droga / Comparado com Caixa Baixa [grupo júnior da Achadinha] são lentos tipo um *beat* morna / Podem associar com todos os grupos da rua mas nós somos *one blood*.

25 *Niggaz* enviaram um *bife* a dizer que são West Side / Contra nós vocês não têm chances / Vocês não nos aguentam nem têm chances de parar-nos / A nossa rima tem potência de eliminar um *rapper* e deixá-lo na sala das urgências / Com o micro na mão podem me chamar de terrorista [...] / Disseste que és um *gangsta* mas não passas de um cagueta da polícia / Andamos armados preparados para matar-te / [...] Não há no *rap* cara igual a mim / Não aceito e tenho uma 38 comigo para uso próprio / Sou melhor que tu e não consegues ver / Agora quem manda na Praia é CV Soldjas.

26 Morte ou prisão é a nossa sentença / Os jovens estão malucos a terem determinadas atitudes sem pensar primeiro / Tiros sangue e vida no meio da droga [...] / Vestem-se de preto e obriga-os [a polícia] a vestir de preto / É outra realidade, mas aqui temos o nosso jeito / É da maneira que pensam que nós vivemos / Crime não compensa, mas estou aqui a sobreviver junto com os meus *boys* deste outro lado / Sou sempre preparado polícia é estúpida que *thugs* são terroristas / Políticos corruptos a viver como turistas / A viver uma vida boa com tudo garantido / Nós a suar todos os dias, mas com a vida fodida / Somos apenas um / *Street life nigga*.

Em relação aos *rap* com mensagens explicitamente políticas, bem elaboradas, assumidamente cabralistas e representantes dos seus bairros, destacam-se, entre outros, grupos como GPI e Hélio Batalha & Sindykatto de Guetto. O primeiro enquadra-se no subgênero que se pode chamar de *rap* radical<sup>27</sup> pelas suas letras excessivamente corrosivas, como na música *Cabo Verde País de Mentira* (2011). Já Hélio Batalha & Sindykatto de Guetto, com letras igualmente cáusticas, apresentam um pendor muito mais africanista. Em 2011, no âmbito do *mixtape* lançado por Batalha, os dois juntaram-se numa música de apelo à necessidade de um Golpe de Estado contra a apatia social. Na introdução da música, ouve-se um curto discurso de Amílcar Cabral a incentivar as tropas para a luta:

Nu sta fartu di promessa mal kunpridu / Dimagogia stanpadu na kada kunpromisu / Di abuzu di puder ki sta doma povu / Pa falta di respetu na limiti di guetu / Nu sta fartu di diskursu dikoradu / Enkuantu povu ta sufri sem nada poi na pratu / País di klasi media ka konxi sufrimentu / Jovens ta entra na krimi pamodi falta di inpregu / Favela fabrika di monstru / Politika pa joven fadja nhôs ta dânu disgostu / Ali e ka Palmareju ali na guetu / Polisia ta shoka dipôs ta pidi kel dokumentu / Preokupadu ku imaji internacional / Bon governason na padron di FMI i di Banku Mundial. (HÉLIO BATALHA; SINDYKATTO DE GUETTO; GPI, 2011)<sup>28</sup>

No CD *Golpe de Stado II*, lançado em 2012, a não menos ácida “Nu Kré – remix” denuncia os crimes de colarinho branco:

Nu kré pa Cristina Duarte<sup>29</sup> splikanu di kel sinkuenta mil kontu ki sai di kofri di stadu i ki distribuidu pa asosiasons partidárius / nu kré justisa balansadu moda un balansa ben reguladu / lanxa sta búa enkuantu boeing bedxu ta na txon / trafikantis livri enkuantu nês jovens sta na prison / disokupadu enkuantu na nês kunbu e sta meti mó / verdadi e ki ser pulitiku e ser ladron [...] / nu sta mesti ser un koxi más violentu / si guvernu e kurupitu nu tras fora parlamentu. (HÉLIO BATALHA, TY ALC; FARP, 2012)<sup>30</sup>

---

27 São da mesma forma definidos como *reality/street rap*, *rap* mensagem e pan-africanistas.

28 Estamos fartos de promessas mal cumpridas / Demagogia estampada em cada compromisso / De abuso de poder a domar o povo / Falta de respeito no limite do gueto / Estamos fartos de discursos decorados / Enquanto o povo sofre sem nada para colocar no prato / País de classe média não conhece sofrimento / Jovens entram no crime por falta de emprego / Favela fábrica de monstros / Políticas para jovens falharam vocês dão desgosto / Aqui não é Palmarejo [bairro elegante da capital] aqui é Gueto / Polícia agride e depois pede documento / Preocupado com a imagem internacional / Boa governação nos padrões do FMI e Banco Mundial.

29 Ministra das Finanças de Cabo Verde.

30 Queremos que Cristina Duarte nos explique dos cinquenta mil contos que saiu do cofre do Estado para distribuição junto das associações partidárias [nas vésperas das eleições legislativas de 2011] / Queremos a justiça a balançar igual a uma balança bem regulada / Lancha a voar enquanto boeing velho se encontra no chão / Traficantes livres enquanto os nossos jovens na prisão / desocupados enquanto no nosso bolso metem a mão / A verdade é que ser político é ser ladrão [...] / Precisamos ser um pouco mais violentos / Se o governo é corrupto vamos tirar-lhes para fora do parlamento.

O elemento africanista nas letras dos *rap* cabo-verdianos é recente. Um dos incentivadores do chamado movimento *rap* consciente é o comunicador e apresentador da rádio jovem (RCV+) Jorge “Djodje” Andrade. Nas narrativas dessas músicas, a meu ver, a identidade cabo-verdiana de raiz africana é buscada em movimentos exógenos e ancorada nas ideias nativistas. Trata-se, portanto, de uma espécie de neonativismo crioulo, no qual, ao contrário do movimento nativista dos finais do século XIX e início do século XX, há um rompimento radical tanto com o lusitanismo, bem como com o patriotismo. No neonativismo, o cabo-verdiano é assumido como um africano expatriado da sua terra natal (BARROS; LIMA, 2012).

Atualmente, é a camada juvenil periférica que mais busca essa identidade africana, mobilizando figuras nacionalistas e antissistema como Cabral, mas também Malcolm X, Martin Luther King, Nelson Mandela ou o movimento Black Panther. A influência de negros americanos é bem maior, ou seja, esse pan-africanismo (assim como o movimento político) é associado aos africanos estadunidenses e aos não africanos (se tiramos a exceção de Mandela). A mobilização desses jovens pela via pan-africanista torna-se crucial nos dias de hoje, isto porque urge um “novo pensamento africano, culturalmente inspirado nos valores negro-africanos e politicamente orientado para um futuro rompendo com o lusitanismo” (FERNANDES, 2006, p. 184). Grupos e/ou rappers como FARP, Pomba Pretu, GPI, Hélio-Batalha & Sindykatto de Guetto, 4ARTK têm sido algumas das vozes dessa nova consciencialização juvenil pan-africanista.

## Notas finais

Constata-se que a veia subversiva dos músicos cabo-verdianos não se esgotou no “batuku”, mornas ou coladeiras, bem como existe proximidades entre o “*finason*” – aqui tratado como um tipo de *griot*<sup>31</sup> moderno – e o *rap*. Se no pré e pós-independência eram nas chamadas músicas tradicionais que se encontravam espaço para reivindicações politico-culturais, hoje, numa conjuntura sociopolítica nova, é no *rap* que tais reivindicações acontecem.

Os grupos *rappers* da Praia, por efeito da luta pelo reconhecimento e afirmação pessoal e territorial, encenam no espaço social uma violenta rivalidade. Não só os grupos *thugs* se apropriam do *rap* enquanto veículo de comunicação e de vanglória, como os *rappers* buscam certa legitimidade e proteção nos grupos *thugs*.

Apesar de se ter tornado comum em Cabo Verde designar os jovens associados a comportamentos delinquentes de *thugs*, tal associação é exagerada, acabando por estigmatizar e criminalizar alguns *rappers* que se apropriam do termo pela carga semântica de rebeldia, sem serem, no entanto, agentes da violência.

---

31 Contadores de histórias originários da África Ocidental. Considerados sábios da comunidade que, por meio de suas narrativas, passam de geração a geração as tradições dos seus povos.

É de realçar que a expressão *thug*, anteriormente *yo* ou *boss*, designa, antes de tudo, um estilo de vida e/ou uma cultura urbana juvenil transcultural que foi apropriada e localizada de mesmo modo por grupos juvenis associados a comportamentos delinquentes, imitando o imaginário *hustler* norte-americano que lhes foi dado a conhecer via televisão ou em convívio com os deportados dos EUA.

Nota-se que numa era de reglobalização do mundo (TOFFLER; TOFFLER, 2007), o pan-africanismo aparece no contexto cabo-verdiano associado ao *rap* como um instrumento de consciencialização e de alavanca para o surgimento do tal “homem novo” (BARROS; LIMA, 2012), conhecedor da história do seu povo e do seu inimigo. É nesse sentido que os discursos de Cabral são reapropriados e que aparecem nas letras que referenciam outros heróis africanos e figuras da luta antissistema racial nos EUA.

Para finalizar e respondendo à questão de partida, se inicialmente o *rap* foi apropriado por uma certa elite e/ou jovens de classe média, com o passar do tempo ganhou consistência e importância, tornando-se a principal arma de resistência contra um sistema político-social considerado corrupto e violento. É notória a influência do movimento *hip-hop* consciente, de cariz mais pan-africanista e da associação *hip-hop* nessa tomada de consciência. Não é demais lembrar o papel marcante do ativista cultural Dudu Rodrigues<sup>32</sup> e a associação Djuntarti nesse processo, principalmente na organização, entre 2009 e 2010, do festival *Hip-hop Konsienti*,<sup>33</sup> que não só deu visibilidade a essa cultura, como impulsionou o surgimento de novos grupos.

Nestes últimos anos, na Praia em particular e em Cabo Verde no geral, o *rap* tem tido um forte impacto na camada juvenil e tem influenciado alguns jovens em marginalização/marginalizados a reconquistar a sua condição de atores engajados e cidadãos numa sociedade excessivamente partidarizada<sup>34</sup> e apática.

---

32 Infelizmente, Dudu Rodrigues nos deixou cedo demais. Porém, seu trabalho segue inspirando jovens por todo Cabo Verde.

33 Evento apoiado pelo Centro Cultural Francês da Praia, visto ter concedido o espaço dos espetáculos, contando com a participação de vários *rappers* praienses, cujo critério de seleção seria não usar palavras obscenas ou de reprodução da violência nas suas letras. Durante a segunda metade do ano de 2009 e início de 2010, foram organizadas oito edições desse festival, sendo que em cada uma das edições os participantes eram desafiados a apresentar uma música que se enquadrasse num tema imposto pela organização (por exemplo, sobre a prevenção das doenças sexualmente transmissíveis ou da violência contra as mulheres).

34 Évora (2012) considera que em Cabo Verde a democracia real é ainda apenas uma possibilidade, considerando o regime político cabo-verdiano na pós-abertura democrática como o regime de “Dois Partidos Únicos”, resultante da instalação de uma alternância entre o que o autor chama de “Partido Único do MPD”, que governou as ilhas durante uma década sob proteção de uma maioria absoluta e outra qualificada (de 1991 a 2001), e o “Partido único do PAICV”, que governa o país desde 2001 protegido por três maiorias absolutas (conseguidas em 2001, 2006 e 2011).

## Referências

- ARENDDT, H. **A condição humana**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.
- BARROS, M.; LIMA, R. Rap kriol(u): o pan-africanismo de Cabral na música de intervenção juvenil na Guiné-Bissau e em Cabo-Verde. *In: OLIVEIRA, A. (ed.). REALIS – Revista de Estudos AntiUtilitaristas e PosColoniais (Dossiê Diálogos Ibero-Africanos)*, Recife, v. 2, n. 2, p. 89-117, 2012.
- BORDONARO, L.; LIMA, R. A gestão das crianças em situação de rua e o surgimento do ‘estado serviço social’ em Cabo Verde. *In: MÜLLER, V. (org.). Crianças dos países de língua portuguesa: histórias, culturas e direitos*. Maringá: EDUEM, 2011. p. 107-138.
- BORDONARO, L. Semântica da violência juvenil e repressão policial em Cabo Verde. **Revista Direito e Cidadania (Edição Especial – Política Social e Cidadania)**, [S. l.], n. 30, p. 169-190, 2010.
- BOURDIEU, P. **O poder simbólico**. Miraflores: DIFEL, 2001.
- ÉVORA, S. **Políticas de comunicação e liberdade de imprensa: para compreender o jornalismo e a democracia em Cabo Verde**. Praia: Editura, 2012.
- FERNANDES, G. **Em busca da nação: notas para uma reinterpretação do Cabo Verde crioulo**. Florianópolis: UFSC, 2006.
- FORTES, C. **Estudo diagnóstico sobre a juventude, inovação e inserção sócio-econômica**. Praia: MJEDRH, 2011.
- HABERMAS, J. **Mudança estrutural e esfera pública**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984.
- INE – INSTITUTO NACIONAL DE ESTATÍSTICA. **Apresentação IV Recenseamento Geral da População e Habitação 2010**. Praia, INE, 2011.
- INE – INSTITUTO NACIONAL DE ESTATÍSTICA. **Perfil de pobreza em Cabo Verde: inquérito às despesas e receitas familiares – 2001/2002**. Praia: INE, 2002.
- JOVCHELOVITCH, S. **Representações sociais e esfera pública: a construção simbólica dos espaços públicos no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 2000.

LIMA, R. Bairros desafiados e delinquência juvenil: o caso do bairro da Achada Grande Trás. *In: SILVA, M. et al. (org.). Estudos em Comemoração do Quinto Aniversário do Instituto Superior de Ciências Jurídicas e Sociais*. Praia: ISCJS, 2012. p. 123-151. v. 2.

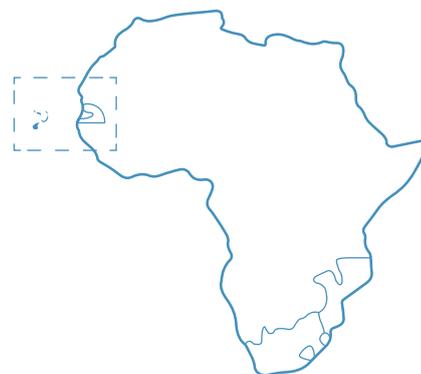
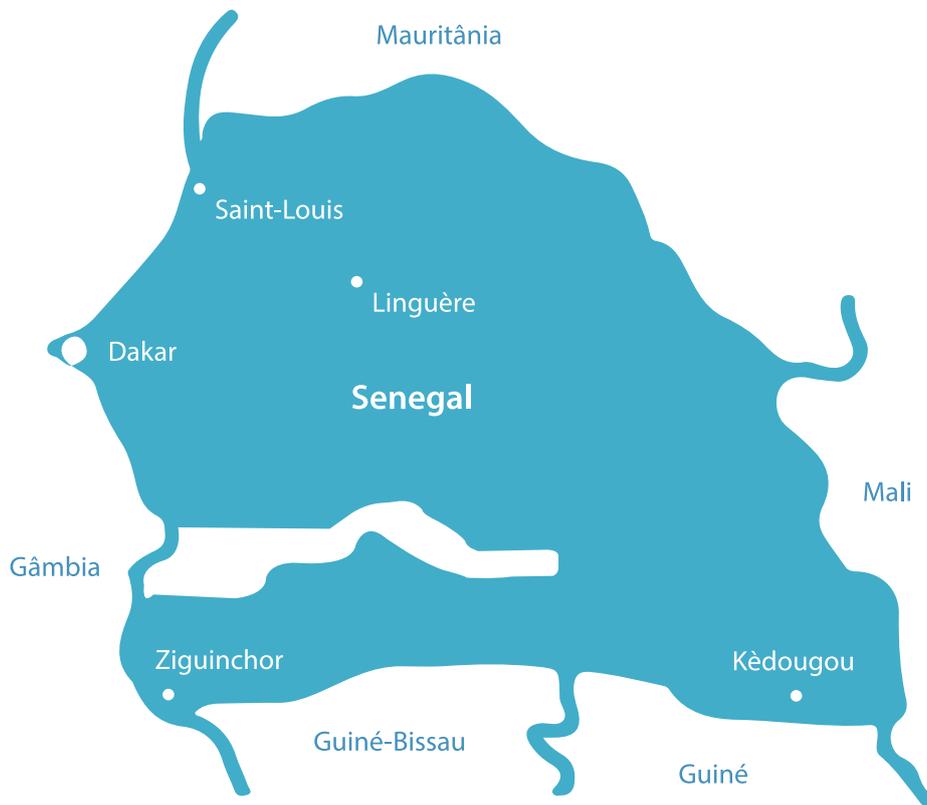
LIMA, R. Tribos urbanas da Praia: os casos dos thugs e dos rappers. *In: EVORA, I.; FRIAS, S. (coord). e-book\_In Progress: 1º Seminário sobre Ciências Sociais e Desenvolvimento em África*. Lisboa: Cesa, 2011. p. 43-50.

LIMA, R. Thugs: vítimas e/ou agentes da violência? *In: BARROS, J.; PINA, L. (coord.). Revista Direito e Cidadania (Edição Especial – Política Social e Cidadania)*, Praia, n. 30. p. 191-220, 2010.

MARTINS, R. **O método da fronteira**. Coimbra: Almedina, 2008.

PUREZA, J. Introdução. A ‘juventude como ameaça’ e a ‘juventude como desafio’: dilemas da segurança humana. *In: PUREZA, J. et al. (org.), Jovens e trajetórias de violências: os casos de Bissau e da Praia*. Coimbra: Almedina, 2012, p. 9-16.

SIMÕES, S. **Entre a rua e a internet: um estudo sobre o hip hop português**. Lisboa: ICS, 2010.



---

## Saint Louis do Senegal: a cidade de confluências, barganhas e arena política

Alain Kaly

---

*A cidade, comunidade humana estendida, é ao mesmo tempo um sistema de indivíduos e de instituições interdependentes, e uma ordem espacial. De um lado, ela é uma mecânica, um artefato da civilização, que impõe ao homem condições de existência bem afastada do «meio natural». Mas do outro lado, trata-se de uma mecânica sem operário, cujas modalidades de emergência e de desenvolvimento devem ser pensadas a partir de processos naturais.*

Issac Joseph e Yves Grafmeyer, 1979

I.

Será que esta definição de cidade feita por Isaac Joseph e Yves Grafmeyer se coaduna com os processos urbanos e suas finalidades no âmbito da política colonial no século XIX? No contexto da colonização ocidental, as cidades africanas, de modo geral, foram o ponto inicial da materialização e da consolidação dos símbolos da modernidade ocidental, da sua ideologia sobre a supremacia em termos de poder, de raça, de cultura e civilização europeias, de tecnologia e de higiene. No contexto colonial, o processo urbanístico foi ao mesmo tempo o ponto de partida dos processos de hierarquização do tipo de moradia no mundo urbano em termos de raça, de classe social e do acesso aos serviços públicos (educacionais, de lazer, de segurança, culturais, de saúde, de saneamento...) outorgados de uma cidadania plena, enquanto cidadãos de segunda, terceira e quarta categoria ocupavam a “cidade dos negros” e eram trabalhadores braçais. Este contexto de *apartheid avant la lettre* virou tema de romancistas e de reflexões acadêmicas sobre a partilha das cidades nos processos coloniais franceses nas Antilhas francesas, na África do Norte e na África Ocidental Francesa (AOF),<sup>1</sup> que

---

<sup>1</sup> Como é o caso das obras *Batouala*, de Rene Maran; *Rue cases-negres*, de Joseph Zobel; *Le vieux nègre et la médaille*, de Ferdinand Oyono; *Les mots pour le dire*, de Marie Cardinal; *Le soleil des indépendances*, de Kourouma; *Texaco*, de Patrick Chamoiseau; *Le cahier d'un retour au pays natal*, de Aimé Césaire; *Oui mon commandant*, de Ampaté Ba; *Nini la mulâtresse*, de Abdoulaye Sadjji; *Peau noire, masques blancs*, de Frantz Fanon; *Le portrait*, de Alice Cherki; e *Main basse sur le Cameroun*, de Mongo Beti.

onde quer que seja, nas colônias da África ou nas Antilhas, o colonizado sempre fora um eterno estrangeiro nas suas próprias terras ou nas terras dos seus ancestrais.

Nas cidades coloniais como a de Saint Louis do Senegal, havia duas cidades: a dos brancos, com toda a infraestrutura humanamente dignificante; e a dos cidadãos franceses de segunda categoria (mestiços), de terceira (pretos católicos), quarta e quinta categorias (os franceses muçulmanos), cujos serviços públicos urbanos refletiam ou, para ser mais exato, materializavam suas condições sub-humanas em relação ao branco, considerado o “único Humano”. A estrutura desumanizante oferecida a esses cidadãos contribuía para aumentar e tornar as diversas formas de brutalidades coloniais cotidianamente mais opressoras, por estarem presentes nos corpos, nas mentes, nos locais de lazer, de trabalho e nos lares, situações que, segundo Frantz Fanon (1971), levava a doenças psiquiátricas nas populações colonizadas. Contudo, o mesmo pensador salienta que ambos os protagonistas (o colonizador e o colonizado) acabam precisando de tratamentos, porque todos ficam doentes. No colonizador, sua doença decorre da inabalada crença na sua superioridade, enquanto que, no colonizado, o peso das diversas formas de brutalidades leva-o a começar a desacreditar da sua humanidade e das suas capacidades racionais.

Dessa forma, podemos observar a cidade colonial como um museu a céu aberto com múltiplas exposições de objetos visíveis e invisíveis, do mesmo modo que as fronteiras dos estandes. Suas ruas, suas opulentas casas e sua urbanização repleta de símbolos da superioridade racial, tecnológica, cultural, social e religiosa expõem sem perceber, ao mesmo tempo, as mazelas decorrentes das diversas formas de brutalidade coloniais e os ridículos papéis desempenhados pelos autóctones cooptados. Assim, temos obras públicas em centros urbanos que carregam sangue por terem sido construídas na base do chicote, das humilhações e de morte por fadiga. É, também, uma exposição de obras fantasmagóricas de “autóctones não autóctones” nas suas próprias terras: *des semblants d'êtres humains*, segundo Ananda Devis.<sup>2</sup>

O contexto de separação com base ideológica vinculada às hierarquias racial e social (tidas como naturais e naturalizadas) torna a definição de Joseph Grafmeyer problemática na medida em que, no contexto colonial, a cidade tem várias fronteiras visíveis e invisíveis amigas, amigáveis ou extremamente inimigas, os não convidados/autorizados,<sup>3</sup> por ser a marca mental, psicológica, emocional e ideológica do poder e a materialização da superioridade de uma “raça” sobre as outras em todos os planos. Cabe lembrar que a cidade de Saint Louis do Senegal foi sendo concebida entre o século XIX e início do XX com a finalidade de materializar e simbolizar o poderio e a superioridade moral, tecnicista, religiosa, tecnológica e jurídica da França e da raça branca.

---

2 Seria possível compreender a situação política e social dos chamados “bairros problemas” de Paris, sem partir da história das cidades coloniais francesas com os seus guetos dos ricos/segregação espacial nas Antilhas e na África?

3 Ferdinand Oyono, no seu romance *Le vieux negre et la médaille*, mostra como nunca se pode se aventurar involuntariamente nos bairros dos brancos.

Adotando uma perspectiva histórica, vale destacar a posição geográfica e estratégica do ponto extremo da região do Waalo nos séculos XVII e XVIII, que se tornou um dos pontos marítimos mais cobiçados por algumas das potências escravistas ocidentais: Holanda, França e Inglaterra. O que viria a ser a cidade de Saint Louis, situada no Norte do atual Senegal, fazia parte do *Bilal al Soudan*, na região do Waalo, do Sudão Ocidental francês.<sup>4</sup>

No Oeste do *Bilal al Soudan*, notadamente o Senegal atual faz parte da região denominada Senegâmbia, por oposição à colônia do Senegal que desde o início fazia referência exclusivamente às zonas sob tutela francesa. A Senegâmbia designa assim um território não colonizado com fronteiras indefinidas e que vão além da antiga colônia francesa, as Ilhas de Saint Louis e de Gorée a qual foram acrescentados os territórios conquistados ao longo do período da expansão imperialista do século XIX.

A Senegâmbia é assim um espaço aberto cuja construção foi resultante de vários fatores, de movimentos migratórios incessantes, de mestiçagens de populações, de estruturas sociais, culturais, políticas e econômicas, nos quais tiveram pesos diferenciados os legados da construção do Sudão Ocidental, de Gana ao império do Jolof (DIOUF, 2001, p. 21-22, tradução livre).

A reflexão de Mamadou Diouf traz informações fundamentais para a nossa análise, embora, ao mesmo tempo, sonegue alguns dados que deveríamos tornar visíveis para evidenciar a complexidade das relações sociais no meio urbano em questão. Diouf deixa de mencionar que grande parte das transações comerciais seculares entre os árabo-muçulmanos e os comerciantes dos centros comerciais dos impérios de Gana, e depois do Mali, era composta por pessoas escravizadas. Foram esses escravizados e escravizadas que constituíram a esmagadora maioria da mão de obra nas plantações de cana de açúcar na Ásia e, mais tarde, na Europa Ibérica, servindo também como soldados no exército muçulmano e atuando como funcionários em diversas esferas da administração árabo-muçulmana. Contrariamente ao veiculado, os negros já estavam presentes no mundo “árabe” pré-islâmico e participaram das campanhas militares ao lado do Profeta e, mais tarde, nas guerras de expansão da nova religião monoteísta. Foram os africanos e africanas que colonizaram o mundo ibérico. Foi o trabalho dessas pessoas escravizadas, na produção de açúcar e seus derivados e do café, que constituiu as bases dos processos coloniais ocidentais iniciados no século

---

4 Mamadou Diouf (2001) afirma que a área geográfica denominada pelos árabes de *Bilal al Soudan* (o país dos Pretos) é composta na realidade de três sub-regiões: o Sudão Oriental, o Sudão Central e o Sudão Ocidental. Segundo o pesquisador, a primeira sub-região seria geograficamente composta do que foi denominada no período colonial europeu do Sudão Anglo-Egípcio, enquanto que a segunda região englobaria a parte entre o Chade e o Sudão atual, e a terceira abarcaria as regiões situadas entre o Senegal atual até o Lago Chade. Ele finaliza sua análise geográfica destacando que a região denominada assim pelos árabes cobria o espaço que ia do Oceano Atlântico ao Índico. Os árabes foram os primeiros a operar uma divisão geográfica do continente africano tomando ideologicamente o deserto do Saara como sendo uma barreira natural dividindo duas “raças”: os pretos e pretas e os brancos e brancas da África do Norte. Hoje em dia, as populações arabizadas do Norte do continente, cujas elites políticas e intelectuais adotaram a língua árabe como a língua oficial e materna, continuam ideologicamente fazendo acreditar na sua *arabidade* secular e que os pretos e pretas dos países que compõem esta região seriam exclusivamente descendentes de pessoas escravizadas.

XV nas Américas e que resultou nos deslocamentos brutais internos das sociedades autóctones indígenas – e do genocídio delas – em diversas partes das Américas com o transbordamento de milhões de africanos e africanas provenientes de diversas regiões, sociedades e classes sociais.

A rápida chegada do Islã à África Ocidental resulta da existência de rotas que ligavam os centros comerciais constituídos pelos impérios já referidos, e a Ásia via o Mar Vermelho, o oceano Índico e o Mar Mediterrâneo, seguindo o Egito, o Marrocos e a Tunísia. Nesse contexto, a religião e suas práticas eram embutidas culturalmente nos produtos comercializados, mas, ao mesmo tempo, os próprios comerciantes tornaram-se grandes divulgadores da nova fé. Contudo, os líderes religiosos africanos foram os principais responsáveis pela conversão de outros africanos ao Islã e sua consolidação na África Ocidental. Diante do exposto, compreende-se que o Islã teve maior receptividade nas classes dirigentes devido aos laços de confiança estabelecidos graças às relações comerciais.<sup>5</sup>

No que toca a questão do acesso a cargos administrativos, eletivos e políticos de maior prestígio, esse não era – até um passado bem recente – um privilégio reservado quase que sutilmente aos cidadãos de primeira categoria, membros do primeiro grupo, em muitos países da África? Ora, o caso do Senegal é mais contundente na medida em que, durante décadas, o país foi governado à maneira *islamo-wolof*, como bem salienta Diouf. E, além disso, o grosso dos senegaleses não pertencentes às sociedades “secularmente” islâmicas (*wolof*, *haalpular*, *serere* e *mandinga*) deve fornecer uma certidão de nacionalidade comprovando sua *sénégalité* para terem o direito de tirar a carteira de identidade, passaporte e para prestar qualquer concurso público. O próprio Estado senegalês continua direta e indiretamente alimentando e legitimando as diferentes formas de discriminações e de preconceitos institucionais, perseguindo/assediando grande parte dos senegaleses não *wolof*, *haalpular* e *serere* nas repartições públicas.

No final do século XVIII, começa a materialização dos contornos geográficos, políticos, econômicos, agrícolas e culturais das novas possessões territoriais europeias no continente africano após as independências das Américas. Cada potência – Inglaterra, França, Portugal, Espanha, Holanda – procura compensar suas inestimáveis perdas nas Américas, na África e, um pouco mais tarde, na Ásia, para poder, ao mesmo tempo, responder às novas exigências do capitalismo, que se consolidava no século XIX.

---

5 Este contexto revela que o deserto do Saara nunca fora uma fronteira separando estados e sociedades no próprio continente, mas sim um lugar de contatos, aproximação e de integração. Contrariamente ao que Mamadou Diouf deixa transparecer, a própria delimitação geográfica feita pelos árabes tendo a cor da pele como base indica que eles foram a primeira potência colonialista em diferentes cidades, na medida em que o deserto do Saara nunca fora um empecilho impedindo o trânsito das populações entre as diversas partes do continente.

## II.

No caso da cidade de Saint Louis, esse é o resultado de uma complexa interpene-tração e interposição de envolvimento de diversos atores sociais ao longo de séculos. Os trabalhos reflexivos de Boubacar Barry (1985), Mamadou Diouf (2001) e Momar-Coumba Diop (2002), mostram que a formação do Senegal decorreu de um longo e complexo processo desde os impérios autóctones, a islamização, a implosão das estruturas dos Estados e, finalmente, a consolidação da instalação do europeu nas costas da região, inaugurando, assim, os processos coloniais (escravidão e ocupações territoriais).

Focando na região do Waalo, Boubacar Barry (1985) salienta que a mudança das rotas comerciais transaarianas para o mundo atlântico provocou uma drástica reestruturacão das organizações políticas, sociais e econômicas. As lideranças políticas, para não perderem seus privilégios e manterem uma vida de luxo e poder, tornaram-se fortes aliadas dos europeus no comércio de seres humanos. Isso acabou proporcionando o surgimento, na região do que era o entreposto de Saint Louis, de líderes muçulmanos no século XVIII, defensores das populações desamparadas, abandonadas por seus chefes políticos. Contudo, é importante mencionar que o levante das autoridades muçulmanas contra a venda de seres humanos escondia outras motivações de ordem monetária, de poder de barganha e de prestígio. E após perder o poder de barganhas comerciais, o levante dos marabus contra a escravização e a venda de muçulmanos visava, na realidade, tornar-se as personagens incontornáveis nas transações comerciais, na medida em que os próprios muçulmanos nunca respeitaram a proibição da venda de outro muçulmano independentemente da cor da pele.<sup>6</sup>

O controle da navegação dos rios da Senegâmbia possibilitou também aos europeus iniciarem o processo de penetração e progressivamente descartar os intermediários árabo-muçulmanos. A cidade de Bathurst, que é uma das maiores cidades da Gâmbia atual, e as cidades de Saint Louis e de Ziguinchor, capitais regionais na organização administrativa do atual Senegal, começaram seus processos de urbanização moldadas pelos padrões ocidentais e serviram de entrepostos de população escravizada para alimentar o tráfico atlântico.

Em alguns lugares, os franceses deixaram marcas de sua passagem de uma maneira indelével. Essas marcas consistiam em dar o nome do rei ao lugar como meio de homenageá-lo. Assim, a passagem dos franceses no atual Brasil tem por marca São Luiz do Maranhão; no atual Estados Unidos, temos a Nova Orleans, que era a capital da Louisiana; e na denominada África Ocidental, a cidade de Saint Louis do Senegal. Os franceses permanecerem em Nova Orleans entre 1682 até 1802. Deixaram esta cidade depois de Napoleão ter vendido a Louisiana aos americanos. O nome Louisiane homenageava o rei Louis XIV. Entretanto, dentre as três localidades, foi na cidade de Saint Louis do Senegal que a França conseguiu vencer os holandeses, os portugueses e finalmente os ingleses, durante o período do tráfico negreiro.

---

6 É frequente ouvir de pessoas sem uma leitura apurada sobre a escravização no mundo árabo-muçulmano que os muçulmanos foram contra a venda de seres humanos. O trabalho já mencionado de Tidianê Ndiaye e de Boubacar Barry possibilitam rejeitar estas afirmações.

A luta pelo controle de Saint Louis devia-se à posição estratégica de seu porto. Barry (1985) aponta que é indispensável salientar que a região foi o foco de dois tipos de guerras: de um lado, havia a guerra mencionada e, do outro, a guerra que envolveu os ingleses contra os franceses pelo controle do comércio da goma arábica no vale do rio. Assim, os franceses conseguiram retomar a posse de Saint Louis no mesmo ano da Revolução Francesa de 1789.

Saint Louis, todavia, como um dos maiores portos de tráfico negreiro e, depois, como a maior cidade francesa na África Ocidental, representou, entre a segunda metade do século XIX e os anos cinquenta do século seguinte, a modernidade. Também representou a vitória militar francesa sobre os impérios do Waalo e do Djolof. Esses impérios já eram palcos de confrontos desintegradores nos planos políticos, sociais e culturais que se iniciaram no período escravocrata.

A partir do início do século XIX, a nova administração colonial francesa preconizou uma mudança drástica no vale do rio Senegal passando de um porto de tráfico negreiro para a efetivação de uma colonização agrícola. Ki-Zerbo (1978), Barry (1985) e Diouf (1998) defendem que a nova era da presença francesa no vale do rio Senegal ofereceu condições para que se possa melhor entender a crise de ordem política, econômica e social que estaria inexoravelmente conduzindo os estados do Waalo e seus vizinhos a uma decadência definitiva.

No entanto, mesmo tendo assinado tratados de concessão com as autoridades do Waalo – como bem mostraram Barry (1985), Monteil (1964), Diop (1981), Gueye e Boahen (1987) e Ki-Zerbo (1978) –, as autoridades francesas tinham conquistado militarmente a região, mas nunca conseguiram eliminar totalmente as diversas formas de resistências. Se, por um lado, os trabalhos dos pensadores mencionados anteriormente sustentam que a colonização agrícola pretendia inaugurar a nova fase do capitalismo francês na África, por outro, para as autoridades francesas a fase teria como um dos objetivos principais a educação do africano via trabalho. Mas, como já foi salientado, a colonização agrícola priorizava as culturas cujos produtos seriam a base das matérias-primas para a consolidação progressiva da revolução industrial financiada e para alimentar as tropas mobilizadas para futuras campanhas militares coloniais e, mais tarde, para a Primeira e Segunda Guerras Mundiais. Por isso, o primeiro produto que deveria ser cultivado era o algodão. Destarte, a política agrícola em Saint Louis teria como objetivo compensar as perdas das produções de São Domingos, mais conhecido como Haiti (CÉSAIRE, 2000 [1960]; JAMES, 2020 [1938]; TOMICH, 2009).

Para compensar as inestimáveis perdas econômicas e políticas, segundo Barry (1985) as autoridades francesas iniciaram os experimentos de plantas de monocultura (café, cana de açúcar, algodão...) nas terras do Waalo entre 1822 e 1827. Dentre os produtos testados, o amendoim foi o que mais se adaptou ao solo do Waalo. Mas, devido à insegurança que prevalecia na área, por causa das incursões militares dos bárberes,<sup>7</sup> o projeto de colonização agrícola ficou comprometido.

---

7 Vide o capítulo III de *Reines d'Afrique et heroines de la diaspora noire*, de Sylvia Serbin. Para o nosso assunto, ler mais especificamente: "L'héroïque sacrifice des femmes de Nder". Trata-se da invasão da cidade de Nder pelos bárberes, em 1819. Quando chegaram à procura de cativos, encontraram somente as mulheres. A mulher griô ordena que todas as outras entrem numa grande casa do conselho. Na sequência, ela coloca fogo no local para que essas mulheres morram e não sejam escravizadas. Só uma mulher grávida foi liberada pelas colegas para relatar o fato.

De fato, por uma reviravolta da história, no momento em que se preconizava fazer uso da mão de obra autóctone, após três séculos de tráfico negro, não havia mais braços neste vasto reservatório que sempre se acreditou inesgotável. A população do Waalo foi particularmente dizimada pelas guerras, o tráfico, a fome, e a falta de mão de obra constituiu um sério empecilho ao sucesso do projeto da colonização agrícola (BARRY, 1985, p. 234, tradução livre).

É fundamental destacar que as guerras mencionadas por Barry visavam a conseguir prisioneiros que seriam vendidos como escravizados. Além da falta da mão de obra masculina na região, os poucos homens recusavam-se a trabalhar nas condições de escravatura, como lhes era brutalmente requerido. Note-se que obrigar os homens do Waalo a trabalhar implicava provocar revoltas sangrentas dos autóctones contra a presença francesa de Saint Louis, como também fugas para locais inacessíveis para o branco, como no caso da região de Casamance. Os comerciantes mestiços de Saint Louis tinham medo do sucesso do projeto da colonização agrícola. Acreditavam que, caso o projeto desse certo, eles teriam que concorrer com as grandes casas comerciais francesas. Além disso, pensavam que, com isso, eles perderiam não só seus espaços comerciais, mas também o poder e os privilégios diante dos “Branços”. Devido a esses fatores e a tantos outros, a sociedade assistiu à finalização/fracasso do projeto de colonização agrícola do Waalo.

A maioria dos funcionários subalternos da administração colonial eram membros da confraria. Eram oriundos das cidades dos pontos de parada da estrada de ferro Dacar-Saint Louis, das cidades costeiras e das imediações da cidade de Saint Louis: empregados da administração e das lojas cujos donos tinham grandes interesses no estabelecimento e na consolidação de relações de confiança entre a administração e os chefes das confrarias religiosas (DIOP, 1981, p. 249, tradução livre).

Como já mencionado, taxar esses guias religiosos de colaboradores, como se costuma fazer, seria ignorar os meios e os mecanismos criados pelos “vencidos” na abertura de brechas que possibilitassem o diálogo com as autoridades coloniais, sem perder o prestígio. Mas, ao mesmo tempo, as autoridades coloniais faziam uso do poder econômico, político e militar para consolidar essas confrarias e o poder do próprio guia supremo. Foi, em parte, a própria administração colonial que consolidou as estruturas das confrarias para o bem do funcionamento das políticas coloniais.

Aproveitando a dominação psicológica que as religiões exerciam sobre as populações, os guias religiosos dos dois movimentos recomendavam aos seus seguidores total obediência ao poder colonial (KALY, 2005a): obedecer às ordens, pagar impostos e até rezar pela vitória da França durante a Primeira Guerra Mundial. A boa relação dos chefes supremos religiosos com a administração colonial contribuía para a expansão e a consolidação das duas confrarias. Em contrapartida, eles foram usados para pacificar a região. Essa obediência à administração deveu-se ao fato de que eles viam na colonização a possibilidade de realizar não só seus projetos, mas também suas necessidades. Destacavam que a colonização tinha trazido a paz e a segurança para o exercício da fé muçulmana. Diouf (2001) afirma que os acordos consistiam, de um

lado, no apoio dos chefes religiosos à política colonial: pacificação, fornecimento de mão de obra para trabalho obrigatório, pagamentos de impostos e cultivo de amendoim; e do outro, a contribuição da administração possibilitou a expansão da religião, acompanhada pela expansão da língua *wolof*, que já tinha quase se tornado a língua oficial na liturgia durante as pregações da religião.

Diop (1981) demonstra que a administração tinha percebido muito cedo que não poderia dominar a população refratária ao estrangeiro sem a colaboração dos chefes religiosos. Isso por si só mostra que “uma mão lava a outra”. No que diz respeito à produção de amendoim, todos concordam que os murides contribuíram bastante para a expansão dessa monocultura em detrimento das culturas de subsistência. Mas é preciso salientar também que foi esta cultura que levou os murides a riquezas financeiras nunca obtidas antes. Foi essa agricultura que lhes deu poder financeiro e de barganha, uma vez que eles se constituíam nos maiores produtores e nos maiores proprietários de terras.

Tal poder se estende até o período do Senegal pós-colonial, e é a partir da primeira década do século XX que essa colaboração “cega” e leal começa a estender o seu horizonte, conseguindo fazer *lobby* para obter conquistas políticas. Foi assim, segundo Diop (1981), Diouf (1998) e Kaly (2005a; 2006), que, em 1902, para levar a administração francesa a trazer de volta Amadou Bamba, o guia supremo do muridismo exilado no Gabão após sete anos e nove meses passados naquela colônia francesa da África Central, todos os chefes religiosos apoiaram François Carpot para as eleições de deputado do Senegal à Assembleia Nacional Francesa. Em 1914, Blaise Diagne foi eleito o primeiro deputado negro do Senegal à Assembleia Nacional Francesa, graças ao apoio maciço dos religiosos murides. Em contrapartida, a administração francesa financiou a construção da grande mesquita de Touba. Os chefes religiosos murides lidavam bem com os políticos porque, quando as autoridades religiosas tinham problemas com a administração, recorriam aos bons ofícios dos políticos aliados.

No início da segunda metade do século XIX, com a chegada do governador Faidherbe em 1854, a cidade passou a beneficiar-se de infraestruturas urbanas tornando Saint Louis à condição de uma cidade ocidental. Mas, no mesmo período, Saint Louis se tornara uma das maiores arenas de acirradas lutas políticas pela conquista de uma cidadania plena francesa por parte dos pretos autóctones. A mobilização era encabeçada pela comunidade muçulmana cujos membros ocupavam os últimos degraus da cidadania francesa.

Após a criação do órgão centralizador da administração colonial francesa, a cidade de Saint Louis passou a ser a capital da África Ocidental Francesa (AOF), a capital das colônias do Senegal e da Mauritânia até a sua independência, em 1960. Com a edificação da cidade de Dacar no início do século XX, a cidade de Saint Louis perdeu sua condição de capital da AOF em 1902, mas manteve a posição de capital das colônias do Senegal e da Mauritânia. O papel político desempenhado pelos autóctones da cidade de Saint Louis entre o século XIX e a primeira metade do século XX teve uma enorme contribuição em vários setores da vida sociopolítica do atual estado-nação senegalês. Contudo, a história de Saint Louis pode parecer, à primeira vista, uma história local, regional, mas trata-se de uma história universal por envolver diversos atores sociais e, ao mesmo tempo, diversas partes do mundo.

### III.

A outra frente de batalha da administração francesa desde a última década do século XIX girava em torno da educação formal: as duas potências estavam de novo se enfrentando para o melhor controle da educação das crianças e dos adolescentes.

Os habitantes da cidade de Saint Louis votavam e, no mesmo período, a administração francesa começava a enfrentar a resistência dos professores marabus para que mandassem os meninos para as escolas francesas.

Entre os estudiosos já referidos, Mamadou Ndiaye (1985, p. 92) foi um dos poucos cujo trabalho foi consagrado aos sistemas de ensino árabo-islâmico e francês no período colonial. Segundo o autor, o ensino árabo-islâmico tornara-se a maior preocupação da administração.

Os pesquisadores têm costume de dar maior importância, no que diz respeito a este período colonial, como também aos fatores materiais tais como as condições político-sócioeconômicas dos países conquistados, para explicar a colonização. De fato, há fatores que negligenciamos na atualidade e que, para as autoridades coloniais, desempenhavam papéis fundamentais. Dentre estes fatores figuravam principalmente a escola corânica, particularmente o símbolo do fenômeno islâmico do Senegal em geral da África. A forte procura do ensino árabo-muçulmano por parte da população autóctone e, sobretudo, sua valorização levaram o poder colonial a fazer da luta contra a escola corânica uma das suas prioridades para ter um maior controle da população. A finalidade do combate visava a impor a língua francesa. E segundo a forma e o grau de resistência dos professores marabus, as autoridades coloniais empregaram, às vezes, a política da “cenoura” ou do “bastão” com ajuda de um arsenal jurídico (decretos, decisões, ementas administrativas...) que estabeleciam as condições para a abertura e o funcionamento da escola corânica (NDIAYE, 1985, p. 92, tradução livre).

A primeira informação que retemos dessa citação é a de que as populações nunca se renderam totalmente. Novas formas de resistência com resultados inesperados estavam quase inviabilizando o processo civilizatório da política colonial. A segunda informação diz respeito ao enraizamento do ensino árabo-islâmico na região, na qual a religião chegou desde o século IX. Entretanto, os guias muçulmanos conquistaram espaço e legitimidade ao se posicionarem sempre ao lado dos oprimidos desde os tempos da escravidão, mesmo que isso representasse, no mais das vezes, a defesa de seus próprios interesses. Sem alunos nas escolas da administração colonial, não seria possível a contratação de auxiliares administrativos, de intérpretes, em suma, do corpo subalterno, porém indispensável para o funcionamento não só da administração, como também da política colonial.

Mas, como já mencionamos, a população estava sendo disputada por duas potências colonialistas. Mesmo tornando-se uma religião autóctone africana, não podemos negar ou nunca ver no Islã suas práticas e os seus praticantes como sendo uma religião não colonialista nos planos mental, cultural, emocional e psicológico. Tendo a França

se tornado a única potência colonial hegemônica, ela dispunha de condições e mecanismos jurídicos, políticos e financeiros para impor-se. Segundo Ndiaye:

Era urgente colocar freios à evolução da escola corânica ou marcar os limites que as autoridades muçulmanas não deveriam ultrapassar. Foi assim que a escola corânica ao longo do período colonial tornou-se objeto de vários decretos e leis oriundos da administração colonial (NDIAYE, 1985, p. 76, tradução livre).

Ainda, Ndiaye afirma que estes documentos jurídicos começaram a ser emitidos a partir de 1840, obrigando imperativamente os marabus professores a mandarem seus alunos para a escola francesa. Vejamos:

Artigo 5: Os professores de escolas muçulmanas estarão obrigados a levar a mando, todos os dias para as turmas da tarde (seja na escola laica ou a dos padres), todos os seus alunos com idade de 12 anos e mais. Eles negociarão com os pais dos seus alunos as compensações financeiras.

Artigo 6: Os professores infratores ao atual decreto serão trazidos ao tribunal da polícia e punidos pelas penas estipuladas pelo Ordenamento Real de 25 abril 1840 (NDIAYE, 1985 p. 77, tradução livre).

Os artigos 5 e 6, extraídos de um decreto de 1840, possibilitavam apreender as armas de persuasão que a administração colonial tinha em mãos: o poder absoluto do uso da violência para atingir os fins da empreitada colonial. Esses artigos mostram, ainda, que a administração não estava disposta a dialogar com os seus administrados. A suposta preocupação da administração com o futuro dos meninos poderia, segundo Kaly (2006), ser resumida em: expandir a cultura ocidental em todas as camadas sociais via escola; começar a formar uma mão de obra subalterna dócil e submissa; e, principalmente, poder controlar a comunidade muçulmana num futuro próximo via os meninos alunos. Diante da administração, os muçulmanos eram seres inferiores e o ensino deles era inferior ao ensino formal francês/europeu.

Com a implantação de escolas, a língua francesa passaria a ser a língua de ascensão social e econômica, de distinção, e a materialização do sucesso da política de assimilação, como também do poder francês. Por isso, muitos meios e mecanismos foram criados e montados para poder “dobrar” judicialmente os marabus professores. Todavia, acredito que esses já haviam percebido, desde muito cedo, que detinham poderes. Impedir, dificultar e até atrasar a ida dos meninos à escola francesa eram os meios de barganha. Dessa forma, a dificuldade enfrentada pela administração em Saint Louis para matricular os meninos mostrava que a vitória com as armas não era sinônimo de uma total dominação. Esta postura de resistência passiva dos marabus professores aumentava a credibilidade deles diante dos seus seguidores, porque o domínio da língua francesa não outorgava uma equiparação em termos de cidadania e de direitos entre um francês branco e um francês preto.

Os guias religiosos, assim como uma grande parte daquela população, perceberam que uma das pouquíssimas opções para se resgatar e se preservar humanamente seria agarrar-se ao Islã. Foi na religião que muitos dos periféricamente integrados na socie-

dade francesa em Saint Louis tinham encontrado meios e mecanismos para defender suas plataformas culturais e políticas e, ao mesmo tempo, o caminho para o reencontro consigo mesmo. As escolas árabo-islâmicas ganhavam muito mais alunos do que as da administração. Diouf (2001) assinala que havia 12 escolas corânicas registradas na cidade de Saint Louis, mas que somente duas eram voltadas ao ensino do francês. Foi por isso que, com a chegada do governador Faidherbe em 1857, a administração teve que mudar de estratégia para administrar com menor risco de rebeliões. Assim, a vinda de Faidherbe proporcionou uma mudança drástica.

Tanto Ndiaye (1985) quanto Diouf (2001) salientam que o novo governador de Saint Louis teria promovido uma junção entre a modernidade colonial e o Islã, de um lado, e, do outro, entre as línguas francesa e árabe. No entanto, o contexto socio-político e jurídico da cidade e da população nos obriga a outras análises. O que os dois pensadores chamam de junção deveria ser visto como um recuo tático da administração ante a pressão dos franceses muçulmanos de Saint Louis. Mas como isso teria acontecido diante do poderio da administração colonial? O novo governador percebeu logo que as famílias não estavam mandando os seus filhos para as escolas francesas. Tendo conhecimento dos artigos e decretos publicados em 1840, verificou que nenhum deles surtiu os efeitos desejados. Fato que o levou a emitir um novo e mais incisivo decreto no ano da sua chegada. Segundo Ndiaye (1985), as escolas corânicas foram objeto de perseguições e de ameaças via decretos e artigos emitidos pela administração francesa.

No.96 decreto (1) sobre as escolas muçulmanas, Saint Louis, dia 22 de junho de 1857: Nós, Governador de Saint Louis do Senegal e adjacentes, considerando que uma das maiores preocupações da autoridade, nos países bem administrados consiste prover todas as garantias desejáveis à educação das crianças, considerando o Governo Francês, que tem preocupações com todas as camadas da população senegalesa, não poderia ficar indiferente diante da educação dos filhos das famílias muçulmanas, e que se, até este dia, nenhuma garantia de saber e de moralidade fora exigida dos professores marabus, deve-se a partir de agora tomar uma decisão para o bem das famílias como também das crianças (NDIAYE, 1985, p. 80, tradução livre).

Essas disposições jurídicas não surtiram os efeitos esperados pela administração francesa em Saint Louis. Se houve oficialmente uma redução no número das escolas corânicas, como bem salienta Ndiaye, isso não significou dizer que muitas escolas não continuassem funcionando fora do controle policial da administração legal. Além disso, a mencionada queda no número de escolas muçulmanas não implicou no aumento do número de alunos provenientes de famílias muçulmanas frequentando as escolas francesas.

Os decretos, os artigos e as notificações emitidos pela administração francesa para que os filhos dos muçulmanos fossem mandados para escola revelam que na cidade de Saint Louis, como nas outras cidades da colônia do Senegal, os católicos mandavam seus filhos para a escola francesa. Mesmo que o francês imposto tenha se tornado a língua de ascensão e, ao mesmo tempo, divisora entre os falantes e os não falantes, é bom destacar

que, para os autóctones, os estudos árabo-islâmicos continuavam sendo proporcionadores de maior prestígio social, realidade que se encontra ainda presente no Norte.

As duas cidades (Gorée e Saint Louis) foram içadas, por decreto do dia 10 de abril de 1872, à condição de municípios franceses. Tratava-se, a partir de então, de duas cidades francesas situadas na África Ocidental. Isso proporcionou, segundo Diouf (2001, p. 136), em terras colonizadas: “*L'émergence d'une civilité indigène distincte*” dos povos da Senegâmbia e de toda a África Ocidental. Esses privilégios concedidos às cidades de Gorée e de Saint Louis foram estendidos mais tarde às novas cidades de Dacar, em 1880, e sete anos mais tarde à de Rufisque. Essas concessões jurídicas não implicavam, todavia, na equiparação entre um cidadão francês branco e outro cidadão francês preto, muçulmano ou católico morando na África.

Isso fez com que muitas famílias nobres e livres, pressionadas pela administração francesa e colonial, mandassem para as escolas francesas, no lugar dos seus filhos biológicos, os dos seus ex-escravizados domésticos, enquanto os seus eram mandados para escolas árabo-islâmicas, cujos estudos outorgavam maior prestígio. Este subterfúgio criou e continua criando uma situação sem precedente no Norte do país. Nos serviços públicos e até privados instalados na região, muitos dos chefes são descendentes dos ex-escravizados domésticos, enquanto que os seus subalternos são descendentes dos antigos dignitários. Nestes serviços, sempre surgem atritos, porque os trabalhadores subalternos, descendentes das ex-aristocracias autóctones, se recusam a cumprir ordens, vistas como humilhantes e degradantes, expedidas pelos seus superiores, uma vez que estes são descendentes da linhagem das pessoas que escravizou no passado recente.

A resistência da comunidade muçulmana em Saint Louis me leva a concordar com Leo Spitzer (2001), quando o autor defende a ideia de que para poder lidar com a ideologia dominante, os subalternizados tendem a criar uma consciência alternativa baseada em suas experiências e visões de mundo, inteiramente diferentes das dos seus respectivos dominantes. Ora, no caso de Saint Louis e todos os seus arredores, a religião muçulmana lhes possibilitou dispor de meios culturais alternativos, criar uma consciência coletiva e um posicionamento coeso no jogo das barganhas políticas por direitos e privilégios, acabando por beneficiar todos os franceses dos quatro municípios e até toda a AOF.

Como já foi mencionado, a cidade de Saint Louis era, ao mesmo tempo, capital da AOF e das colônias do Senegal e da Mauritânia até 1960. Por isso, Saint Louis, sendo a única cidade onde foi implantado o liceu, passou a receber estudantes que vinham dos vários territórios da AOF para lá terminarem o segundo grau. Além da *madrassa* (escolas superiores corânicas) e do liceu, havia muitas escolas primárias. A vinda desses jovens oriundos de outros territórios da AOF proporcionou o surgimento de novas associações de caráter reivindicatório na cidade. Estes movimentos aglutinavam os pequenos funcionários autóctones e os alunos franceses dos quatro municípios do Senegal e das colônias.

Mas, segundo Kaly (2005b), foram as infraestruturas escolares – os daaras (escolas árabo-muçulmanas), as escolas primárias, a Medesra (escola superior árabo-muçulmana)

e o liceu – implantadas em Saint Louis e a “liberdade” política, proporcionada pela administração colonial, que possibilitaram o surgimento e a consolidação de associações de cunho político.<sup>8</sup> Diouf (1998) afirma que o primeiro movimento social em Saint Louis nasceu em 1912 com o nome: *Les Jeunes Sénégalais*. Era uma aglutinação de todos os funcionários subalternos de diversas profissões e de todos os estudantes da cidade. O movimento aglutinava, como já foi salientado, pessoas oriundas de todos os territórios da AOF.

Dessas associações formaram-se as lideranças autóctones cujas reivindicações consistiam em pedir e exigir mais direitos às populações do protetorado de toda a AOF. Tais mobilizações, mais os votos da comunidade muçulmana, em particular da confraria Murid, culminaram com a eleição do primeiro deputado negro à Assembleia Nacional Francesa, em 1914: Blaise Diagne. A eleição de Blaise Diagne constituiu uma grande vitória simbólica, na medida em que colocou fim à hegemonia política dos mestiços e dos brancos na vida política dos quatro municípios. Em 1918, o novo deputado fundou em Saint Louis um partido político, o *Parti Republicain Socialiste*, com o objetivo de atrair mais autóctones à política. Sua plataforma era a extensão dos direitos de voto à população das colônias e a concessão da nacionalidade francesa a todos os soldados africanos que voltaram vivos da Primeira Guerra Mundial.

Entretanto, para conseguir mais recrutas, Blaise Diagne foi nomeado ao cargo de Alto Comissário dos Efetivos Coloniais na véspera da Primeira Guerra. Com o novo cargo, ele podia ordenar “recrutamentos obrigatórios” em qualquer colônia francesa. De um lado, seu cargo visava mostrar o sucesso da missão civilizatória da França; de outro, o recrutamento feito por Blaise levantava menos resistências, na medida em que ele fazia promessas mais atrativas aos autóctones não moradores dos quatro municípios franceses do Senegal. Depois da guerra, Blaise Diagne foi nomeado o representante da França no *Bureau International du Travail* (BIT), que vai ser, mais tarde, a Organização Internacional do Trabalho (OIT). Na sequência, Blaise tornou-se o subsecretário de Estado das colônias. Essa última nomeação tinha por finalidade, acredito, ter um “autóctone”, produto do “sucesso da política civilizatória colonial” francesa, defendendo as benesses da colonização e também negando a prática de trabalho escravocrata, apelidado de trabalho obrigatório nas colônias francesas. Mas deve-se também reconhecer que foi a partir da sua posição que Blaise Diagne garantiu muitas conquistas para os colonizados, tanto nas questões concernentes à melhoria de condições em termos de direitos, quanto nas que dizem respeito a sua participação ativa na organização do encontro de negros africanos em 1919, com o afro-americano Dubois, e também das diásporas nas margens da Conferência de Paz de Versalhes.

É bom destacar que entre 1918 e 1945 foram fundados sete partidos políticos nos quatro municípios do Senegal, uma imprensa diversificada e diversos sindicatos. É por isso que Diouf (2001, p. 136) sustenta que “*Les quatre communes ont servi de laboratoires pour la démocratie*” do Senegal atual. Isso mostra que a multiplicidade dos

---

8 Chatterjee (2004) salienta que, no caso da Índia, foi a própria Inglaterra que preparou o caminho para a independência do país. Como também pode-se afirmar que foi a própria administração francesa pressionada que criou brechas para que os movimentos sociais autóctones se constituíssem.

partidos políticos existentes no país hoje em dia teve origem na cidade de Saint Louis, como também o peso dos chefes religiosos das confrarias muçulmanas na vida política do país iniciou-se na revolta dos guias religiosos contra a “venda de muçulmanos”.

#### IV. Considerações finais

A análise do papel desempenhado pela cidade de Saint Louis do Senegal revela que a sua história ultrapassa as fronteiras do atual Senegal. A história da cidade faz uma conexão entre o mundo ocidental e o Novo Mundo. Mas, ao mesmo tempo, foi nessa cidade que novas formas de resistência à colonização foram criadas graças à conversão e ao bom conhecimento de práticas culturais árabo-islâmicas. As escolas árabo-islâmicas forneceram aos autóctones mecanismos para questionar os limites da nacionalidade francesa outorgada e, ao mesmo tempo, também a cidadania. E foi na mesma cidade de Saint Louis que as autoridades francesas foram obrigadas a dialogar, a fazer concessões com pessoas praticantes de uma religião diferente, mas tão significativa quanto o catolicismo.

Também foi nessa cidade que as autoridades francesas iniciaram o uso do poder financeiro. Saint Louis caracteriza-se, também, por ter sediado os primeiros movimentos sociais que englobaram não somente os autóctones dos quatro municípios, mas também os das colônias, para fazer avançar os limites dos direitos concedidos pela nacionalidade francesa e, ao mesmo tempo, reclamar as benesses concedidas pela cidadania francesa. De Saint Louis partiram as primeiras experiências de democracia existentes no Senegal e também a força que os chefes religiosos das confrarias muçulmanas continuam exercendo até o presente. De Saint Louis partiu a *wolofização* do país, a cultura de amendoim, cujas conseqüências ainda assolam grande parte da população.

Foi também graças às mobilizações em Saint Louis, encabeçadas pela comunidade muçulmana, que a nacionalidade francesa foi estendida para os africanos que participaram das duas Guerras Mundiais, sendo, ao mesmo tempo, essa comunidade que também apoiou a administração colonial. Na Saint Louis pós-colonial, outras questões políticas e humanas vêm surgido, obrigando o leitor a se questionar sobre as independências e a situação pós-colonial dos Estados africanos.

No caso do Senegal e, mais especificamente, de Saint Louis, vale destacar que, devido à presença dos navios pesqueiros estrangeiros, os pescadores autóctones devem percorrer longas distâncias com canoas não adequadas para enfrentar as condições do mar aberto e do oceano Atlântico. Essa nova realidade está proporcionando a morte de muitos pescadores não só em Saint Louis, como também em outras cidades cuja pescaria é a principal atividade geradora do trabalho, da cultura e da renda. Durante minha estadia na cidade, não era raro ver na beira da praia homens parados e fixando o mar com olhares tristes, deprimidos e ares nostálgicos. Foi a partir dessas cenas e tantas outras que comecei a apreender a profundidade da expressão constantemente

usada para se referir à cidade de Saint Louis: uma cidade “morta”. Num desespero sem tamanho, muitos pescadores em várias partes do Senegal viraram “transportadores” de “migrantes clandestinos” para as costas da Espanha. Como também muitos jovens pescadores estão abandonando a profissão ancestral para tentar desesperadamente uma nova vida na Europa usando canoas ou atravessando a pé o deserto até o Marrocos. Centenas de jovens estão morrendo no deserto ou no oceano.

Por ironia da história, Saint Louis, que fora um dos maiores portos durante o período do tráfico negreiro e depois a capital da AOF, tem hoje o seu aeroporto sendo usado como único receptor dos “imigrantes clandestinos” que os países da UE estão mandando de volta à África. Todos desembarcam em Saint Louis e, depois, é feita uma triagem dos jovens “fracassados”, que serão repatriados para suas cidades em todos os países da África Ocidental. Também por ironia da história, foi em terras senegalesas que milhares de soldados da África Ocidental que voltaram da Segunda Guerra Mundial desembarcaram. No dia que eles se revoltaram contra o atraso do pagamento para poder voltar às respectivas sociedades, o comando geral francês mandou fuzilar dezenas deles. A cada dia que passa, as imagens desses jovens desesperados e sem perspectivas invadem nossos lares, mas nunca as nossas consciências.

## Referências

- BARRY, B. **Le royaume du Waalo**. Paris: Karthala, 1985.
- CÉSAIRE, A [1960]. **Toussaint Louverture**. Paris: Présence Africaine, 2000.
- CHATTERJEE, P. **Colonialismo, modernidade e política**. Salvador, Edufba, 2004.
- DIOP, A. **La Société Wolof**. Paris: Karthala, 1981.
- DIOP, M. (org.). **Le sénégal contemporain**. Paris: Karthala, 2002.
- DIOUF, M. **Histoire du Senegal**. Paris: Maisonneuve & Larose, 2001.
- DIOUF, M. **Senegal. Les ethnies et la nation**. Dakar: NEA, 1998.
- FANON, F. **Peau noire, masques blancs**. Paris: Seuil, 1971.
- GUEYE, M.; BOAHEN, A. Initiatives et resistances africaines en Afrique Occidentale. *In: Histoire Generale de l'Afrique*. Paris: UNESCO/NEA, 1987. v. 7 (L'Afrique sous domination coloniale, 1880-1935).
- HELENON, V. Races, statut juridique et colonisation. Antillais et africains dans les cadres administratifs des colonies françaises d'Afrique. *In: WEIL, P.; DUFOIX, S. (org.). L'esclavage, colonisation et après...* Paris: PUF, 2005.
- JAMES, C. R. L. [1938]. **Os jacobinos negros**. São Paulo: Boitempo, 2020.
- JOSEPH, I.; GRAFMEYER, Y. **L'Ecole de Chicago**. Paris: Aubier, 1979.
- KALY, A. Os cidadãos franceses da África Ocidental Francesa (AOF): as quatro communes do Senegal. **Seminário Classificações Coloniais e Sequelas Pós-Coloniais**, 1., 2005. Campinas, Unicamp. 24-25 maio 2005a.
- KALY, A. **Medo, vergonha, necessidade e protagonismo: os meninos de rua em Salvador/BA – Brasil e em Dacar – Senegal**. Tese. Rio de Janeiro: UFRRJ, 2005b.
- KALY, A. Leopold Sedar Senghor e a construção do estado-nação senegalês. **Seminário Construção de Estado-Nação na África**, 8., 2006. Florianópolis, UFSC, 11 maio 2006.
- KI-ZERBO, J. **Histoire de l'Afrique Noire: D'Hier à demain**. Paris: Hatier, 1978.

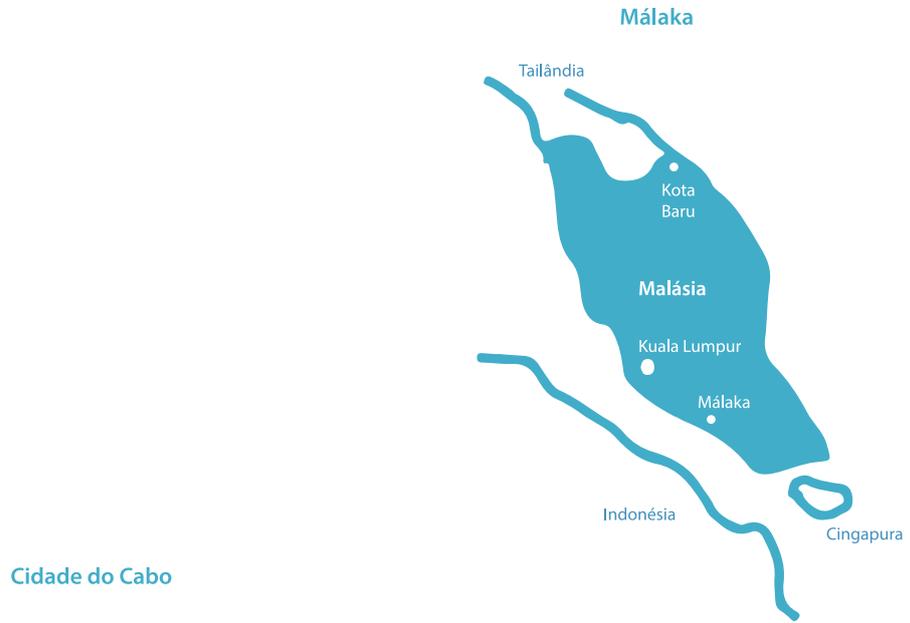
MONTEIL, V. **L'Islam noir**. Paris: Seuil, 1964.

NDIAYE, M. **L'enseignement arabo-islamique au Senegal**. Istanbul: Centre de Recherches sur l'Histoire, l'Art et la Culture Islamique, 1985.

SERBIN, S. **Reines d'Afrique et heroines de la diaspora Noire**. France: Sépia, 2006.

SPITZER, L. **Vidas de entremeio**. Rio de Janeiro: Eduerj, 2001.

TOMICH, D. Pensando o impensável. **Mana**, [S. l.], v. 15, n. 1, 2009, p. 183-212.



---

## Cidade do Cabo e Malaka: cosmopolitismos em portos do Índico

Fernando Rosa Ribeiro

---

Início este capítulo deixando clara a dificuldade que sinto ao escrever sobre a Cidade do Cabo, África do Sul. Freqüento seu espaço urbano, seja como residente ou visitante, há vinte anos; no entanto, não posso dizer que o conheço bem. Junto a Harare, no Zimbábue, é uma das cidades mais extensas do mundo, um vasto arquipélago de bairros com casas e prédios baixos. Ademais, minha freqüentação se limitou a bairros muito específicos, geralmente o velho City Bowl – o coração histórico da cidade – e os Southern Suburbs. Sempre fui, e creio que sempre serei, um mero turista nos Northern Suburbs (mais *afrikaans* que seus congêneres ao Sul) e nas Cape Flats, onde mora a esmagadora maioria da população, para não mencionar Blouberg. Ademais, escrever sobre uma cidade – sobretudo uma que foi durante muitos anos um segundo lar – é algo difícil porque nunca estudei a cidade em si, embora tenha desenvolvido pesquisas nela.

A segunda cidade deste texto, na Malásia, conheço há bem menos tempo, no entanto, ali me sinto bastante à vontade. Também a estudei (e estudo) e, uma vez mais, não apenas como um espaço urbano. Esta cidade tem um nome em português – os portugueses lá estiveram um dia e uma comunidade que se identifica como portuguesa ainda se encontra ali. O nome é Malaca. Esse nome localmente se escreve hoje como Melaka, sendo que o “e” é pronunciado quase como um “a” (o famoso *schwa* dos linguistas). Originalmente, o nome se escrevia em *jawi*, isto é, malaio em letras árabo-persas importadas para os Estreitos de Malaka via Índia meridional. Em *jawi*, as vogais curtas não são normalmente escritas, de modo que a sua pronúncia ficava ao gosto de cada localidade. Assim, ao longo dos Estreitos sempre se pronunciaram – e continuava-se pronunciando – as mesmas palavras de maneira às vezes muito diferente. Não obstante, em escrita romana – denominada *rumi* localmente –, introduzida pelo colonialismo português e pelos missionários católicos, e consolidada no período pós-colonial, em grande parte para sustar a influência sufi no Islã local, não é possível manter a útil ambigüidade linguístico-cultural do *jawi* (sobre a longa história do *jawi*, que substituiu e foi influenciado por duas escritas indianas usadas anteriormente nos Estreitos (KRATZ, 2002).<sup>1</sup> Contudo, como o nome *rumi* da cidade – Melaka – soa estranho em português, preferi, portanto, cunhar um semineologismo gráfico, a saber, Malaka.

A Cidade do Cabo e Malaka são, mais que meramente uma cidade africana, no primeiro caso, e asiática, no segundo, cidades do oceano Índico, como espero indicar abaixo. Nesse sentido, elas possuem uma história comparável, ainda que diferente.

---

1 Note-se que o conflito com redes e espaços sufis também se dá na Cidade do Cabo (HARON, 2005).

## I.

O *jawi* serve de excelente gancho para esboçar uma descrição sucinta e conectada da Cidade do Cabo e de Malaka. Essa escrita existiu durante séculos nas duas cidades e, coincidentemente ou não, sucumbiu às diversas pressões complexas em prol de homogeneização cultural e linguística mais ou menos na mesma época: na Cidade do Cabo, já na década de 1950, quando deixaram de ser produzidos manuscritos em *jawi* (JAPPIE, 2012); em Malaka, logo após a década de 1960. É relevante notar, também, que em ambos os locais o *jawi* esteve originalmente vinculado a uma língua comum, o malaio, que era falado e escrito tanto numa cidade como na outra (e na Cidade do Cabo também ao *afrikaans*, que foi assim primeiro escrito por muçulmanos, não por europeus, que só escreviam em neerlandês, embora também falassem o *afrikaans*). A conexão aqui obviamente é o oceano Índico, embora a Cidade do Cabo seja um porto com conexões históricas fundamentais com o Atlântico, como, por exemplo, Santa Helena e a Ilha da Madeira, de onde vieram os ancestrais de vários de seus habitantes atuais, assim como as costas da Libéria e de Serra Leoa (YON, 2007; YOUNG, 2010). Durante bem mais de um século, ambas as cidades foram importantes entrepostos da Companhia das Índias Orientais Holandesas.

Até recentemente, houve na Cidade do Cabo uma população oficialmente classificada (pelo governo do *apartheid*) como “Cape Malay”, ou malaios do Cabo. Sumit Mandal, o grande historiador dos malaios no oceano Índico, e que se autodefiniu durante uma conferência recente em Kuala Lumpur (MANDAL, 2012a) como *Orang Melayu lama*, ou um malaio de velha cepa, ou ainda um malaio de outrora, nos ensina que “malaio” necessariamente requer uma definição fluida: portanto, malaio no Cabo e em Malaka não são – nem nunca foram – a mesma coisa (MANDAL 2012a).<sup>2</sup> No Cabo, são – ou eram (pouca gente hoje se identifica como malaia, preferindo o rótulo “Cape Muslim” ou simplesmente “Muslim”) – uma população altamente complexa, descendente de imigrantes (exilados na maioria das vezes pelos holandeses) do que é hoje a Indonésia, além de escravizados e libertos que vieram tanto deste arquipélago como da Índia [ver, por exemplo, o trabalho do intelectual muçulmano local (DA COSTA, 1994)]. A essa população original se juntaram conversos, tanto africanos como europeus. Essa história com raízes diretas no oceano Índico está inscrita na própria arquitetura e urbanismo da cidade, com suas mesquitas antigas e o bairro muçulmano de Bo-Kaap (“Cidade Alta do Cabo”), assim como os *kramat* (ou *keramat*), túmulos de homens santos muçulmanos ou locais de força espiritual e sagrada, os quais existem vários tanto em Malaka como na Cidade do Cabo (MANDAL, 2012b).

---

2 Agradeço a Shaharuddin Maaruf, da Academia de Estudos Malaios da Universidade da Malaya, por ter-me chamado atenção para a importância de uma definição fluida do conceito de “mundo malaio”.

**Figura 1** - Dia de inverno ensolarado em Observatory, bairro tradicionalmente “misto” e boêmio, na Cidade do Cabo, com Devil’s Peak ao fundo



Fonte: o autor (2009).

As duas cidades têm também em comum a presença histórica marcante de populações indígenas, que ainda hoje habitam o interior de Malaka. Na Cidade do Cabo e no seu interior não há assentamentos indígenas, embora alguns dos descendentes urbanos se identifiquem como indígenas (LEE, 2006). Nesta última cidade, esta população era *Khoisan*, pecuarista itinerante, assim como caçadora e coletora. Até hoje é uma população distinta da população africana propriamente dita (tanto Botsuana como Namíbia, países vizinhos, têm hoje populações *Khoisan* mais substanciais que a África do Sul).<sup>3</sup> Esses habitantes originais do Cabo misturaram-se aos holandeses, aos africanos escravizados, vindos de Moçambique, de Madagascar e de outras partes da África, e aos asiáticos das atuais Índia e Indonésia (SHELL apud ELPHICK; GILIOMEE, 1988; WORDEN, 1985), assim como aos africanos locais propriamente ditos. Hoje, seus descendentes, muitas vezes, fazem parte da população dita *coloured*, que constitui cerca de dois terços da população total da cidade. Ainda, alguns dos descendentes de *Khoisan* fazem parte da população africana ou mesmo da europeia.<sup>4</sup>

3 A distinção “*Khoisan*” e “*African*” é complexa, já que é em parte de origem colonial, em parte relacionada a diferentes modos de vida baseados no pastoralismo itinerante, caça e coleta. A distinção tem valor jurídico na era pós-*apartheid* – há, por exemplo, projetos do governo para a preservação da cultura *Khoisan* (FAUVELLE-AYMAR, 2002).

4 Uso “*coloured*” aqui como um nome conveniente: o termo sofre contestações e é basicamente do século XX, assim como “*africâner*” (ERASMUS, 2001; GILIOMEE, 2003). O termo tem uma história muito complexa, em particular porque foi usado como classificação oficial desde cerca de 1900 até 1994. Ainda continua em uso na era pós-*apartheid* na esfera social.

Em Malaka, assim como em outras partes dos estreitos, a população indígena (hoje denominada Orang Asli em malaio, ou “povo original”) podia ser da terra ou do mar (neste último caso eram denominados “Orang Laut”, ou “povo do mar”). Durante séculos, até aproximadamente o final do XIX, esta população esteve intimamente associada ao povo malaio, de cujos soberanos dependiam para sua proteção (ANDAYA, 2003). Em troca, serviam de marinha de guerra e mercante (ademais de corpo de expedição de descimento de escravizados) para os sultões malaios, assim como fornecedores de produtos florestais essenciais para o comércio internacional da cidade. Além de malaios e indígenas, a cidade possuía – e possui – vastas populações de origem chinesa e indiana, tradicionalmente dedicadas ao comércio e aos diversos ofícios (desnecessário dizer que a Cidade do Cabo também tem uma pequena população de origem indiana, assim como chinesa). Muitos malaios em Malaka, e no resto da costa Oeste da Península da Malásia, provêm, de fato, de vários povos de Sumatra e de Java, assim como de outras ilhas. Tradicionalmente, os malaios habitavam os dois lados dos Estreitos e assimilaram várias populações, entre elas também os Orang Asli de ambas as margens. Na atual Malásia Peninsular, os malaios não eram necessariamente a população demograficamente majoritária antes da era pós-colonial, e em Sumatra nunca o foram. A origem dos malaios aqui também é, portanto, bastante complexa.

**Figura 2** - Nau portuguesa pós-colonial no rio Malaka, abrigando o Muzium Samudra ou Museu do Oceano, onde se encontra memorializado o sultanato pré-colonial que teria dado origem ao estado-nação malasiano. Notar o aterro sendo criado do outro lado do rio, bem como os Estreitos de Malaka ao fundo



Fonte: o autor (2009).

Assim como sua irmã sul-africana, Malaka possui comunidades crioulas, isto é, populações que têm uma origem mista, não exatamente autóctone nem estrangeira. A comunidade portuguesa local é uma dessas populações (SARKISSIAN, 2002). Em algum momento essas comunidades devem ter sido grande parte ou mesmo a maioria da população local, e continuam sendo muito relevantes e visíveis até hoje. As duas cidades, portanto, contam com processos sociais que criam diversas comunidades crioulas (MARTIN, 2002); produzem pressões assimilatórias, por vezes muito antigas; e nos últimos cinquenta anos também foram presas de diversos processos de homogeneização, nenhum dos quais com resultados cabais, embora quase todos tenham, por vezes, petrificado as fronteiras etnorreligiosas de maneira considerável, em especial na Cidade do Cabo. As duas cidades, contudo, possuem trajetórias muito diferentes em vários sentidos, exploradas a seguir.

**Figura 3** - Masjid Kampung Kling, ou Mesquita do Bairro Indiano, em Malaka, em estilo sumatranco com influência chinesa e europeia. A mesquita é hoje usada por malaios. Note placa em *jawi* ao pé do minarete com o nome da mesquita



Fonte: o autor (2010).

## II.

O espaço urbano de ambas as cidades reflete a diferença em suas histórias coloniais. O grande projeto britânico para a Cidade do Cabo na segunda metade do século XIX e início do XX foi de segregação urbana, principalmente no que dizia respeito aos moradores africanos, quase todos imigrantes *amaXhosa* das áreas rurais do Cabo Oriental, a algumas centenas de quilômetros de distância.<sup>5</sup> A noção central era proteger a cidade – pensada como sendo branca embora não o fosse, como mostra a existência do District Six – do influxo de africanos rurais, que supostamente trariam violência e doença para o espaço “civilizado” (MIRAFTAB, 2012). O governo *afrikaner*, a partir da década de 1960 implementou sua própria versão desta noção, por exemplo, ao destruir o District Six ao lado do centro histórico da cidade, área onde tradicionalmente viviam comunidades judaicas, muçulmanas, africanas, *coloureds* e asiáticas.<sup>6</sup>

Na era pós-*apartheid*, sob a política profundamente neoliberal de todos os governos a partir de 1994, essa tendência segregacionista foi novamente acentuada com a criação de “áreas seguras” para os moradores e moradoras mais prósperos da cidade, agora independentemente de cor da pele (CRANKSHAW, 2012; MCDONALD; SMITH, 2004). Assim como nos séculos XIX e XX, a população pobre, geralmente africana e *coloured*, continua a habitar em bairros, na prática, segregados, especialmente considerando que à noite, após as 21 horas, não existe transporte público na cidade (mesma situação de Malaka). Ademais, os trens não são seguros à noite. Durante a era de *apartheid*, Shaun Viljoen, por exemplo, chefe do departamento de inglês da Universidade de Stellenbosch, morador de Athlone (uma *township*, ou bairro segregado, neste caso para *coloureds*), conseguia ir ao teatro à noite no centro da cidade usando o trem, aventura que hoje é impossível. A diferença com Malaka atual, contudo, está no fato de que nesta última a maioria da população da cidade parece ter carro ou motocicletas, portanto, não depende de transporte público. Na Cidade do Cabo, a maioria da população continua a pé.

---

5 Os *amaXhosa* são o principal grupo africano na antiga Colônia do Cabo.

6 O District Six ainda hoje é uma área relativamente vazia bem ao lado do centro da cidade. Como área etnicamente mista – proprietários judeus, inquilinos africanos, europeus, indianos e *coloureds* –, sempre foi um bairro que apontava para uma outra história urbana que não se coadunava com a oficial, uma história incidentalmente vinculada ao oceano Índico. Muitos dos habitantes do District Six tinham conexões com a área portuária.

**Figura 4** - *Keramat* de Hang Kasturi em Malaka, um herói malaio do século XV, cercado hoje de *shophouses* sino-holandesas – estabelecimentos mistos de residência e comércio – do século XVII ou XVIII. Até hoje os malaqueiros ocasionalmente deixam flores no local, apesar de o governo desencorajar o costume (por ser supostamente não islâmico). O *keramat* se encontra em Jonker Walk, ponto focal do turismo e comércio de rua nos fins de semana na cidade. Apesar da placa, geralmente passa despercebido pelos turistas devido ao comércio de rua



Fonte: o autor (2011).

Na Cidade do Cabo, a população africana – até recentemente minoritária, a não ser em relação à população branca – é vista como não sendo autóctone por alguns setores brancos e como tendo chegado à cidade em tempos historicamente recentes. Não pertence, portanto, ao tecido antigo da cidade, nem habita seus “bairros tradicionais”. É de se notar que esse ponto de vista – rejeitado por muitos habitantes locais, não só africanos – continua a influir de maneira poderosa na construção da autoimagem da cidade, tanto oficial como informalmente (BICKFORD-SMITH, 2009). Historicamente, os africanos não só foram segregados, mas durante a era de *apartheid* não tinham permissão para habitar a cidade, nem os bairros reservados oficialmente para africanos. Durante o *apartheid*, a cidade foi declarada como uma área de mão de obra preferencialmente *coloured*, para evitar a entrada de grande número de africanos<sup>7</sup>. Desnecessário dizer que os africanos rurais amaXhosa migraram mesmo assim para

---

<sup>7</sup> “*Black*” é um termo que não era usado pelo governo do *apartheid* e pela sociedade local, e sim pelos movimentos oposicionistas (entre os quais era usado para incluir africanos, *coloureds* e indianos). Na era pós-colonial, tanto *black* como africanos, *coloureds* e indianos continuaram a ser usados, embora “africanos”, *coloureds* e “indianos” não tenham mais valor jurídico, pertencendo à esfera do social. Vale notar que, na África do Sul, as classificações desde a época colonial são muitas vezes jurídicas e não meramente sociais.

a cidade, embora suas vidas tenham sido muito difíceis durante a era do *apartheid* e continue a ser muito dura até hoje, devido à manutenção e até ao acentuamento de estruturas econômicas desiguais e práticas de exclusão social e urbana que afetam os africanos que não sejam de classe média ou alta, isto é, a maioria (MACDONALD; SMITH, 2004). Outro fator a destacar é que na era pós-*apartheid* existem os “refugiados”, um termo que os habitantes locais usam para os africanos de fora da África do Sul, sejam ou não efetivamente refugiados.<sup>8</sup> Em alguns bairros chegam a ser presença substancial, já que tendem a se concentrar porque são discriminados – e até atacados – pelos africanos locais. Muitos dos “refugiados” são de classe média, ao contrário da maioria dos sul-africanos (DODSON, 2010).<sup>9</sup>

O grande influxo de população rural – seja branca, *coloured* ou africana – que a Cidade do Cabo experimentou nos últimos cem anos, aproximadamente, não tem, contudo, o equivalente no caso de Malaka. Só recentemente a cidade se tornou economicamente mais importante, e mesmo assim não é um ímã para imigrantes. Há, evidentemente, certa exclusão social, já que malaios, chineses e indianos não habitam os mesmos espaços urbanos – e os chineses tendem a ser mais prósperos que os malaios e os indianos. Contudo, essa exclusão não é uma contrapartida daquela operando na malha urbana da Cidade do Cabo desde o período colonial. A sociedade em Malaka não foi uma sociedade segregada no “estilo” da África do Sul, muito menos uma sociedade de *apartheid*. Os diversos grupos etnorreligiosos sempre compartilharam importantes espaços urbanos, como, por exemplo, a rua onde se encontram o templo chinês mais antigo da Malásia (final do século XVII), o templo hindu mais antigo em funcionamento (século XVIII), assim como duas das mesquitas mais antigas do país (também do século XVIII). Os diversos edifícios religiosos mais antigos estão, portanto, praticamente um do lado do outro. A língua comum da cidade sempre foi o malaio local. Consequentemente, o padrão de relações sociais historicamente prevalecente na cidade parece ser uma versão local daquele em outros portos cosmopolitas do oceano Índico com uma antiga história pré-colonial, como por exemplo, Cochim, na costa de Kerala, Sul da Índia (NANDY, 2002). Nesse padrão, diversos grupos etnorreligiosos, pelo menos entre suas elites, convivem num espaço público e numa territorialidade e possuem, também, um idioma público comum. Não há violência comunitária, embora exista bastante tensão no cotidiano e muito preconceito contra membros de outros grupos, além de discriminação contra grupos subalternos (ver também Moorthy (2010) para uma descrição da sociedade cosmopolita de Zanzibar).

---

8 “Refugiado” pode ser um estatuto jurídico ou, mais comumente, uma designação social, frequentemente pejorativa.

9 Para um caso interessante de integração local do *tijanis* senegaleses, ver o trabalho de Susana Lliteras (2009).

**Figura 5** - Igreja de São Pedro, 1710, Malaka. Esta é a igreja da comunidade portuguesa. A fachada tem um ar de arquitetura holandesa do Cabo com alguma influência indiana



Fonte: o autor (2010).

A Cidade do Cabo, apesar de sua inserção desde o início em circuitos do Índico, parece um caso híbrido. Não possui uma história pré-colonial como porto cosmopolita, ao contrário de Malaka (que foi um dos mais notáveis portos da região e da Ásia antes da conquista portuguesa), e, portanto, suas redes sociais foram construídas em grande medida através da intervenção colonial. A orientação marítima de Malaka é muito central aqui. Até a segunda metade do século XIX a cidade não possuía um interior rural imediatamente acessível a seus próprios habitantes [ver uma descrição de época – primeira metade do século XIX – em Abdullah (2009)]. A autobiografia de Munshi Abdullah dá uma ideia bastante boa do isolamento comparativo da cidade de seu interior imediato, que era dominado por populações locais, designadamente Orang Asli. A Cidade do Cabo, ao contrário, tem um interior vasto, relativamente pouco povoado, que vai sendo incorporado aos poucos durante cerca de dois séculos de expansão colonial informal e violenta através de uma fronteira cambiante de pecuaristas itinerantes. Em Malaka, a fronteira colonial só vai entrar terra adentro após a metade do século XIX e, de qualquer modo, o interior da Península da Malásia é muito restrito e modesto comparado ao vasto interior do subcontinente sul-africano (hoje é possível atravessar a Península da Costa Oeste para o Leste em menos de seis horas de rodovia. Tradicionalmente se navegava de uma costa a outra a partir de Malaka, embora a travessia terrestre também fosse possível).

Contudo, ao contrário de Malaka, a conexão com a Europa – especialmente os Países Baixos e, mais tarde, a Inglaterra – foi muito mais forte e bem mais direta na

Cidade do Cabo, já que praticamente todo o comércio marítimo asiático-europeu, não importando a nacionalidade, se detinha ali na rota entre o Atlântico e o Índico até a abertura do Canal de Suez. Malaka e Cidade do Cabo têm em comum o fato de que ambas se localizam num beco continental, praticamente o ponto mais meridional de seus respectivos continentes. Esse beco, no caso de Malaka, contudo, termina no maior arquipélago do mundo, chamado tradicionalmente de Nusantara (aproximadamente as atuais Indonésia, Filipinas e Timor Leste). O continente africano termina num oceano cuja outra margem, extremamente distante, é o continente antártico. Desse modo, Malaka é um dos muitos avatares nos Estreitos de vários estados portuários comerciais – hindu-budistas e muçulmanos – que desde o século VII viveram do comércio entre Índia e China (e mais tarde também Oriente Médio, Japão e Okinawa, assim como Rússia) [ver um estudo clássico sobre o primeiro avatar conhecido desses estados, Sriwijaya (WOLTERS, 1967)].

Tagliacozzo (2007) fala de um “oceano urbano” ao descrever o mundo dos estados portuários do Sudeste Asiático, enquanto Hall (1996) indica como o comércio internacional e as sociedades cosmopolitas são antiquíssimos nos Estreitos. Em realidade, os Estreitos de Malaka hoje são a rota marítima com maior trânsito de embarcações no mundo, já que são a principal via de transporte entre o Oriente Médio, a Índia e o Extremo Oriente (para petróleo, assim como todo tipo de mercadoria). Malaka esteve, portanto, durante séculos (foi fundada no início do XV) inserida numa vasta e densa rede comercial de portos do oceano Índico, que se estendeu historicamente, movida pelas monções, da costa centro-norte moçambicana (Sofala) até o Japão, no que Pearson (2003) denominou de um imenso mar afro-asiático. A Cidade do Cabo só vai integrar essa rede na era colonial, e mesmo assim inicialmente só como uma estação de aprovisionamento na rota entre Ásia e Europa, já que tinha poucos produtos a oferecer para esse comércio marítimo transcontinental. Sua principal função foi, por conseguinte, fornecer víveres para as tripulações (conf. ELPHICK; GILIOME, 1988).

O impacto do colonialismo, poderoso como foi, não apagou as redes seculares de sociabilidade, intercâmbio e cosmopolitismo criadas nos Estreitos, que se estenderam desde época muito remota por vastas regiões do Índico. No caso do Cabo da Boa Esperança, as redes pré-coloniais terrestres foram em grande medida destruídas ou pelo menos abaladas já no período holandês (1652-1806), e foram parcialmente substituídas por redes provenientes do oceano Índico – representadas pelos muçulmanos e pelos escravizados – e por redes recriadas diretamente da Europa do Norte (Alemanha, Holanda e França, em especial, por ordem de importância demográfica dos imigrantes que contribuíram ao Cabo), às quais mais tarde se juntariam redes africanas propriamente ditas, assim como de outras procedências (tanto do Atlântico e Índico como da Europa). Essa combinação peculiar e a posição estratégica do Cabo na rota entre Europa e Ásia criaram uma sociedade *sui generis*, que não é europeia, nem do Índico, tampouco é uma sociedade africana propriamente dita, apesar de estar na África e num país de maioria de africanos. Nisto, lembra um pouco Malaka, que é hoje uma cidade malásia, mas não é exatamente uma cidade malaia, maioria da população do país.

**Figura 6** - Santa Bakita, antiga escravizada do Sudão batizada e levada para a Itália de Mussolini (que a conheceu pessoalmente), muito cultuada no Brasil – restaurante do Papa Joe, Bairro Português, Malaka



Fonte: o autor (2011).

### III.

É de se notar que tanto a Cidade do Cabo como Malaka são consideradas como ponto zero geo-histórico respectivamente da nacionalidade sul-africana e malásia (WORDEN, 2001). Na Cidade do Cabo, um de seus epítetos mais comuns é “Mother City”, ou a cidade-mãe. As duas são, portanto, literalmente pensadas – pelo menos dentro de certos discursos, oficiais ou não – como o berço da nacionalidade. No caso da Cidade do Cabo, porque foi o primeiro entreposto colonial do país, e no caso de Malaka, por ter sido o mais prestigioso, rico e poderoso sultanato malaio dos Estreitos antes da conquista portuguesa em 1511 (aqui também o ponto inicial da conquista colonial é um fator, embora, como era de se esperar, seja acentuado de maneira diferente comparado à África do Sul). Essa perspectiva histórica a respeito das duas cidades – seja ela correta ou não – tem implicações diretas na construção do espaço

urbano, assim como no processo de mercadologização da imagem das respectivas cidades no âmbito internacional.

Se no caso de Malaka isso significa, a princípio, a construção da cidade como sendo malaia por excelência, no caso da Cidade do Cabo esta não pode ser malaia, a não ser, talvez, em Bo-Kaap, o tradicional bairro muçulmano. Contudo, mesmo na era pós-*apartheid*, a cidade tampouco pode ser africana (BICKFORD-SMITH, 2009). Como a cidade predominantemente europeia que à época colonial e de *apartheid* tentaram construir não é tampouco uma possibilidade [para um exemplo pertinente de memorialização da cultura europeia no espaço urbano durante o *apartheid*, ver o estudo de Witz (2003)], a cultura crioula da cidade passa a ser a fonte de sua identidade como espaço urbano com identidade especial. Essa tendência já é antiga, como Bickford-Smith (2012) indica, e vem do final do século XIX, embora o acento histórico aqui tenha sido na cultura *coloured* e muçulmana. Tradicionalmente, esse acento inclui, por exemplo, a valorização do Coon Carnival, o carnaval local no início de janeiro.

Esse processo de valorização do local é fundamental na competição internacional por *status* entre cidades grandes, já que a identidade local sustenta a diferença entre espaços urbanos potencialmente equiparáveis ou intercambiáveis no mundo do capitalismo globalizado, criando, assim, uma vantagem que se traduz economicamente (BICKFORD-SMITH, 2012). A diferença cultural, contudo, é muito importante – como é uma cultura crioula, permite a identificação por parte dos habitantes brancos, pela maioria *coloured* da população e eventualmente (espera-se) também pelos habitantes africanos.

Ademais, essa cultura como marca registrada da cidade tem um fator intrigante: está atrelada a um esforço originalmente branco de (re)construção do espaço urbano cosmopolita, iniciado nos anos finais da era de *apartheid*. A partir desse esforço, surgem várias contracorrentes, antagonistas ou complementares. Um exemplo disto é a construção da memória da escravatura na cidade. A sala de exibição do ossuário de um antigo cemitério de escravizados descoberto por acaso durante obras de renovação urbana é particularmente atraente. A construção da sala está diretamente vinculada ao processo de *gentrification* do centro da cidade (PIRIE, 2007). O local onde se encontra está hoje cercado de condomínios exclusivos, onde, em geral, não habitam os descendentes dos antigos escravos, cuja presença, no mais das vezes, se reduz à de trabalhadores domésticos. É um espaço público curioso, porque é derivado de uma luta das comunidades, contra a municipalidade e seus projetos de desenvolvimento – o cemitério de pessoas escravizadas está situado numa área com o metro quadrado mais caro do país. Visitei o espaço: é um local estranho, porque é fechado com grades e quase opaco ao exterior, e parece não pertencer ao espaço urbano ao seu redor [vide o estudo cuidadoso de Jonker e Till (2009)]. É como se no processo de memorialização tivesse, ao mesmo tempo, havido uma contenção e um fechamento: o contrário do carnaval local, digamos.

Outro exemplo é Bo-Kaap, o bairro muçulmano que fica nas vizinhanças e está perdendo sua população original, notadamente nas “beiradas” do bairro. Tradicionalmente, as ruas imediatamente adjacentes eram habitadas por pessoas não brancas e de origem humilde, que foram expulsas durante o *apartheid* (e que não retornaram

após a queda do regime em 1994). Hoje, são propriedades caras, ocupadas por hotéis, restaurantes, lojas ou residências de luxo.<sup>10</sup> As casas de Bo-Kaap e vizinhanças – consideradas simples na era colonial – hoje são parte do patrimônio histórico urbano e são valorizadíssimas por causa de sua localização central, bem ao lado dos novos projetos de urbanização iniciados no final dos anos de 1980 – portanto, no final da era de *apartheid* – com a renovação do Victoria & Alfred Waterfront.<sup>11</sup> Este é o principal centro comercial e de entretenimento da cidade, outrora, as antigas docas da era vitoriana, e, portanto, parte da história dos contatos da cidade com o oceano Índico. A história local, desse modo, não é apagada; pelo contrário, é oficialmente reconhecida e memorializada e o patrimônio histórico é preservado, mas através de um processo de *gentrification* e acentuamento da exclusão social.

**Figura 7** - Brenda Fassie, ídolo musical da Cidade do Cabo, na década de 1980, memorializada em sua escola em Langa, a mais antiga *township*, ou bairro africano, ainda em funcionamento na Cidade do Cabo. Esse tipo de memória social se dá muitas vezes sem nenhum apoio oficial, mormente em bairros como Langa<sup>12</sup>



Fonte: o autor (maio 2009).

10 Para uma interessante perspectiva, embora historicamente inválida e culturalmente indigente, sobre o processo de *gentrification* em várias partes da cidade, incluindo referências a Bo-Kaap, ver Visser e Kotze (2008).

11 Para uma abordagem pouco crítica e tecnocrática, embora útil, ver Ferreira e Visser (2007).

12 Agradeço a Patricia Hayes, da Universidade do Cabo Ocidental, por ter-me levado a esta exposição em maio de 2009. Apesar de sua clara importância histórica, Langa não é um local incluído normalmente na imagem oficial da cidade e, em geral, estrangeiros e turistas nunca lá vão.

O apoio oficial e privado (notar que de ambos estão vinculados) para outros tipos de iniciativa de preservação de memória e patrimônio histórico é muito menos consistente. Um exemplo é a memorialização do District Six, destruído por tratores em 1966. Existe um District Six Museum que memorializa o antigo bairro e organiza demais eventos, mas a instituição recebe pouco apoio oficial e tem dificuldades em manter suas portas abertas ao público (RASSOOL, 2006). Ao contrário da herança da escravidão, o processo de memorialização e estudo aqui está em grande medida nas mãos da Universidade do Cabo Ocidental, criada em 1960 pelo governo de *apartheid* para estudantes *coloureds* (e, mais tarde, africanos), de modo a permitir a segregação oficial na Universidade da Cidade do Cabo e na de Stellenbosch (note-se que o museu da escravidão – na antiga senzala da Companhia das Índias Orientais Holandesas – foi um projeto vinculado à Universidade da Cidade do Cabo e a outras redes mais brancas da cidade). Até hoje o processo de reconstrução – e *gentrification* – do antigo District Six está longe de se completar, devido em parte à pressão de vários grupos comunitários com ligações e interesses de família no distrito, e à vontade do poder municipal e das empreiteiras de usar a área de preferência para projetos de alto custo, com grande valor imobiliário (RASSOOL, 2006; JONKER; TILL, 2009). A resistência comunitária a esses projetos, portanto, mantém uma área vazia bem ao lado do centro da cidade – quase uma museificação pela ausência.

A herança colonial cultural da cidade e os prédios de seu patrimônio histórico são parte essencial do processo de identificação internacional e mercadologização da cidade. Contudo, esse patrimônio arquitetônico e essa herança são utilizados de maneira bastante seletiva. O patrimônio próximo à orla marítima é notoriamente mais valorizado – por exemplo, o antigo forte holandês, talvez o mais bem preservado no mundo, e o famoso Waterfront. Dois autores chegaram a falar de uma “Riviera africana” para designar o projeto de renovação do Victoria & Alfred Waterfront (FERREIRA; VISSER, 2007). Africanos vão ao Waterfront, mas chamá-lo de “Riviera” aponta para dois sentidos – elitismo e europeidade – que possuem uma ligação direta com o projeto.<sup>13</sup> O empreendimento é um conjunto enorme de *shopping centers*, marinas e residências de luxo, uma verdadeira pequena cidade ao lado do centro histórico (a estrela de televisão americana Oprah Winfrey possui um imóvel na área). O Waterfront é um projeto que se desenvolve há mais de um quarto de século. É extremamente popular entre os habitantes locais, notadamente nos finais de semana. Contra o pano de fundo da imponente Montanha da Mesa, tornou-se virtualmente um cartão de visitas da cidade. É de onde parte o barco que faz a ligação com a ilha de Robben, onde Nelson Mandela e muitos antigos prisioneiros famosos ficaram por longas décadas (isto também está devidamente memorializado no próprio local de embarque e, evidentemente, na ilha). A ilha de Robben (ou da Foca) foi usada desde o período holandês como prisão e local de exílio, e seu valor histórico é imenso. Desse modo, um local de origem colonial (vitoriana) é transformado a partir do núcleo de seus prédios originais (todos preservados), vinculados agora a um turismo de celebridades

---

13 Para a complexidade da presença factual de africanos e africanas no Waterfront, ver o estudo de Myriam Hossay-Holzschuch e Annika Teppo (2009).

da resistência ao regime de *apartheid*. O local também é naturalmente um ponto de memória do oceano Índico, já que fazia parte da área portuária industrial.

Naturalmente, não faz parte da imagem deliberadamente construída da cidade a imensa violência urbana – uma das piores do mundo em países que não estão em estado de guerra (PILLAY, 2008) –, muito menos a desigualdade social crescente. Não é de surpreender que ambos os aspectos possuem ligação intrínseca com o desenvolvimento da cidade (JENSEN, 2010; CRANKSHAW, 2012). Um colega local descreve a Cidade do Cabo como uma “*garrison town*”, ou cidade de quartelamento militar. Exceto durante o dia ou em áreas mais movimentadas e protegidas (alguns quarteirões e trechos de ruas aqui e ali), geralmente em bairros específicos, não se pode andar nas ruas tranquilamente. Em quase todos os bairros, os habitantes vivem atrás de grades – nas portas e janelas – e com sistemas de alarme e resposta armada rápida em caso de ataque noturno. Os sul-africanos também geralmente têm armas em casa (o país tem um dos maiores índices de posse de armas *per capita* no mundo). É o único lugar que conheço pessoalmente onde muitas mulheres andam com armas na bolsa: não é de surpreender, já que os índices de estupro são assustadores. A violência é arraigada também devido às políticas neoliberais do governo pós-*apartheid*, que aprofundaram a desigualdade social ao mesmo tempo que pioraram ainda mais o sistema de ensino público para as camadas sociais menos privilegiadas. Por estas razões, McDonald e Smith (2004) falam do “presente colonial” no qual vive a cidade.

**Figura 8** - Tagore's, conhecido clube de *jazz* em Observatory, propriedade de Kevin Nair e Wendy Chetty, ambos descendentes de imigrantes do Sul da Índia. Wendy morreu em agosto de 2012. Era descendente dos *chetties*, uma casta comerciante que também está representada em Malaka. Kevin descende de *naires*, uma casta guerreira matrilinear de Kerala, cujos integrantes foram convertidos ao metodismo antes de imigrarem. “Kerala” foi o primeiro nome pensado por Kevin para dar ao clube. A família chegou à Cidade do Cabo por Durban, na costa índica da África do Sul, e morava originalmente em Athlone



Fonte: o autor (maio 2010).

## IV.

Escrevo estas linhas quando o desastre de Marikana – a morte nas mãos da polícia de dezenas de mineiros sul-africanos em greve em 2012 – ainda reverbera na imprensa internacional.<sup>14</sup> Isto não tem necessariamente reverberações concretas ou imediatas na Cidade, muito menos, creio, no Victoria & Alfred Waterfront. Vale lembrar que a África do Sul – e suas cidades, a Cidade do Cabo incluída – é um país em movimento, e que a capacidade crítica de grupos sociais, para não mencionar intelectuais locais, continua notadamente muito grande, assim como sua capacidade de mobilização. Não é impossível que Marikana venha a ser um marco na história pós-*apartheid*.

Malaka não é, em geral, manchete internacional. Em 2012, contudo, manifestações em Kuala Lumpur – avatar pós-colonial de Malaka numa era de capital globalizado, onde portos são meras conexões com cidades que atuam como centros financeiros para esse capital – ganharam proeminência internacional, mostrando que a Malásia também tem uma história em movimento. Contestações à parte, os espaços urbanos da Cidade do Cabo e de Malaka continuam muito marcados por visões culturais locais e estatais, assim como por políticas econômicas neoliberais. A orla marítima é um espaço identicamente expressivo em Malaka, onde um processo de aterros substanciais já quase criou uma verdadeira cidade para além da cidade original, modificando substancialmente o litoral (uma piada local é que um dia o aterro chegará a Sumatra e os Estreitos irão assim desaparecer. Depois de residir por mais de um ano à beira-mar e ver o mar desaparecer a olhos vistos da minha janela, não sei se é realmente uma piada...). Tanto o patrimônio histórico arquitetônico – por vezes de origem holandesa em Malaka, assim como na Cidade do Cabo – como a orla marítima são peças essenciais na remodelação urbana de ambas as cidades no bojo do processo de mercadologização transnacional de suas identidades e imagens. Ambas são hoje relevantes centros turísticos internacionais. Ademais, Malaka é também uma espécie de semissubúrbio tanto de Kuala Lumpur como de Cingapura, devido à proximidade geográfica. A Cidade do Cabo tem localização bem mais isolada, dependendo de ligações aéreas em maior grau que sua congênere.

Esse processo de renovação urbana – que se dá em ambos os casos acoplado a projetos neoliberais que levam à acentuação de desigualdades locais – depende crucialmente de leituras da história local, tanto do que é abertamente celebrado quanto do que é menos acentuado ou mesmo posto de lado. Nesse sentido, os silêncios operacionalizados nesse processo são tão reveladores quanto o que é dito e frisado. Assim, em ambas as cidades, que têm passados memoráveis e longos nas rotas do oceano Índico, as culturas crioulas locais são altamente valorizadas na construção de uma imagem diferencial, ao mesmo tempo em que se tomam medidas para que as consequências dessa valorização não afetem os projetos comerciais. Há, assim, uma comercialização e

---

<sup>14</sup> Ver o excelente artigo de Suren Pillai, morador da Cidade do Cabo e frequentador do bairro de Observatory, sobre o pano de fundo de Marikana: Disponível em: <http://www.aljazeera.com/indepth/opinion/2012/09/2012916121852144587.html>. Acesso em: 23 set. 2012.

folclorização intensa de aspectos dessas culturas, especialmente em Malaka, ao mesmo tempo em que as comunidades crioulas não são necessariamente as beneficiárias principais desse processo. Um exemplo disto é a construção de um hotel em estilo português (em realidade, imitando comicadamente a arquitetura holandesa do Cabo da Boa Esperança!) bem no coração do Bairro Português, pertencente a uma empresa que não possui vínculo algum com a comunidade, e que mais tarde se tornou uma universidade privada. Ninguém da comunidade sequer trabalha no hotel, nem o frequenta. Outro exemplo é o novo hotel de luxo, Casa del Rio, construído sobre um aterro nas margens do rio Malaka, na margem oposta à do único bastião restante do antigo forte português (destruído quase totalmente pelos ingleses no século XIX). Além do nome ibérico *fake*, o estilo “mediterrâneo” (na realidade um pastiche arquitetônico) explicitamente capitaliza com o passado português da cidade.

Desse modo, em Malaka, apesar do acento nacionalista estatal na herança malaia, as culturas *peranakan*<sup>15</sup> – crioulas – dos chineses, indianos e portugueses, respectivamente *baba nyonya/peranakan*, *jawi peranakan* e portugueses (TAN, 1988; DHORAI-SINGAM, 2005), são muito valorizadas, tanto por meio de processos de museificação e memorialização, como de valorização dos costumes, da música e das respectivas cozinhas locais crioulas. Os pratos locais servem de potente ímã para turistas de Kuala Lumpur e Cingapura, muitos dos quais consideram ir a Malaka como primordialmente um passeio gastronômico, após um giro pelos marcos arquitetônicos do centro histórico. Costuma haver filas enormes nos restaurantes mais famosos aos finais de semana. No centro da cidade, longe do bairro português, os restaurantes que servem cozinha portuguesa local para turistas (uma cozinha crioula muito diferente da de Portugal) não pertencem a portugueses nem empregam membros da comunidade, muitos dos quais vivem da pesca e de restaurantes de frutos do mar no próprio bairro.

## V. Conclusão

Uma diferença acentuada persiste nas duas cidades. Na Cidade do Cabo, os processos de memorialização e de construção da identidade e do espaço urbano estão, pelo menos em parte, fora das mãos dos principais interessados, isto é, da maioria da população, apesar da existência de grupos locais críticos e ativistas. Em Malaka isto também acontece, mas em menor grau. Mais ainda que na Cidade do Cabo, a impressão que Malaka dá é de uma cacofonia, com o governo e as diversas comunidades locais competindo quase ferozmente pelo espaço público, assim como pela construção de identidade: um exemplo disso é a incrível paisagem museológica local, com bem

---

<sup>15</sup> *Peranakan* significa “aqueles nascidos do ventre”, ou “filhos da terra”: são aqueles que descendem de estrangeiros e mulheres autóctones no passado distante.

mais de uma dúzia de museus estatais,<sup>16</sup> muitas vezes ao lado de vários museus privados e comunitários, cada um relatando Malaka em chave própria e frequentemente antagonica. Por exemplo, o Cheng Ho, um museu privado bem organizado, apresenta uma perspectiva altamente sinocêntrica da história local, frisando que foram os chineses a introduzir o Islã na região (perspectiva, em geral, inaceitável para os malaio); o Museu do Oceano ou Marítimo apresenta uma visão estatal completamente malaio-cêntrica, enfatizando a grandeza, o poder e o esplendor do antigo sultanato de Malaka (perspectiva criticada pelos chineses locais), embora esteja, significativamente, abrigado no interior de uma nau portuguesa (a comunidade portuguesa local, contudo, não é mencionada). A modestíssima sala de exibição do Bairro Português, por sua vez, mostra uma visão da história bairrista e frisando as ligações com Portugal, ignorando totalmente quaisquer outras comunidades locais (o Museu Comunitário dos Chetties é igualmente bairrista e frisa as ligações com a Índia).

Contudo, é de se notar que os projetos de renovação urbana, que tanto utilizam como menosprezam aspectos da herança cultural e arquitetônica locais, têm uma proeminência enorme. Desse modo, talvez possamos arriscar que tanto a Cidade do Cabo como Malaka sejam antigos portos do oceano Índico bastante alterados pelas políticas dos respectivos Estados-nações no século XX, assim como pelo capitalismo globalizado. Não deixam, por isso, seu longo e variado passado de lado; pelo contrário, ele é (re)utilizado em novos projetos de renovação urbana, – nesses casos, diretamente vinculados à orla marítima, que historicamente foi tão essencial na sua inserção nas rotas do Índico (e, no caso da Cidade do Cabo, também em rotas do Atlântico). É difícil não especular que, apesar do Estado-nação e seu nacionalismo e dos projetos neoliberais, é essa inserção que continua a fundar as redes sociais locais, assim como suas memórias identitárias. Ambas as cidades continuam a ser moldadas por sua história marítima profunda e pelos muitos traços e vestígios que esta deixou atrás de si na paisagem urbana e no corpo social.

---

16 São, geralmente, mal curados, como tive ocasião de observar ao visitá-los – e revistá-los.

**Figura 9** - Templo da comunidade Chetty em Malaka, 1781 (período holandês). A comunidade é *peranakan* (crioula) e de origem pré-colonial, tendo surgido da união de comerciantes sul-indianos e mulheres dos Estreitos de Malaka. São tradicionalmente hindus e falantes de uma variedade própria do malaio



Fonte: o autor (2011).

## Referências

- ABDULLAH, A. K. **The hikayat Abdullah**. Kuala Lumpur: Malaysian Branch of the Royal Asiatic Society, 2009.
- ANDAYA, B. **Aspects of warfare in premodern Southeast Asia**. Leiden: Brill, 2003.
- BICKFORD-SMITH, V. Creating a city of the tourist imagination: the case of Cape Town, The Fairest Cape of Them All. **Urban Studies**, Glasgow, v. 46, n. 9, p. 1763-1785, 2009.
- BICKFORD-SMITH, V. Providing local color?: “Cape coloureds”, “cockneys” e Cape Town’s identity from the late nineteenth century to the 1970s. **Journal of Urban History**, [S. l.], v. 38, n. 1, p. 133-151, 2012.
- CRANKSHAW, O. Deindustrialization, professionalization, and racial inequality in Cape Town. **Urban Affairs Review**, Glasgow, v. 20, n. 10, p. 1-27, 2012.
- DA COSTA, Y. Muslims in Greater Cape Town: a problem of identity. **British Journal of Sociology**, Londres, v. 45, n. 2, p. 235-246, 1994.
- DHORASINGAM, S. **Peranakan indians of singapore and melaka: Indian babas and nonyas – chitty melaka**. Singapore: Institute for Southeast Asian Studies, 2005.
- DODSON, B. Locating xenophobia: debate, discourse, and everyday experience in Cape Town, South Africa. **Africa Today**, Indiana, v. 56, n. 3, p. 2-22, 2010.
- ELPHICK, R.; GILIOMEE, H. (org.). **The shaping of South African society**. Middleton: Wesleyan University Press, 1988.
- ERASMUS, Z. **Coloured by history, shaped by place: new perspectives on coloured identities in Cape Town**. Cape Town: Kwela Books, 2001.
- FAUVELLE-AYMAR, F. **L’invention du Hottentot: histoire du regard occidental sur les Khoisan**. Paris: Publications de la Sorbonne, 2002.
- FERREIRA, S.; VISSER, G. Creating an African Riviera: revisiting the impact of the Victoria and Alfred Waterfront development in Cape Town. **Urban Forum**, [S. l.], v. 18, p. 27-246, 2007.

GILIOME, H. **The afrikaners**: biography of a people. Charlottesville: University of Virginia Press, 2003.

HALL, K. Ritual networks and royal power in Majapahit Java. **Archipel: Études Interdisciplinaires Sur Le Monde Insulindien**, [S. l.], v. 52, p. 95-118, 1996.

HARON, M. Da'wah movements and Sufi tariqahs: competing for spiritual spaces in contemporary south(ern) Africa. **Journal of Muslim Minority Affairs**, [S. l.], v. 25, n. 2, p. 261-285, 2005.

HOUSSAY-HOLZSCHUCH, M.; TEPPPO, A. A mall for all? Race and public space in post-apartheid Cape Town. **Cultural Geographies**, [S. l.], v. 16, n. 3, p. 351-379, 2009.

JAPPIE, S. Jawi Dari Jauh. **Indonesia & The Malay World**, [S. l.], v. 40, n. 117, p. 143-159, 2012.

JENSEN, S. The security and development nexus in Cape Town: war on gangs, counterinsurgency and citizenship. **Security Dialogue**, [S. l.], v. 41, n. 1, p. 77-97, 2010.

JONKER, J.; TILL, K. Mapping and excavating spectral traces in post-apartheid Cape Town. **Memory studies**, [S. l.], v. 2, n. 3, p. 303-335, 2009.

KRATZ, E. Jawi spelling and orthography: a brief review. **Indonesia & The Malay World**, [S. l.], v. 30, n. 86, p. 21-26, 2002.

LEE, R. Twenty-first century indigenism. **Anthropological Theory**, [S. l.], v. 6, n. 4, p. 455-479, 2006.

LLITERAS, S. A path to integration: senegalese tijanis in Cape Town. **African Studies**, [S. l.], v. 68, n. 2, p. 215-233, 2009.

MANDAL, S. Creole hadramis in the malay world in the 1800s: fragments of biographies and connected histories. *In*: **Conferência Lived Cosmopolitanisms in Littoral Asia**. Kuala Lumpur, 5-7 mar. 2012a.

MANDAL, S. Popular sites of prayer, transoceanic migration, and cultural diversity: exploring the significance of keramat in southeast Asia. **Modern Asian Studies**, [S. l.], v. 46, n. 2, p. 355-372, 2012b.

MARTIN, D. Le Cap ou les partages inégaux de la créolité sud-africaine. **Cahiers d'Études Africaines**, [S. l.], v. 42, n. 168, p. 687-710, 2002.

MCDONALD, D. A.; SMITH, L. Privatising Cape Town: from Apartheid to neo-liberalism in the mother city. **Urban Studies**, [S. l.], v. 41, n. 8, p. 1461-1484, 2004.

MIRAFATAB, F. Colonial present: legacies of the past in contemporary urban practices in Cape Town, South Africa. **Journal of Planning History**, [S. l.], v. 11, n. 2, p. 1-25, 2012.

MOORTHY, S. Abdulrazak Gurnah and littoral cosmopolitanism. *In*: MOORTHY, S.; JAMAL, A. (ed.). **Indian Ocean Studies**. Londres: Routledge, 2010. p. 73-102.

NANDY, A. **Time warps**: silent and evasive pasts in indian politics and religion. Londres: Hurst, 2002.

PEARSON, M. **The Indian Ocean**. Londres; Nova York: Routledge, 2003.

PILLAY, S. Crime, community and the governance of violence in post-Apartheid South Africa. **Politikon: South African Journal of Political Studies**, [S. l.], v. 35, n. 2, p. 141-158, 2008.

PIRIE, G. Reanimating a comatose goddess: reconfiguring central Cape Town. **Urban Forum**, [S. l.], v. 18, n. 3, p. 125-151, 2007.

RASSOOL, C. Making the district six museum in Cape Town. **Museum International**, [S. l.], v. 58, n. 1/2, p. 9-18, 2006.

SARKISSIAN, M. Playing portuguese: constructing identity in Malaysia's portuguese community. **Diaspora: a Journal of Transnational Studies**, [S. l.], v. 11, n. 2, p. 215-232, 2002.

TAN, C. **The baba of Melaka**. Petaling Jaya: Pelanduk Publications, 1988.

TAGLIACOZZO, E. **Secret trades, porous borders**: smuggling and states along a Southeast Asian frontier, 1865-1915. Singapore: NUS Press, 2007.

VISSER, G.; KOTZE, N. The State and new-build gentrification in central Cape Town, South Africa. **Urban Studies**, [S. l.], v. 45, n. 12, p. 2565-2593, 2008.

WITZ, L. **Apartheid's festival**: contesting South Africa's national pasts. Bloomington: Indiana University Press, 2003.

Wolters, O. W. **Early Indonesian commerce a study of the origins of Srivijaya**. Ithaca: Cornell University Press, 1967.

WORDEN, N. **Slavery in dutch South Africa**. Londres: Cambridge University Press, 1985.

WORDEN, N. 'Where it all began': the representation of malaysian heritage in Melaka. **International Journal of Heritage Studies**, [S. l.], v. 7, n. 3, p. 199-218, 2001.

YON, D. Race-making/race-mixing: St. Helena and the South Atlantic World. **Social Dynamics**, [S. l.], v. 33, n. 2, p. 144-163, 2007.

YOUNG, J. The west african kroomen and their link to Simon's Town. **Quarterly Bulletin of The National Library of South Africa**, [S. l.], v. 64, n. 2, p. 62-75, 2010.

---

## Sobre as organizadoras

---

**Andréia Moassab** – Arquiteta e urbanista, doutora em Comunicação e Semiótica pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (Brasil). Em Cabo Verde, foi coordenadora de investigação do Centro de Investigação em Desenvolvimento Local e Ordenamento de Território da Universidade de Cabo Verde, de 2009 a 2012. Foi também consultora do Ministério do Desenvolvimento, Habitação e Ordenamento do Território e das Nações Unidas. É autora do livro *Brasil Periferia(s): a comunicação insurgente do hip-hop* (Educ, 2011), finalista no Prêmio Jabuti 2013 na categoria Ciências Humanas. É também autora, com Leo Name, do livro *Por um Ensino Insurgente em Arquitetura e Urbanismo* (EDUNILA, 2020), eleito o segundo melhor livro do país, em 2021, na área de ciências sociais aplicadas pela ABEU – Associação Brasileira de Editoras Universitárias. Ainda, seus textos integram as coletâneas *Rogue Urbanism*, publicada na África do Sul, em 2013, e *Sub-Saharan Africa: Architectural Guide*, publicada na Alemanha em 2020. Desde 2012, é docente na UNILA – Universidade Federal da Integração Latino-Americana, no Brasil. É líder do Grupo de Estudos Multidisciplinares em Urbanismos e Arquiteturas do Sul – MALOCA.

**Marina Berthet** – Antropóloga, atualmente professora de história da África na Universidade Federal Fluminense – UFF (Brasil). Doutora em antropologia social pela Universidade de São Paulo (Brasil). Pesquisadora associada do Centro de Estudos Africanos do Porto (Portugal), com interesses sobre a noção de trabalho forçado e a emigração cabo-verdiana em São Tomé e Príncipe. Trabalha sobre temas relacionados à migração, trabalho forçado, desenvolvimento, cinema e música africanos. Investigadora do Centro de Estudos Africanos do Porto (CEAUp), membro do Núcleo de Estudos Africanos (NEAF/UFF) e do Laboratório de História e Imagem (LABHOI-UFF).

---

## Demais colaboradores e colaboradoras

---

**Alain Kaly** – Sociólogo, doutor em sociologia pela Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (2005). Atualmente, é professor associado de História e Culturas Africanas do Departamento de História no Instituto de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro e pesquisa os seguintes temas: relações raciais, colonialismo, sociedades de castas na África Ocidental, violência, direitos humanos e migrações. Coordenador do Núcleo de Pesquisa sobre a África Contemporânea – NUPAC; membro do conselho diretor da South-South Exchange Programme for the Research on the History of Development – SEPHIS e presidente da ONG VIDA Brasil-Salvador.

**Céline Veríssimo** – Arquiteta pela ARCA/ETAC, mestre em arquitetura pela Universidade de Chiba (Japão) e doutora pela Bartlett Development Planning Unit na University College London (Inglaterra). Desde 2014, é professora no curso de Arquitetura e Urbanismo e no mestrado de Políticas Públicas e Desenvolvimento da Universidade Federal da Integração Latino-Americana (UNILA). Foi coordenadora do Centro Interdisciplinar de Território, Arquitetura e Design (2017-2019). Desenvolveu estágio pós-doutoral sob orientação de Boaventura de Sousa Santos no Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra, Portugal. Atua com ativistas, lideranças populares, povo de santo, caciques guarani, professores e estudantes na leitura espacial dos conflitos socioambientais, da insegurança alimentar e do racismo ambiental, traçando uma ponte com pesquisas anteriores em Moçambique. Integra o MALOCA – Grupo de Estudos Multidisciplinares em Urbanismos e Arquiteturas do Sul e colabora com o grupo de pesquisa ¡DALE! Decolonizar a América Latina e Seus Espaços.

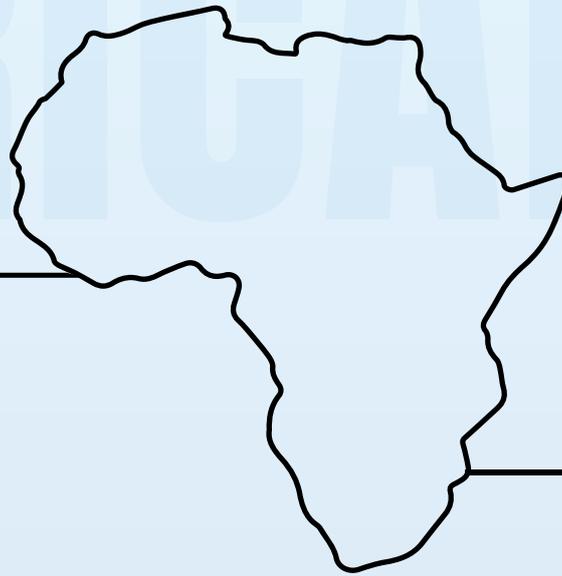
**Fernando Rosa Ribeiro** – Antropólogo e historiador, trabalha com estudos culturais e históricos relacionados ao oceano Índico. Morou e fez pesquisa na África do Sul, Caribe francês e holandês e em vários locais nas costas do oceano Índico, em particular na Malásia, Macau e Índia (em Kerala). Atuou em universidades e institutos de pesquisa da África do Sul, Alemanha, Brasil, França, Macau, Malásia e Turquia. Foi pesquisador afiliado à Universiteit Stellenbosch, na África do Sul, Departamento de Inglês, entre 2014 e 2020. Atualmente, é pesquisador independente, com trabalhos na área de migração e uso de plantas no oceano Índico, em particular no Sul da Índia e no arquipélago indonésio.

**Odair Barros-Varela** – Internacionalista e sociólogo. Bacharel em Relações Internacionais, mestre e doutor em Sociologia pela Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra (Portugal). É professor na Universidade de Cabo Verde, onde também desempenhou as funções de presidente da Comissão Executiva da Escola de Negócios e Governança. É professor e pesquisador convidado em diversas universidades e centros de pesquisa dentro e fora de Cabo Verde. Pós-doutor em Ciência Política na Faculdade de Direito e Ciência Política da Université du Québec à Montréal (Canadá). Com sua tese de doutorado, foi vencedor do Prémio Fernão Mendes Pinto, em 2013, atribuído pela Associação das Universidades de Língua Portuguesa, em parceria com a Comunidade dos Países de Língua Portuguesa. O mesmo trabalho recebeu Menção Honrosa no Prémio CES para Jovens Cientistas Sociais de Língua Portuguesa. Autor dos livros *Mestiçagem Jurídica?* (2017) e *Crítica da Razão Estatal* (2017). É coorganizador e coautor de *As Relações Externas de Cabo Verde. (Re)leituras Contemporâneas* (2014), publicados em Portugal e Cabo Verde.

**Redy Lima** – Bacharel em Sociologia pela Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologia de Lisboa, pós-graduado em Sociologia – área de especialização em Políticas Públicas e Desigualdades Sociais pela Universidade Nova de Lisboa e doutorando em Estudos Urbanos na Universidade Nova de Lisboa e no ISCTE-IUL, todas em Portugal. Atualmente é pesquisador colaborador do CEsA – Centro de Estudos sobre África, Ásia e América Latina (Portugal), pesquisador não doutorado do CICS.NOVA.FCSH (Portugal) e professor assistente convidado no Instituto Superior de Ciências Jurídicas e Sociais (Cabo Verde). É membro do CODESRIA – Conselho para o Desenvolvimento da Pesquisa em Ciências Sociais em África.

**Victor Barros** – Historiador, doutor em estudos contemporâneos pela Universidade de Coimbra (Portugal). Sua tese *Comemorações e Memória do Império nas Colónias Durante o Estado Novo* foi menção honrosa no Prémio Internacional de Investigação Histórica Agostinho Neto, em 2020. É pesquisador do Instituto de História Contemporânea da Universidade Nova de Lisboa. Autor do livro *Campos de Concentração em Cabo Verde: As Ilhas Como Espaços de Deportação e de Prisão no Estado Novo*, menção honrosa no Prémio Vítor de Sá de História Contemporânea. Frequentou seminários de investigação na École des Hautes Études en Sciences Sociales (França) e realizou trabalhos de pesquisas de arquivo em Angola, Cabo Verde, Moçambique, Guiné Bisau e Portugal. Tem artigos publicados no *The International History Review*, na *Revista Portuguesa de História* e na *Revista Angolana de Sociologia*, entre outros periódicos, e capítulos de livros em coletâneas editadas pela Almedina, Routledge, Manchester University Press, entre outras editoras.

# AFRICANAS



TERRITÓRIOS, CIDADES E IDENTIDADES

# AFRICANAS

EM MOVIMENTO



Apoio



# EDUNILA

Editora da  
Universidade Federal da  
Integração Latino-Americana

EDUNILA – Editora Universitária  
Av. Tancredo Neves, 6731 – Bloco 4  
Caixa Postal: 2044  
Foz do Iguaçu – PR – Brasil  
CEP: 85867-970  
editora@unila.edu.br  
<https://portal.unila.edu.br/editora>