

SÉRIE ANTROPOLOGIA

380

**A SOCIABILIDADE DA DIÁSPORA:
O RETORNO**

Wilson Trajano Filho

**Brasília
2005**

A SOCIABILIDADE DA DIÁSPORA: O RETORNO¹

Wilson Trajano Filho
Departamento de Antropologia/Universidade de Brasília
Instituto de Ciências Sociais/Universidade de Lisboa

Quero tratar aqui dos fluxos culturais numa sociedade fortemente marcada pela migração. Examinarei os efeitos de algumas práticas da chamada diáspora cabo-verdiana nas formas locais de sociabilidade para mostrar que, mais do que catalizadores ou indutores de transformações locais, certos movimentos de gente, capital e bens têm uma notável tendência conservadora e contribuem para a manutenção de instituições tradicionais. Remeto o caso cabo-verdiano ao quadro geral da cultura política pan-africana para argumentar que várias de suas características, que aparecem na literatura sobre o transnacionalismo, diáspora e globalização como resultado de transformações contemporâneas, podem ser melhor explicadas como uma continuidade com o ecúmeno cultural africano.

A sociedade crioula que se desenvolveu em Cabo Verde se caracteriza por uma grande variabilidade cultural e social. As relações com o meio ambiente variam segundo a topografia e outras características físicas das ilhas. Os padrões de exploração do território, as formas de organização econômica, os modos de sociabilidade e até mesmo o crioulo falado no país são diferenciados segundo as circunstâncias históricas de ocupação do espaço. Por isso é importante especificar de onde se fala quando se trata de Cabo Verde. O material analisado neste trabalho é proveniente das comunidades camponesas do interior da ilha de Santiago. Mais especificamente, tratarei de remessas variadas que os emigrantes fazem para uma instituição da cultura popular local voltada para o auxílio mútuo chamada de *tabanca*.

Da migração internacional à diáspora transnacional

Vinte e oito anos separam a publicação do livro de António Carreira (1983 [1977]) sobre a migração cabo-verdiana deste texto, período em que ocorreram muitas mudanças no vocabulário das ciências sociais, nos processos de movimentação de gente pelo mundo e nos sentidos atribuídos a esses processos. Chamado *Migrações nas Ilhas de Cabo Verde*, o livro de Carreira faz um apanhado da história da migração cabo-verdiana desde o século XVIII até as vésperas da independência do país. Classifica os tipos de emigração, discute as causas desses deslocamentos, o número de emigrantes e os destinos que tomaram. O presente trabalho foi apresentado na *Conferência Internacional sobre a Migração e Diáspora Cabo-verdiana*. O texto que a anuncia

¹ Uma primeira versão deste texto foi apresentada na *International Conference on Cape Verdean Migration and Diaspora*, promovida pelo Centro de Estudos de Antropologia Social (CEAS), Lisboa em 6-8 de abril de 2005. Agradeço aos organizadores do evento, Jorgen Carling e Luís Batalha, bem como aos seus participantes pelos comentários pertinentes feitos às idéias apresentadas.

solicita contribuições que lidem com as comunidades cabo-verdianas no mundo, o papel da migração na sociedade cabo-verdiana e as práticas transnacionais dos migrantes. Curiosamente, esse título carrega consigo uma ambigüidade nominal. Dele faz parte uma palavra que só muito recentemente passou a ter uso corrente no vocabulário das ciências sociais — “diáspora” — e uma que é largamente percebida como um anacronismo, quando associada à migração — “internacional”. Além disto, os organizadores da conferência sugerem uma pauta de temas e um arcabouço conceitual ausentes no trabalho de Carreira: transnacionalismo, estudos de gênero, cultura popular, entre outros.

Os desdobramentos dessas transformações são variados e nem sempre bem compreendidos pelo jargão já muito banalizado da teoria da globalização. Os fluxos de gente, capital, informação, coisas e valores no tempo e no espaço não são exclusivos da contemporaneidade (Amselle 2002, Hannerz 1997, Tambiah 2000). Existiram no passado, mas se tornaram mais abrangentes nas últimas décadas. Mudou, portanto, o alcance da circulação das coisas, símbolos e pessoas². E nesse novo patamar, a vida social contemporânea é percebida por alguns analistas como um ecúmeno global (Hannerz 1989). Movimentos instantâneos e múltiplas presenças resultantes do encolhimento do mundo (Harvey 1989) tornam possível a presença deslocada e simultânea de traços (sinais, gêneros musicais, mercadorias) que outrora se encontravam alhures, produzindo a sensação largamente compartilhada de que as sociedades estão muito parecidas. Trata-se de um sentimento efervescente, cuja força advém da experiência de uma perda nostálgica das formas primordiais que ligavam os indivíduos ao território em que viviam, sentimento que conferia autenticidade às culturas locais. Esse contexto de fluxos abrangentes acaba por desafiar a autonomia, soberania e caráter circunscrito das unidades culturais e políticas que durante boa parte do século XX pretenderam ser as unidades naturais da vida social: os estados nacionais (Foster 1991).

Todo esse quadro de transformações tem tido implicações profundas na produção teórica e no vocabulário das ciências sociais. Novas realidades carecem de um novo vocabulário para nomeá-las. Requerem também outros métodos e formas de abordagem. Demandam ainda novas formas de associar métodos e conceitos, isto é, uma teoria.

Hibridez, crioulização, diáspora, mestiçagem, sincretismo, transculturação são alguns dos termos que nos últimos 20 anos ganharam uso corrente na antropologia para lidar com a crise por que passam as unidades básicas de análise da disciplina: cultura e sociedade (Clifford 1994:303, Brunner 1996:290, Hannerz 1997:26). São termos — e por trás deles, teorias — que competem uns com os outros para melhor representar o que seria uma condição da contemporaneidade: a interpenetração das sociedades e culturas³. Por baixo das diferenças externas, eles compartilham uma espécie de aversão às classificações binárias e às categorias discretas.

² Na realidade, o que se tornou mais alargada foi a rede por onde as coisas flúem. Se tomamos isoladamente os elementos em fluxo, o quadro traçado pelos apologistas da globalização é enganoso. Por exemplo, a migração da força de trabalho é atualmente menos intensa do que foi a 150 anos atrás; o grande período de expansão do comércio internacional não é o tempo presente, tendo ocorrido entre a última década do século XIX e a primeira do século XX (Cooper 2005:94-95).

³ Gravita ao redor dessa terminologia todo um processo de elaboração teórica abstrusa, muito orientada pela lógica do marketing e pela poética relativamente infantil dos jogos verbais. Como é de se esperar, as principais contendas nesse novo campo de saber, onde as disciplinas tradicionais estão confundidas e misturadas, giram em torno de definições. Assim, além de se debater qual desses termos melhor retrata a contemporaneidade, há todo um esforço por separar e distinguir globalização de transnacionalismo, comunidade de diáspora de migração transnacional, cultura híbrida de cultura crioula. E coroando todos

O uso desse novo arsenal terminológico submeteu o conceito de sociedade a uma revisão. O alvo preferido foi a forma histórica que na modernidade se tornou a unidade naturalizada das sociedades em escala global: o estado nacional. Sugere-se, com esses termos, que no novo patamar de movimento do mundo esta macro unidade básica de identificação e pertencimento se encontra menos ancorada no território. Os fluxos globais freqüentemente conflitam com os interesses dos estados, os colocando numa arena de competição pelo exercício da hegemonia sobre seus cidadãos e seus imigrantes (Kearney 1995:548). Num certo sentido, os estados-nações que se interpenetram pela experiência das diásporas são por ela subvertidos (Clifford 1994:307). A intensidade e a multidirecionalidade dos deslocamentos criam espaços francos intersticiais, regiões escorregadias que não oferecem um solo seguro para a ancoragem do poder totalizante do estado. As noções de limite e de fronteira já não mais são portadoras do sentido clássico de separação e obstáculo. Em vez de linhas nítidas a estabelecer descontinuidades entre os países, argumenta-se que, na contemporaneidade, as fronteiras são espaços de interseções onde se interpenetram vários estados nacionais, são zonas ou regiões onde imperam indistinções e misturas (Hannerz 1997:20). Os bairros cabo-verdianos em Lisboa e nas cidades da Nova Inglaterra representam um pouco dessas zonas francas em que se está simultaneamente em Portugal, nos Estados Unidos e em Cabo Verde.

Em vez de continuar concebendo a cultura como uma mônada coletiva, isto é, uma entidade autônoma, objetiva e delimitada, portadora de uma misteriosa essência própria que a separa e a distingue de outras mônadas, parte substancial da antropologia de hoje imagina estar realizando uma revisão do conceito por meio do emprego corrente desse novo jargão terminológico. De um todo integrado, internamente homogêneo, com o poder de integrar uma coletividade de pessoas num sistema estável regular de relacionamentos, a cultura passa a ser entendida como um sistema de significação em permanentes trocas com outros sistemas de significação. Marcada por extrema fluidez, variabilidade interna e ambigüidades de várias ordens ela atua na integração das pessoas a um sistema de relacionamentos, mas as unidades sociais que daí emergem são instáveis, pois permitem que os indivíduos mudem facilmente seus laços de pertencimento social, de solidariedade e reciprocidade em resposta a circunstâncias cambiantes. A cultura que emerge nas zonas francas em que os estados nacionais competem pelo exercício da hegemonia está muito mais ancorada num sistema de símbolos e significados e numa rede de relacionamentos do que numa base territorial. Com isto os lugares perdem muito de seu poder de veicular experiências de distintividade cultural (Tambiah 2000:178). A consequência dessa desterritorialização da cultura nos coloca diante de um paradoxo aparente: juntamente com a homogeneização e com o apagamento das diferenças culturais, a contemporaneidade seria também o tempo de uma descontrolada fragmentação étnica e cultural. Homogeneização e fragmentação são dois aspectos constitutivos do presente (Friedman 1990:311).

No mundo criouloizado, híbrido ou mestiço a migração internacional dá lugar ao transnacionalismo, aos transmigrantes e às comunidades de diáspora. Diferentemente dos imigrantes retratados na literatura clássica sobre o tema, como exemplifica o livro de Carreira, os estudos transnacionais argumentam que os novos imigrantes constroem suas relações sociais no interior de uma rede que se estende através das fronteiras dos estados nacionais. Estes ainda ancoram identidades, sentimentos de pertencimento e redes de

esses esforços encontra-se uma misteriosa e ubíqua reivindicação de anti-essencialismo. Sobre estas lutas, ver Clifford (1994), Kearney (1995), Hannerz (1997).

solidariedade, mas o fazem no ambiente de competição das zonas francas de interpenetração. No mundo das diásporas e dos transmigrantes, as pessoas têm seus pertencimentos diferenciados, se vinculando a mais de um estado-nação (Basch et alii 1994:8). Pelo menos em suas fases iniciais, os membros das comunidades de diáspora experimentam formas diferentes de consciência de sua situação que são correlatas à participação em redes de relacionamento voltadas para a manutenção do grupo nas sociedades hospedeiras, à continuidade dos laços com o país de origem e a manutenção dos laços que transcendem os dois países (Tambiah 2000:170-173).

Juntamente com a mudança de vocabulário, mudaram também as questões de interesse dos cientistas sociais. O foco de interesse nos estudos tradicionais sobre a migração internacional sempre esteve nas macro generalizações sobre os atributos da estrutura social que produziam a emigração no país de origem, os processos de incorporação e os tipos de vida associativa que os imigrantes desenvolviam nas sociedades de acolhimento e os padrões de respostas dadas pelos hospedeiros aos seus esforços de integração⁴. O domínio abstrato e objetivo da estrutura social e a problemática funcional da incorporação são relegados a um segundo plano nos estudos atuais da condição transnacional e das comunidades de diáspora. Adentra agora ao centro do palco analítico o tema das múltiplas identificações, a questão da subjetividade e das noções de eu e pessoa. Essa mudança de ênfase vem junto com o interesse nas diferentes formas de experienciar a migração segundo o gênero, a classe, a etnicidade e a religião e nas narrativas pessoais que dão expressão a essas experiências (que estão prestes a se cristalizar num gênero literário cujos principais autores são os intelectuais do terceiro mundo a viver nos centros metropolitanos). Isso implica uma mudança de método e de ferramentas analíticas. Em vez da orientação generalizante, dos grandes agregados e do recurso aos métodos estatísticos, aos *surveys* e censos, os novos estudos se aproximam da crítica literária, realçando o discurso dos atores. E é assim que, recorrendo ao mesmo tempo à poética e à teorização desregrada, um dos expoentes desses estudos define a diáspora como um “termo viajante” que “representa as experiências do deslocamento, de construir lares longe de casa”; tratando-a não como um tipo objetivo de comunidade do mundo contemporâneo, mas como um campo discursivo (Clifford 1994:302, 307)⁵.

Cabo Verde: cultura política produtora de migrantes

Meu olhar sobre Cabo Verde destoa um pouco das visões consolidadas na literatura que tendem a tomar a cultura crioula do arquipélago como sendo mais próxima do complexo cultural do Caribe ou do mundo atlântico (Lesourd 1995). Isto torna minha abordagem mais distante da literatura sobre o transnacionalismo e as comunidades híbridas da diáspora africana na América. Sustento que, por baixo das semelhanças com as culturas da diáspora, a formação social que surgiu nas ilhas de Cabo Verde está fundamentalmente ligada às sociedades da costa da África ocidental por semelhanças estruturais de duas ordens. Em primeiro lugar, compartilhou durante muito tempo uma mesma estrutura de reprodução social com os aglomerados mestiços das vilas fortificadas nas margens dos rios da Guiné. Para elas enviava gente (soldados,

⁴ Um bom exemplo desse tipo de estudos encontra-se na coletânea publicada por Shack e Skinner (1979) sobre os estrangeiros em África.

⁵ Onze anos mais tarde, um outro analista, recorrendo às mesmas fontes, sugere que a diáspora é “um processo, uma condição, um espaço e um discurso”. “É um estado de ser... uma espécie de viagem que carrega consigo a possibilidade de nunca chegar e de nunca retornar, uma navegação de múltiplos pertencimentos. É um modo de nomear, lembrar, viver e sentir a identidade de grupo modelada por experiências, posicionamentos, lutas e pela imaginação do passado e do presente...” (Zezeza 2005:41).

administradores e comerciantes), saberes e bens como panos, aguardente, contaria e produtos manufaturados europeus e delas recebia tintas, arroz, gente (escravos), valores e práticas sociais. Em segundo lugar, por compartilhar atributos estruturais da cultura política das sociedades africanas, ligados à formação e reprodução das unidades sociais. Com algumas qualificações, o argumento da existência de uma continuidade profunda entre as culturas políticas das sociedades africanas tradicionais e a sociedade crioula de Cabo Verde pode oferecer uma explicação de substrato para o caso da diáspora cabo-verdiana e para os sentidos atribuídos pelos camponeses locais às coisas que recebem do exterior.

Os movimentos populacionais que resultaram na configuração espacial encontrada pelos portugueses no século XV na costa ocidental da África se adequam bem ao modelo de formação e reprodução das sociedades africanas proposto por Kopytoff (1987). Segundo ele, as unidades políticas africanas têm sido constituídas por um processo de ocupação de fronteiras em contextos marcados por baixa densidade populacional e pela existência de reservas suficientes de terras livres. A ocupação relativamente recente do território deu luz a uma cultura política de abrangência pan-africana. Nesse ecúmeno operam disposições e motivações que encorajam grupos de camponeses, pastores e artesãos a deixar suas aldeias natais acompanhados por parentes, dependentes e aderentes de vários tipos e fundar novas unidades políticas em territórios ainda inexplorados. As tradições orais africanas freqüentemente mencionam o caso genérico de um caçador audacioso que abandona sua vila em busca de caça abundante. Contam também histórias exemplares sobre pessoas que, derrotadas nas disputas pela sucessão a cargos e posições de autoridade política e ritual, deixam sua terra natal para fundar uma nova comunidade nos vácuos institucionais tão comuns em África. Descrevem incidentes que ocasionam a fissão de grupos de parentesco e que levam o filho mais novo de um chefe local ou o irmão caçula de um grupo de irmãos a deixar sua aldeia natal em busca de terras livres para o cultivo ou de gado para o pagamento das prestações matrimoniais que lhes confirmam autonomia e independência para constituir suas próprias famílias. Acusações de feitiçaria que comumente funcionam para explicar os infortúnios certamente causaram o deslocamento de muitos grupos para novas terras. Em resumo, a cultura política pan-africana tem gerado obstáculos estruturais que, sob variadas formas de expressão de conflitos como a fissão de grupos de parentesco, recorrentes acusações de feitiçaria e complexas disputas sucessórias, fornecem a motivação necessária para que pessoas com espírito de iniciativa, liderança e capacidade empreendedora se lancem pelos vazios institucionais⁶ que são os espaços de fronteira entre as sociedades. Nesses espaços, aspirando manter um modo de vida considerado culturalmente legítimo, mas por algum motivo impossível de ser vivido em suas comunidades de origem, os homens de fronteira criam uma ordem social que reproduz aquela existente em seu chão natal por meio do uso criativo de formas organizacionais e de práticas culturais antigas (cf. Kopytoff 1987:33-39)⁷. A configuração social resultante de tais processos se caracteriza por unidades sociais etnicamente ambíguas, marcadas por grande fluidez e por identificações e sentimentos de pertencimento múltiplos e muitas vezes contraditórios. Os atributos estruturais das

⁶ Entretanto, Kopytoff (1987:10, 25-33) ressalta que a natureza "vazia" destes espaços é uma caracterização daqueles que pretendem ocupá-los e que raramente os espaços despopulados entre as sociedades estabelecidas são de fato "vazios" ou assim são concebidos por outros que não os que estão em vias de ocupá-los.

⁷ Gluckman (1963) já notara que a ação revolucionária está além do horizonte dos sistemas sociais repetitivos que prevalecem nas sociedades tradicionais africanas. Em caso de conflito e tensão, predomina nessas sociedades a idéia de rebelião, isto é, mudam-se os ocupantes dos cargos em torno dos quais o conflito e a insatisfação emergem sem que se altere a sua estrutura.

sociedades surgidas no processo de ocupação de fronteiras em África têm alguma semelhança com os apontados nos estudos das comunidades de diáspora e das migrações transnacionais. Entretanto, não carregam qualquer pressuposição de uma descontinuidade radical com o passado, como sugerem muitos estudos sobre o ecúmeno global.

O modelo das fronteiras sugere que a reprodução dessas sociedades assume uma feição conservadora. A cultura política que produz regularmente grupos dispostos a partir para fronteiras ressintetiza nesses espaços novas unidades sócio-culturais que mantêm continuidades com as comunidades já estabelecidas. O resultado imediato desse estilo conservador da reprodução social é a existência de temas culturais duradouros e difusos pelas várias unidades sociais que constituem o ecúmeno pan-africano.

A idéia de ecúmeno não reside somente na cultura política que emerge dos processos de ocupação das fronteiras. Ela também é sugerida por um conjunto de práticas e disposições incorporadas que conformam um *ethos* compartilhado. Muitos elementos desse modo de ser afetivo foram indicados anos atrás por LeVine (1976), num corajoso artigo que procurava revelar a existência de uma constelação de características que conformaria um padrão africano de personalidade. Aos propósitos desse trabalho interessam realçar o seguinte perfil de traços inter-relacionados: (a) uma acentuada distância social entre pessoas de sexo e idades diferentes marcada por restrições institucionalizadas de contato; (b) o princípio da senioridade que mais comumente encontra expressão numa difundida hierarquia de sexo e idade visivelmente veiculada pelos rituais de deferência; (c) a tendência a caracterizar os relacionamentos sociais (igualitários ou não) e sua qualidade em termos do fluxo de bens materiais neles envolvidos; e (d) uma relativa ausência de ansiedade com relação à separação e de desejo por intimidade nas relações sociais a fazer com que a separação física entre maridos e mulheres, pais e filhos, seja menos dolorosa e desestabilizadora, podendo as relações sociais perdurar por longos períodos de separação graças à ênfase nas obrigações materiais. Vale notar que esse último aspecto do *ethos* compartilhado é incorporado por Kopytoff ao modelo da ocupação das fronteiras, quando o autor nota a existência de uma espécie de indiferença com relação à ligação das pessoas a um espaço físico. O espaço é antes de tudo concebido como espaço social (1987:22).

Tenho sustentado que a criouliização que ocorreu na costa da Guiné e nas ilhas de Cabo Verde está enraizada no processo da expansão portuguesa pelo mundo, na cultura política pan-africana que emerge da ocupação de fronteiras e nesse conjunto de práticas e disposições que conformam um *ethos* (Trajano Filho 1998, 2003). Na costa da Guiné, ela ocorreu através de contatos regulares e duradouros entre uma minoria de portugueses (mais tarde, de luso-africanos) e africanos orientados pelos valores locais que regulavam a relação com os estrangeiros. Apesar de estar intimamente relacionada ao processo de criouliização ocorrido na Guiné, a sociedade crioula de Cabo Verde tem suas próprias peculiaridades. O arquipélago era desabitado quando os barcos portugueses ali aportaram. Os africanos transplantados para as ilhas pertenciam a várias sociedades da costa africana adjacente, com diferenças lingüísticas, religiosas e de formas de organização social e política. Trazidos como escravos, faltavam-lhes as condições políticas para reproduzir integralmente suas comunidades de origem no novo ambiente das ilhas. A minoria de europeus também não tinha meios econômicos, densidade demográfica e força política para reproduzir o seu modo de vida original. Numa situação de assimetria relativa, na qual nenhuma das vertentes constituidoras da nova sociedade podia dar continuidade plena a suas formas e projetos de vida social, desde muito cedo a formação social que surgiu no arquipélago tomou uma forma

crioulizada, uma entidade terceira que compartilhava a sintaxe cultural, instituições e formas de organização social das vertentes africana e portuguesa.

Porém, por trás dos atributos exteriores que indicam uma dominância dos modos de vida europeizados, é muito consistente o substrato africano a estruturar os modos de reprodução social no arquipélago. Um dos atributos mais característicos da sociedade cabo-verdiana é a sua capacidade de produzir, por uma variedade de razões, uma massa de emigrantes. Trata-se do equivalente crioulo insular da produção dos homens da fronteira, no continente. Ele pode ser observado no empreendedorismo dos *lançados* que se envolviam no comércio ilícito com a costa africana entre os séculos XV e XVI, na participação dos poderosos locais no tráfico atlântico de escravos que movimentou as ilhas até a primeira metade do século XIX e até mesmo na atual falta de oportunidade de trabalho nos centros urbanos do país. Todas essas características são expressões econômicas dos obstáculos estruturais que fazem a sociedade empurrar alguns de seus membros para a emigração. O declínio no final do século XIX dos sistemas de propriedade fundiária conhecidos como "morgadio" e "capela", ancorados no valor da senioridade, representa um outro vetor estrutural a motivar a saída dos filhos mais novos⁸. Intrigas e conflitos políticos no passado colonial (e, de certo modo, nos primeiros anos da independência) operaram no sentido de expelir muita gente para longe de suas comunidades. Por fim, os fatores estruturais da cultura política que incitam as pessoas a abandonar suas comunidades de origem ganham também expressões culturais. Apesar da sociedade crioula cabo-verdiana não compartilhar plenamente uma cosmologia e uma filosofia moral com as sociedades do continente, observo que as crenças arraigadas sobre os poderes de certas pessoas para causar infortúnios, veiculadas constantemente pelos rumores que circulam nas comunidades do interior de Santiago, contribuem para motivar aqueles que são vistos como detentores de poderes anti-sociais a embarcar para o estrangeiro. Além disto, algumas expressões caras à cultura local — o mar, a saudade, a "terra-longe" e o retorno — tem o poder de manter aceso o impulso para a aventura na "terra longe" (Carreira 1972, 1983, 1984, Furtado 1993: 64-68, Lesourd 1995: 313-317, Lobban Jr. 1995, Silva Andrade 1996, Dias 2000). Complementando esses obstáculos estruturais, fatores ambientais como as severas secas que têm provocado periodicamente crises de fome de dramáticas proporções também trabalham para empurrar gente para fora do país.

Esses atributos econômicos, políticos e culturais que servem como motivadores da emigração representam a forma cabo-verdiana de expressão do ecúmeno cultural africano. Sua operação regular e duradoura na sociedade cabo-verdiana, marcada desde sempre pelo deslocamento de seus membros, gera tensões insuportáveis que provocariam um esgarçamento do tecido social não fosse a operação de um *ethos* coletivo que enfatiza a relativa ausência de ansiedade com relação à separação física entre os que ficam e os que partem e a manutenção dos relacionamentos, apesar da distância, por meio da continuidade das obrigações materiais.

Incapaz de se reproduzir somente por meio de suas relações internas, a sociedade cabo-verdiana tem que assimilar e incorporar valores e práticas sociais estrangeiros, transformando-os em algo que lhe é verdadeiramente seu. No caso cabo-verdiano, são os valores frequentemente contraditórios e as práticas diferenciadas incorporados na experiência também diversificada dos que deixam o país. Porém, a sociedade tem que

⁸ A senioridade é um valor central das sintaxes culturais no Portugal medieval e nas sociedades africanas, estruturando importantes instituições e relações sociais. Em África ela se expressa no padrão de relacionamento entre os recém-chegados e donos do chão, ver Kopytoff (1987) e Brooks (1993, 2003). Sobre sua expressão psicológica no universo das relações familiares africanas, ver LeVine (1976).

manter seus emigrados a uma distância mínima necessária que assegure, por um lado, a manutenção das obrigações materiais sob a forma de fluxo de bens e de remessas financeiras para a terra natal e, por outro, que a incorporação não subverta dramaticamente a estrutura de diferenciação existente no arquipélago, com a introdução caótica de novos valores e práticas. A emigração cabo-verdiana tem tido uma larga gama de destinações — a Nova Inglaterra nos Estados Unidos, Lisboa e outros aglomerados urbanos em Portugal, Roterdã, Amsterdã, Dacar, Bissau e outras povoações da Guiné, Luanda, São Tomé e Príncipe, Paris e várias cidades italianas — e isso cria uma variedade de experiências e uma rede de relacionamentos tão intrincada entre os que ficam e os que partem que torna a incorporação e assimilação do que os embarcados enviam a suas comunidades de origem uma questão de difícil gerenciamento.

A despeito da facilidade estrutural com que a sociedade crioula de Cabo Verde produz seus emigrantes, é preciso lembrar que a migração é sempre um fato social carregado de tensões. É recorrente a menção ao duplo e terrível sofrimento que sempre assalta as almas dos cabo-verdianos e que se resume na difícil escolha entre partir e ficar. Este dilema tem sido tão profundamente vivenciado na vida diária dos ilhéus que se tornou um tropo da alta cultura local. Na poesia, na música popular e no romance esse dilema tem sido repetido à exaustão, o que acabou por cristalizar a imagem do habitante do arquipélago como alguém profundamente dividido entre os impulsos de ficar e sair. Esse predicamento é vivenciado sobretudo por meio do valor saudade⁹. Trata-se de uma disposição nostálgica associado à idéia de perda. Ela é formativa da experiência portuguesa de estar no mundo e, sob a forma da memória coletiva de uma saudade primordial, tem operado para a construção da comunidade de sentimento que é a nação no Portugal colonial.

Até aqui focalizei as continuidades históricas e estruturais entre o universo crioulo de Cabo Verde e as sociedades africanas tradicionais, destacando os vetores estruturais que empurram as pessoas para fora de suas comunidades e a relativa falta de ansiedade com relação à separação física. Agora quero relacionar o dilema do ficar ou partir tão presente na cultura popular à emigração e à experiência da saudade. A operação simultânea dessas tendências opostas na mesma sociedade não gera uma contradição insuperável desde que a oposição seja, de algum modo, mitigada. Em primeiro lugar, ela é enfraquecida porque a centralidade do valor saudade e do dilema entre o ficar e o partir atuam sobretudo como um tropo na alta cultura crioula, isto é, nos meios urbanos e literatos. Na cidade, as *mornas* contam da dor causada pela distância do bem querer, do sentimento de perda gerado pela separação física do *crecheu* (a pessoa amada). Entretanto, conforme nos afastamos do universo letrado e urbano e adentramos no mundo dos *badius* do interior de Santiago, o valor saudade se esvaece e muda de sentido. O tema da saudade ainda é recorrente nos *funanas* de um artista popular como Kode di Dona. Porém, a referência já não é mais a dor de uma separação entre pessoas. Kodé di Dona só tem saudades de percursos, trajetos (o caminho longe, freqüentemente associado à emigração forçada) e de lugares que são, mais do que espaços físicos, espaços sociais (Achada São Francisco, entre outros). Em segundo lugar, a oposição é mitigada porque nos estratos mais pobres da população, a versão cabo-verdiana da saudade, não é um obstáculo à separação, sendo, antes, um incentivo à partida. Como bem nota Dias (2000:54), “afastar-se durante um longo período e ser ansiosamente

⁹ Dias (2000:44-55, 2004:35-48) analisa o valor da saudade na constituição do *ethos* migratório e nas letras das *mornas*.

esperado por aqueles que permaneceram na ilha faz parte também do sonho daquele que emigra.” A saudade aqui é conservadora e impulsiona a emigração.

Os emigrantes que retornam, de vez ou por uma breve temporada, estão em todos os cantos do país. A dimensão absoluta da comunidade de diáspora e sua importância para a vida do país explicam essa onipresença. Raramente se encontra uma família que não tenha pelo menos um membro “embarcado” e outros em vias de fazê-lo. A centralidade daquele que retorna não se revela apenas por sua insistente e difusa presença nas comunidades. Ela também se mostra nas principais formas narrativas em uso, aparecendo como temas caros, como símbolos importantes de serem pensados. Os retornados são um assunto muito rico para a música popular, tendo presença garantida nas coladeiras que fazem uma espécie de crônica da vida social. Nelas, a vida dos emigrados, suas frustrações e dificuldades de relacionamento no exterior são retratadas com fina ironia, mas também são focalizados de modo picante os dissabores que enfrentam no retorno (a descoberta da traição pelas mulheres que ficaram, o comportamento pouco tradicional das mulheres que partem). A literatura escrita também concedeu pleno espaço para o retornado. São bastante conhecidos personagens como Nhô Joquinha de *Chuva Braba*, o padrinho “brasileiro” de Mané Quim que o convida para se mudar com ele para o Brasil (Lopes 1997); o irmão e a sobrinha de Eusébio Medina da Veiga, de *Ilhéu de Contenda*, que retornam para a partilha da propriedade rural (Teixeira de Sousa 1984); o americano Benjamim, de *Xaguete*, que retornou ao Fogo depois de 50 anos nos Estados Unidos, disposto a conquistar a sinhazinha branca que foi seu amor de juventude (Teixeira de Sousa 1987). Vem ainda à lembrança drama de André, compelido pela família a retornar a sua vila natal para acertar as contas com o irmão que o desonrou, deitando-se com sua mulher (Almeida 1995).

Na vida real e nos gêneros narrativos os retornados são queridos, invejados e, sobretudo, visíveis. A ostentação extremada nos fios, pulseiras e anéis de ouro que portam com orgulho, nos carros que dirigem e no volume da música que neles ouvem, na freqüente alternância dos códigos lingüísticos em que se comunicam, com o esquecimento quase sempre proposital dos termos mais prosaicos da língua crioula e sua substituição por palavras na língua do país de acolhimento e na generosidade com que pagam as despesas da gente quase desconhecida que os acompanha aos bares e restaurantes tornam os que partiram facilmente reconhecidos pelos que ficaram. A experiência que acumularam durante os anos de vida no estrangeiro é corporificada. Daí a sua visibilidade. As suas vestimentas são um caso à parte. A representação que os emigrados elaboram para si ganha expressão num modo de vestir-se que provoca riso e estranhamento entre os que não embarcaram, pois o seu uso indica um descolamento abissal entre as gramáticas da moda local e a dos países de acolhimento¹⁰. Entre os despropósitos práticos carregados de poder de distinção, os casos mais corriqueiros e visíveis são o uso de casacos e sobretudos de pele e outros tipos de roupas de inverno no tórrido verão cabo-verdiano e um tipo de combinação de peças que serve para desnudar e expor o corpo feminino numa sociedade relativamente recatada (as mini-saias muito curtas, as minúsculas blusas, calçados muito rebuscados, com salto muito alto, tudo com muito brilho, *strass* e *paetês*). O deslocamento entre a lógica e a estética do excesso dos emigrantes e a estética árida da vida nas ilhas faz com que a ostentação tão visível dos emigrados que retornam seja percebida com um olhar crítico. Por outro lado, o esforço que fizeram no estrangeiro para adquirir esses itens, que, mesmo deslocados no espaço e na cultura, são objetos do desejo, acarretam-lhes respeito e admiração.

¹⁰ O padrão de vestimenta dos retornados em Mindelo é sensivelmente descrito por Rodrigues 1999.

Refluxos na vida camponesa: o retornado e os bens que retornam

Nessa seção tratarei de um conjunto de fluxos específico que atua de maneira conservadora na reprodução de instituições sociais da vida camponesa no interior de Santiago, região que me parece ser a que mantém maiores continuidades com o ecúmeno cultural pan-africano. Ele é constituído por uma série diferenciada de deslocamentos em escala global, envolvendo o envio de bens materiais e recursos financeiros da Europa e Estados Unidos para as pequenas comunidades rurais do Concelho de Santa Catarina, assim como a movimentação transitória ou definitiva de gente que vive nesses vários países para suas comunidades de origem, no contexto do funcionamento de uma instituição local chamada *tabanca*.

Para compreender o papel exercido por esse fluxo nas *tabancas* é necessário ter como pano de fundo alguma informação sobre o universo social em que elas existem.

Entre 2000 e 2001 coletei informações em sete localidades do Concelho de Santa Catarina, que se subdividem em várias comunidades. Cada uma tem uma configuração espacial diferente, variando de vilarejos compactos a um conjunto de casas dispersas em que os limites territoriais não são bem definidos. As várias comunidades que compõem essas sete localidades são muito pequenas em termos populacionais. As maiores, com uma configuração mais compacta, têm uma população entre de 200 e 300 habitantes, e as menores têm menos de três dezenas de moradores e são mais dispersas. A unidade familiar típica nessa região é família extensa, composta por marido, mulher, filhos solteiros (adultos e crianças), alguns netos e, em alguns casos, as mulheres dos filhos casados que se encontram “embarcados”. A observação das unidades domésticas em várias dessas localidades revela que se trata de grupos com chefes de família estão bastante idosos em que há uma marcada ausência de homens adultos. Esse quadro é parcialmente confirmado por dados censitários sobre a emigração na zona rural de Santiago entre os anos de 1979 e 1981. Para cada 100 pessoas que emigravam, 92 eram indivíduos do sexo masculino (Andrade 1998:81), o que representa o perfil migratório com o maior desequilíbrio entre os sexos em Cabo Verde.

O terreno, muito acidentado, é cortado por algumas ribeiras nas margens das quais se plantam hortaliças e tubérculos na época das águas. As encostas, algumas vezes muito íngremes, são usadas para o plantio consorciado do milho, vários tipos de feijão e abóboras. Em tabuleiros, próximos das residências, às vezes se cultiva a erva (tabaco). As porções de terra em que se realiza a agricultura de sequeiro são chamadas de “lugares”. Nas poucas áreas em que há água permanentemente se planta a cana-de-açúcar (comumente consorciada com a mandioca) e hortaliças. Tais parcelas de terreno são conhecidas como “hortas”. Próximo a elas, se instalam os engenhos onde a cana é moída para destilar o *gogo* (aguardente). Nos fundos das casas são criadas galinhas, porcos, cabras e, entre os camponeses mais afluentes, uma ou outra cabeça de gado bovino.

As formas de apropriação da terra variam desde a propriedade formal, com registro em cartório, passando por vários tipos de arrendamento e parcerias, até as posses em áreas pertencentes ao estado ou que eram propriedades de portugueses que deixaram o país em 1975 e que atualmente têm seu status legal em disputa. O quadro atual da propriedade e uso da terra nessas localidades está fortemente correlacionado com a organização fundiária no período colonial. Há áreas em que os terrenos já estavam em mãos de pequenos camponeses desde há muito, como parece ser o caso das áreas adjacentes a Chã de Tanque, Ribeirão Engracia e Lem Cabral. Outras áreas eram terras de “morgados” (grandes proprietários), arrendadas no tempo colonial em

contratos muito desfavoráveis aos rendeiros. A independência do país provocou uma ruptura do antigo sistema de propriedade, que, entretanto, não foi substituído por um novo. Ainda são muitas as indefinições legais. A igreja e o estado detêm a propriedade da maior parte dos terrenos. Muitas parcelas ficam sem cultivo durante anos devido a conflitos entre rendeiros e proprietários, alguns descendentes de morgados tradicionais, outros, novos proprietários que vivem no estrangeiro. É comum que as indefinições legais e as disputas sobre a propriedade impeçam investimentos para a recuperação das fontes de água, a melhoria dos sistemas de irrigação e muitas vezes levem os ocupantes das hortas a abandoná-las¹¹.

As mudanças no regime fundiário desde a independência e os movimentos de gente entre as localidades, associados ao ciclo de desenvolvimento do grupo doméstico camponês, produziram ao longo dos últimos 30 anos um quadro muito curioso de ocupação territorial. É comum que cada família se envolva em atividades agrícolas em mais de uma parcela de terreno, freqüentemente muito distantes umas das outras e do local de residência familiar. Um exemplo é bastante. A família que me hospedou em sua casa na Gamboa (Chã de Tanque) era encabeçada pelo casal Bentura e Nhara¹². Ele arrendava uma “horta” em Sedeguma, distante cerca de duas horas de caminhada da Gamboa. Ali também arrendava um “lugar”, mais ou menos contíguo à horta. Sedeguma é o local onde Nhara morava, quando solteira, e que a proprietária dessa “horta” arrendada é a sua mãe de criação, que há muito vive nos Estados Unidos. A mesma proprietária também arrendava uma “horta” contígua a um parente por afinidade do casal. Bentura arrendava ainda um “lugar” em Jeracunda, no caminho para Sedeguma. Era proprietário de um “lugar” em Achada Gregório, onde nascera 63 anos antes, distante cerca de uma hora de caminhada de sua casa e mais de duas horas da “horta” de Sedeguma. Havia comprado ainda uma pequena porção de terra na Boa Vista, perto de sua residência, onde construía uma casa para sua mãe, já falecida, e onde cultivava milho consorciado com feijões e abóboras. Segundo Bentura, a dispersão das parcelas de terra cultivadas por uma família e sua distância do local de residência têm a ver também com a disponibilidade de terras à venda ou disponíveis para arrendamento em um determinado momento do tempo.

Na agricultura de sequeiro, os homens fazem as covas e as mulheres semeiam e colhem o milho, a abóbora e vários tipos de feijão. A palha para os animais em geral é colhida pelos membros mais jovens da casa. Nas “hortas” de regadio, o trabalho é predominantemente masculino. A mondadura dos “lugares”, que implica no uso intensivo, mas pontual, de mão-de-obra, é feita por homens e mulheres. A partida cada vez mais freqüente dos filhos adultos para o estrangeiro e o valor da educação que mantém muitas crianças e jovens nas escolas primárias das localidades têm produzido um falta de mão-de-obra familiar para tocar os trabalhos agrícolas, especialmente nas famílias que são proprietárias ou arrendatárias de “hortas”. Mesmo entre as famílias mais pobres, que só cultivam nos “lugares”, a falta de braços para as lides na terra se faz sentir na época da mondadura.

Uma possível solução seria lançar mão do trabalho por jornadas. Trata-se, porém, de uma solução precária. Em primeiro lugar, porque não se encontra na região uma força de trabalho disponível, já que o ideal da emigração empurra grande parte dos jovens do sexo masculino para fora do país. Em segundo lugar, os que ficam não vêem com bons olhos o trabalho na terra, em razão da irregularidade dos contratos e do pouco prestígio atribuído a essa atividade. Terceiro, numa economia precariamente

¹¹ Ver o estudo de Furtado (1993) para mais detalhes sobre o sistema agrário em Santiago.

¹² Esses nomes são fictícios.

monetarizada, são poucos os camponeses com recursos financeiros disponíveis para contratar trabalhadores por jornada. E aqueles que empregam regularmente a mão-de-obra local o fazem nas atividades das “hortas”, cuja produção vai majoritariamente para o mercado. Os menos afluentes, que trabalham basicamente no plantio de subsistência do milho e feijão, não têm condições assalariar o trabalho. Portanto, se encontram dependentes de outros arranjos.

A *tabanca* é um tipo de associação de ajuda mútua que existe somente nas ilhas de Santiago e do Maio, sendo que a maioria delas se encontra no Conselho de Santa Catarina. Seus membros são recrutados com base no território em que residem e por isto o seu nome se confunde com o da localidade onde vive a maioria dos associados. Ela funciona como uma irmandade ou confraria, cujos membros compartilham alguns objetivos comuns. É uma instituição total que regula os aspectos mais importantes da vida de seus membros e da comunidade. Múltiplas são suas finalidades. Seu objetivo explícito é a devoção ao santo padroeiro da localidade, em geral os santos do catolicismo popular (Santo Antônio, São João e São Pedro). Porém, juntamente com a devoção religiosa, a *tabanca* desempenha outras funções. Fomenta o auxílio mútuo entre seus membros e entre as comunidades da vizinhança, coordenando parte substancial do trabalho agrícola através dos mutirões de trabalho (o *junta mon*) nas atividades coletivas de limpeza das roças. Ela opera também no socorro aos associados em situações de crise como a morte, o casamento, a construção da casa. Por fim, e não menos importante, ela tem sido uma importante instituição voltada para a sociabilidade local. Nesse sentido, ela sanciona certas regras de conduta que valorizam as práticas de generosidade e solidariedade entre os associados, estabelece formas prescritas de comportamento nas ocasiões importantes da vida social, como os funerais e as rezas coletivas, e elabora interdições a comportamentos tidos por inadequados. Cria regras para educação dos mais jovens e, como instituições de devoção, inculca valores morais e religiosos que balizam a vida local.

As atividades dessas associações ocorrem durante o ano inteiro, mas tornam-se mais visíveis durante os festejos ao santo padroeiro no mês de junho. Estes começam alguns dias antes da data consagrada ao santo, com a armação de um altar na casa que serve de sede para a associação. Ali são feitas diariamente salvas de tambor e rezas em sua homenagem. Nesses dias os chefes da *tabanca* coletam as cotas anuais de cada morador adulto da comunidade em dinheiro e em gêneros e compram os animais para as refeições comunais. O ciclo básico das cerimônias prossegue segundo o seguinte padrão geral: no dia do santo padroeiro, é rezada em sua homenagem uma missa na igreja mais próxima. No mesmo dia uma longa ladainha é rezada e cantada no local onde foi montado o altar. A reza é seguida por uma série de brincadeiras, batuques e jogos que avançam pela noite. Nos dias seguintes, a gente da *tabanca* segue em cortejo festivo e colorido para as casas de seus reis ou rainhas de agasalho, de quem receberão uma série de prendas. No retorno à comunidade, em companhia do rei ou rainha de agasalho, seus parentes e seguidores, é servida uma grande refeição comunal para os seus membros e convidados. Com o cair da noite, extasiados pela comida e pela aguardente farta, retornam as brincadeiras e o batuque, que prosseguem muitas vezes até o dia amanhecer, quando não são interrompidos por brigas e desavenças. Na última noite, todas as prendas recebidas são arrematadas em leilão pelos membros da associação. Os valores arrecadados, assentados num livro, formarão o fundo que financiará parte das despesas dos festejos do ano seguinte. Atualmente os festejos duram de três a quatro dias. No passado, era comum que durassem mais de uma semana.

Em geral, reis e rainhas de agasalho moram em outras localidades, algumas vezes muito distantes da que sedia a associação. Cada *tabanca* tem dois ou três reis ou rainhas de agasalho, a quem visitam em cortejo de um dia. Nessas longas e ordeiras peregrinações, o cortejo também visita e saúda com salvas de tambor e toques especiais dos búzios as casas de antigos reis e rainhas, de membros muito idosos que não têm mais condições de fazer tão árduo trajeto, de apreciadores dos festejos e devotos do santo que se encontram “embarcados” e de pessoas abastadas simpáticas à instituição (que são chamadas de “reforços”). Em todas essas paradas, a *tabanca* recebe alguma prenda ou dinheiro para o santo. O rei de agasalho deve receber o cortejo com generosidade, expressa na oferta abundante de comida e bebida para o contingente cansado e sedento que marchou por duas ou mais horas sob o sol pelos vales íngremes da ilha. Depois de alimentar os visitantes, ele deve doar uma prenda, composta por itens diversos como canas, cocos, bananas, papaias, mangas e aguardente que serão levados para a sede da *tabanca* e ritualmente exibidos a toda a comunidade, para o orgulho ou vergonha de quem doou. Em média, reis e rainhas fazem doações de 50 cocos, seis ou sete pencas de bananas (cerca de 20 dúzias), 50 mangas, 30 papaias, 60 canas e 10 litros de aguardente, além de alimentar toda a malta que vem em cortejo receber as prendas. Eles permanecem no cargo por dois ou três anos, após o qual escolhem outras pessoas (frequentemente parentes ou vizinhos) para os substituir¹³.

Os autores que analisaram o funcionamento da *tabanca* são unânimes em apontar que ela foi objeto de várias interdições, proibições e constrangimentos durante a época colonial, ressaltando assim a sua dimensão política. Semedo e Turano (1997:127-133) publicam como anexo a seu livro parte da legislação colonial que a proibia. Almada (1997:85) afirma que três ordens de conflitos operaram para limitar suas atividades: a interdição explícita e direta por parte do poder político; a repressão da igreja, cujos padres se recusavam a administrar aos fiéis que delas participassem os sacramentos da igreja como o batismo, o matrimônio e a extrema-unção; por fim, a pressão social difusa que emergia do olhar da elite, que inferiorizava os seus participantes como sujeitos sociais carentes de civilidade. Spínola (1997:96) argumenta que, além de ironizar o poder estabelecido durante seus festejos ritualizados, quando seus membros saíam em cortejo pelos caminhos de Santiago imitando caricaturalmente os poderosos da sociedade, a *tabanca* preenchia, nas comunidades do interior de Santiago, um vazio de poder em razão da presença ausente do estado colonial. Assim, ela tinha o poder de estabelecer uma ordem social própria nos rincões camponeses¹⁴. Sua sobrevivência à violência do período colonial simboliza, no presente, a capacidade de resistência dos cabo-verdianos.

O corolário desse tipo de percepção seria o enfraquecimento da *tabanca* com o fim do regime colonial. Após a independência, sem ter a quem se contrapor, acabando a necessidade imperiosa de resistir, ela perderia sua razão de ser. Esse ponto de vista é confirmado nas interpretações correntes sobre o estado atual dessas irmandades. Há um consenso difuso entre a intelectualidade cabo-verdiana de que, como uma instituição de socorros mútuos que põe em funcionamento os mecanismos de solidariedade e

¹³ Essa é uma descrição muito sucinta dos festejos e corresponde ao que observei no interior de Santiago. Não me detive nos aspectos rituais dos cortejos, nos personagens que os compõem, nem na organização ritual dessas instituições, temas trabalhados na literatura e que parecem ter mais a ver com o ciclo de cerimônias das *tabancas* da Praia. Monteiro (1948-1949) e Semedo e Turano (1977) são as obras de referências sobre essas instituições.

¹⁴ A ausência do estado colonial nas comunidades rurais de Santiago também é ressaltada por Silva (1997:91), que acrescenta que os camponeses também olhavam com desconfiança para as instituições oficiais e que tinham pouco interesse em fazer uso dos organismos estatais para resolver seus problemas.

reciprocidade nas comunidades rurais, a *tabanca* se encontra atualmente em franco declínio. Ela estaria ameaçada pela urbanização acelerada, pela escolarização da população, pela crise agrícola que impele o camponês para a emigração e pela introdução de valores universais no meio rural. O seu desaparecimento, no caso das associações do interior, ou sua folclorização, no caso das *tabancas* da Praia, parecem ser os destinos inevitáveis. Eles ainda denunciam a perda de autenticidade dessas instituições cada vez mais dependentes do Estado para a promoção de seus festejos. É o tempo das *tabancas* patrocinadas pela política oficial, em contraposição às do passado, que existiam a despeito do poder colonial. As idéias de resistência cultural no passado e do declínio no presente colorem também a perspectiva dos próprios membros da associação. Durante minha pesquisa junto aos camponeses de Santiago, ouvi inúmeras declarações sobre a falta de força dessas instituições. Elas estavam na maré fraca da vida: fracas de *armamento* (adereços como bandeiras e estandartes, vestimentas cerimoniais e instrumentos musicais usados durante o cortejo), de comida e de gente disposta a dar tempo e esforço para o seu bom funcionamento. O presente é visto como um tempo em que não mais se observam a lei da *tabanca*, não mais se respeita a severa disciplina ritual que reinava nos festejos do passado e que ajudava a manter a ordem nas comunidades nesses ruidosos dias de muita bebida, cantoria e dança. Reclamavam ainda meus informantes da grande quantidade de gente jovem “embarcada”, que faz com que fique na terra somente a gente mais velha, que não tem forças para agüentar a festa. Além disto, a crescente monetarização da economia, associada aos baixos salários recebidos pelos poucos que conseguem trabalho, a falta de chuvas e a fraqueza de gente para trabalhar na terra são os outros elementos levantados para explicar o declínio dessas associações crioulas.

Os festejos que assisti foram vivos e fartos, contradizendo francamente o discurso de declínio e fraqueza. Em todos os casos, a associação tinha conseguido guardar algum recurso da arrematação do ano anterior, o que indica uma capacidade de poupança e de organização. O financiamento das atividades que têm lugar durante os três ou quatro dias de festa envolve a alocação de recursos materiais elevados para a capacidade de poupança desses camponeses. A *tabanca* oferece lutas refeições para todos os seus membros e convidados, o que significa alimentar fartamente cerca de 150 pessoas por dois ou três dias. Em geral, são consumidos durante os festejos dois ou três porcos grandes, duas ou três cabras e muitas galinhas nos dias de festa. A quantidade de milho, feijão, mandioca e batata-doce cozinhada nesses dias é enorme. São consumidas várias dezenas de litros de sumo caseiro ou industrial e uma quantidade inacreditável de aguardente e de vinho português barato. Meus cálculos aproximados sugerem que nos três ou quatro dias de festa são gastos cerca de 60 mil escudos (cerca de 600 euros), podendo esse número ultrapassar os 100 mil escudos, dependendo do tamanho da comunidade, da situação econômica de seus moradores e da capacidade de mobilização de sua liderança.

Há duas fontes de financiamento internas à própria *tabanca*. A primeira vem da cota anual paga por cada membro algumas semanas antes do início da festa, em média 400 escudos (4 euros) por pessoa. A segunda tem origem na arrematação realizada na noite do último dia de festa, quando são postas em um leilão ritual as prendas doadas pelos reis e rainhas de agasalho, pelos “reforços”, outros simpatizantes da associação e devotos do santo. Esses produtos são arrematados pelos moradores da localidade por um valor muito acima de seu valor de mercado e são pagos no prazo de até um ano decorrido da arrematação. Os recursos arrecadados internamente são complementados com o dinheiro obtido durante as rondas às residências dos reis e rainhas de agasalho: vêm da contribuição

espontânea de pessoas que gostam das brincadeiras de *tabanca* em toda a região por onde passa o cortejo, de devotos do padroeiro de várias localidades, inclusive do estrangeiro, que retribuem as graças alcançadas com prendas e dinheiro, da ajuda pecuniária oriunda do poder público, de seus funcionários e do que é arrecadado compulsoriamente durante as festas e cortejos sob a forma de multas cerimoniais que a todos punem por qualquer pequena contravenção ou quebra de regras, de honorários simbólicos pagos pelos simulacros de consultas dadas pelos médicos e enfermeiros das *tabancas*, pelos pedágios cobrados aos condutores de veículos que cruzam com o cortejo.

A vitalidade diferenciada das *tabancas* e sua maior ou menor capacidade de organização das atividades passam pela expressão ritualizada de práticas e disposições incorporadas constitutivas do *ethos* crioulo, que é compartilhado com o ecúmeno pan-africano. A estrutura de papéis rituais nas irmandades, a coordenação do trabalho, as interdições que regulam a conduta de homens e mulheres e a disposição das pessoas durante a ronda rumo à residência do rei de agasalho estão fortemente marcadas pelos princípios da senioridade e da distância social entre pessoas de sexo e idade diferentes. Exemplifica esse *ethos* a estrutura dual de papéis rituais segundo o sexo e a idade. As *tabancas* têm reis e rainhas, comandantes (homens) e *mandoras* (responsável pela disciplina entre as mulheres), soldados e *negas* com funções rituais claramente separadas. Os homens vão à frente do cortejo, as mulheres atrás, eles tocam os instrumentos e elas cantam e dançam. Os chefes são idosos e a massa subordinada de soldados e *negas* são jovens. Além disto, há uma série de interdições, chamadas de *quebra michela* ou *quebre bandeja*, que interditam a proximidade física entre os sexos durante o período das festas.

A vitalidade das associações também está de algum modo relacionadas aos fluxos de bens, valores e gente produzidos pela emigração. O discurso local sugere que a emigração e os novos valores a ela ligados são uma das principais causas da decadência dessas irmandades crioulas. O objetivo desse trabalho é apresentar evidências que apóiem a perspectiva inversa de que os fluxos decorrentes do movimento migratório atuam para o fortalecimento das *tabancas* e para a manutenção de suas funções básicas. Vou lidar separadamente com três ordens de refluxos. Tratarei primeiro do fluxo das coisas que vêm do exterior, ressaltando a sua contribuição para a revitalização dessas instituições crioulas. Em segundo lugar, examinarei o papel das remessas de dinheiro no financiamento dos festejos. Esses fluxos desempenham uma função conservadora, que operam, segundo os moldes da cultura política africana, na manutenção de relacionamentos entre pessoas e grupos separados espacialmente por meio de transações materiais. Por fim, abordarei o movimento de gente e de valores e o impacto causado pelos retornados na reprodução das *tabancas*.

O *armamento* é um dos critérios usados pela população local para apreciar a vitalidade de suas *tabancas*. Através dessa categoria, as pessoas avaliam a exterioridade da instituição, sua aparência, pompa e grandiosidade, em suma, o modo pelo qual ela se apresenta como representante de uma comunidade perante outras comunidades durante os cortejos que realiza pela vizinhança. Constitui o *armamento* da *tabanca* as roupas padronizadas usadas pelos seus membros: os aventais e os chapéus ornamentados com fitas de retalhos coloridos usados pelas mulheres, os lenços vermelhos que ornem o pescoço dos tocadores de búzios e tambores, os trajes apropriados para vestir os “policiais”, “médicos” e as “enfermeiras” que nos cortejos multam e oferecem consultas aos passantes. São parte do *armamento* também os adereços como faixas e bandeiras. As *tabancas* têm duas bandeiras para o santo. Uma fica armada na capela ou casa em que se armou o altar e a outra segue com o grupo na ronda à casa do rei de agasalho.

Além destas, uma série de outras são usadas nesses cortejos. Algumas associações levam outros adereços como armas de madeira nos ombros dos membros que trajam roupas militares e réplicas de navios e aviões em escala reduzida. Ainda como parte do *armamento* da associação estão os tambores (de um a três), os búzios, chamados de “cornetas”, e o cornetim militar. Estes são os instrumentos que compõem a banda que executa a música da *tabanca* nas rondas em busca das prendas dos reis de agasalho e durante as brincadeiras que ocorrem depois das grandes refeições comunais. Os búzios são grandes conchas marinhas nas quais é feito um pequeno orifício por onde assopra o tocador. Elas produzem um som intenso, de altura fixa, que varia segundo o tamanho da concha. O ideal é que haja uma “corneta” muito grande que produza um som grave e dois pares de “cornetas” com sons mais agudos, perfazendo um mínimo de cinco. A “corneta” grave é muito valorizada e recebe um nome à parte, que varia segundo a localidade. Em alguns lugares é chamada *bombona*, em outros seu nome é *lobu*, *alhures*, *baxu*. Os tambores são dois ou três, mas as associações mais pobres têm somente um, e muitas vezes em mal estado. Muito valorizado é o cornetim militar, embora sejam poucas as *tabancas* que o possuem.

Estar com um *armamento* forte significa ter tambores, búzios e cornetins em quantidade suficiente para fazer soar a boa música de *tabanca*. Significa também ter condições de providenciar as roupas e os chapéus coloridos com as cores do santo para as mulheres da associação, os lenços para os tocadores, as fardas militares, os uniformes médicos, as bandeiras coloridas, faixas e outros adereços. Quer dizer também fazer um cortejo em boa ordem, em rigorosa fila indiana, com muitas consultas e multas, para que possam alegrar o santo. Mas nem sempre estão presentes as condições para a manutenção do bom *armamento*. É comum faltar recursos para comprar panos para fazer os uniformes das *negas*. E quando eles existem, nem sempre há gente habilitada para fazê-los nas quantidades necessárias. Não presenciei nenhum cortejo em que as *negas* estivessem todas uniformizadas. Sempre é possível confeccionar as bandeiras simples dos santos populares, mas nem sempre se encontram disponíveis bandeiras e faixas coloridas que aportem cores e alegria às rondas. Os trajes militares e os uniformes dos médicos e das enfermeiras não são fáceis de se encontrar nessas localidades. Os presentes enviados pelos emigrados diminuem um pouco essas carências. A maioria dos cabo-verdianos no estrangeiro está envolvida em trabalhos que requerem pouca qualificação. São vigias, guardas noturnos, trabalhadores de cozinha, ajudantes gerais em supermercados, hospitais e outras empresas de serviço. É então muito comum que suas roupas de trabalho, deslocadas do contexto original de uso, sirvam para emular os trajes militares e os uniformes profissionais como o de médico e enfermeiras. Comum é também que eles enviem essas peças como presentes aos familiares ou que as levem pessoalmente em seus muitos retornos.

Mais interessante é o caso das bandeiras. As que estão hasteadas nas casas das irmandades representam os santos padroeiros e são de uma simplicidade a toda prova, mimetizando a pobreza e pureza dos devotos: na maioria das vezes são brancas cortadas por duas tiras rosas ou vermelhas no formato de uma rústica e singela cruz. Em algumas, as iniciais do nome do santo são costuradas com finas tiras vermelhas. Durante os cortejos a *tabanca* leva, juntamente com a bandeira do padroeiro, outras de natureza muito diferente: coloridas ao extremo, com padrões muito diferenciados que revelam a operação de um pensamento sincrético a assimilar vorazmente tudo que lhe cai ao redor, elas dão vida e colorido às longas incursões que os membros das irmandades realizam em direção às casas dos reis e rainhas de agasalho. Esses emblemas da vitalidade e da alegria são indicadores da forma peculiar que os cabo-verdianos encontraram para a

reprodução de sua sociedade, caracterizada pela estratégia da emigração. Só numa sociedade de emigrantes é possível encontrar como objetos corriqueiros — prendas dos que partiram aos seus parentes que permaneceram na terra — bandeiras de times de futebol de lugares tão diferentes como a Espanha, Portugal, Brasil e, em alguns casos improváveis, como Turquia e Grécia. É numa sociedade crioula que a tudo incorpora que é comum encontrar como símbolo da *tabanca* local, algo tão extra-local como as bandeiras nacionais de vários países, sendo a americana e a portuguesa as mais comuns. É, enfim, nos rincões de Santa Catarina que encontramos como símbolos das localidades aquelas misturas próprias do mundo globalizado da cultura de massa como as que põem numa única bandeira as cores e os símbolos americanos e um construto da cultura de massa como Michael Jackson ou um herói moderno da negritude como Bob Marley (cf. Trajano Filho 2005).

Além das bandeiras, os instrumentos musicais são poderosos símbolos da *tabanca*. Os instrumentos de metal, como os cornetins militares são raríssimos no interior de Santiago. Os poucos que ainda existem estão em estado precário. Pela sua raridade e por bem representarem um aspecto dos cortejos que os aproximam das paradas militares, os cornetins são muito apreciados. Deste modo, funcionam isoladamente como signo de vitalidade da associação. A forma mais razoável de se obter esse cobiçado objeto de prestígio é conseguir que alguém o envie do exterior. E foi isso que aconteceu com a *tabanca* de Achada Leite. Um emigrado de férias em sua terra achou que os festejos estavam fracos por falta de instrumentos adequados. De volta à França, comprou um velho cornetim e o enviou a seus familiares. O instrumento é hoje objeto de admiração e dá grande distinção a essa associação. Seus membros alardeiam com orgulho que emprestam seus tambores e búzios para outras *tabancas* da região que estão mais fracas. Porém nunca conjecturaram a hipótese de emprestar seu cornetim. O caso dos búzios é mais interessante porque revela um fluxo mais antigo e com direção diferente dos fluxos até aqui tratados. Bens raros cujas condições de produção e abastecimento não satisfazem às demandas locais, as “cornetas” ou búzios não são mais encontrados na ilha de Santiago. Eles trazem muito prestígio para as associações que os possuem. Quem tem búzios e quem não os tem? Qual a qualidade sonora deles? Quem empresta búzios para quem? Essas perguntas não são inocentes, quando formuladas no período de suas festas. Nesse contexto elas tornam-se variáveis importantes a gente local utiliza para localizar e comparar as diversas associações da região. A importância dos búzios é de tal ordem que alguns deles chegam a receber nomes e a ter uma história particular, conhecida por todos nas redondezas (como os objetos do *kula*). O caso mais conhecido em Santiago é o da *bombona* da *Tabanca* da Várzea, na Praia. É um búzio imenso, com um som grave muito penetrante, que foi e é motivo de orgulho para os membros dessa associação. Esteve perdido durante muitos anos e só foi recuperado após a independência. Dizem as versões que ele estava escondido no interior da ilha. São muitas as estórias sobre sua origem, mas a mais difundida é a de que a concha veio de São Tomé, trazida nos anos de 1930 por um cabo-verdiano que fora contratado para as roças do sul. Casos menos conhecidos narram os trajetos de *lobus* e *baxas* que foram trazidos por outros retornados, de São Tomé, de Angola e do Senegal. Trata-se de casos interessantes porque revelam que os fluxos da periferia para a periferia também atuam para a revitalização ou manutenção de uma instituição tradicional em nível local.

Outros tipos de prendas também contribuem para a eficácia ritual dos festejos das *tabancas*, na medida em que aproximam as festas reais do modelo idealizado como um bom festejo. Nos altares montados em honra ao santo padroeiro, sempre

sobrecarregados de objetos e oferendas, encontravam-se várias imagens e estatuetas religiosas. Produzidas em série e vendidas a preços baixíssimos nas igrejas e nos locais de peregrinações do catolicismo popular na Europa, as imagens em papel de Nossa Senhora e as estatuetas em gesso de Santo Antônio e São João são muito apreciadas pelas devotas famílias camponesas de Santiago. Conscientes disto, os que estão emigrados enviam ou trazem tais objetos como prendas aos familiares sempre que a oportunidade surge. Eles conferem sacralidade aos altares e tornam público o catolicismo da comunidade.

As remessas financeiras atuam para o bom funcionamento das *tabancas* em vários planos. O mais comum é a remessa feita diretamente aos coordenadores ou líderes das associações. Frequentemente, esses casos estão ligados à extrema devoção que liga o cabo-verdiano aos santos populares. Quantias que, convertidas, variam de 10 a 20 euros são enviadas para a festa do santo e ficam expostas no altar. Em uma *tabanca*, o montante enviado do exterior alcançou os 80 euros, o que representou cerca de 10% de todo o dinheiro arrecadado nos festejos. Entretanto, a forma mais comum pela qual as remessas financeiras dos emigrados atuam para a reprodução dessas instituições tem a ver com a monetarização da economia local. Parte substancial do dinheiro que circula localmente vem diretamente das remessas dos que partiram para o estrangeiro. É o dinheiro que muitos enviam regularmente para a manutenção dos pais, filhos e mulheres que não puderam acompanhá-los na emigração, para a construção da casa em que sonham morar quando retornarem definitivamente, para pagar o arrendamento das hortas que ficaram aos cuidados dos parentes e para tantas outras destinações. Esses são os recursos que fazem girar a parte monetarizada da economia local. Graças a eles a população local adquire os bens ali não produzidos. Com essas remessas são comprados os panos para a confecção de roupas e chapéus usados pelas *negas* durante os cortejos e os porcos e cabras para as grandes refeições coletivas. É com esse dinheiro que as famílias podem arrematar mangas, papaias, canas e bananas a preços muito acima dos cobrados nas feiras da redondeza, e também que muita gente tem no momento adequado os 400 escudos para pagar as cotas anuais.

Um caso especial de impacto das remessas financeiras na eficácia ritual dos festejos e, com isso, na reprodução dessas instituições crioulas merece ser comentado. O modelo idealizado do funcionamento da *tabanca* indica que toda associação deve ter uma capela onde fica o altar do santo padroeiro. Segundo o modelo, é ali que são rezadas as ladainhas, que se hasteia a sua bandeira, que se guardam as prendas ofertadas pelos reis e rainhas e que se procede à sua arrematação. Somente duas *tabancas*, entre as nove da região, tinham suas capelas. E mesmo essas não eram adequadas para a realização das atividades previstas no modelo. Num caso, porque foi construída muito distante das residências da comunidade, por decisão do político que a financiou. No outro, porque se tratava mais de um altar do que de uma capela. Arranjar uma casa que sirva de sede para os festejos anuais é uma dificuldade que se repete quase todos os anos. Por outro lado, é comum nessas localidades que os emigrados enviem dinheiro aos seus parentes para que eles contratem a construção da casa em que residirão, caso um dia retornem a Cabo Verde. Depois de construídas, essas casas permanecem vazias por longas temporadas, sendo ocupadas, e em caráter temporário, somente quando os seus donos vêm de visita à terra natal. Havendo tantas residências vazias, não é incomum que elas sejam emprestadas para as *tabancas* e que nelas sejam montados os altares dos santos, rezadas as ladainhas e feitas as arrematações.

A emigração tem ocasionado um profundo impacto na organização dessas comunidades camponesas, entre outras coisas, transformando a estrutura fundiária local.

A partida de antigos proprietários portugueses depois da independência e a continuidade do relativo descaso na forma com que os tradicionais “morgados” cabo-verdianos lidam com suas propriedades abriu um espaço para a atuação de pessoas que, tendo acumulado algum capital, estão dispostas a trabalhar a terra. Os melhores candidatos para isso são aqueles que passaram uma parte de suas vidas no estrangeiro e que querem retornar ao chão natal. Esse tipo de pessoa volta freqüentemente com alguma poupança e, em muitos casos, com uma fonte regular de rendimento em moeda estrangeira, oriunda da aposentadoria a que teve direito depois de anos de trabalho no país de acolhimento. Trata-se de gente nascida na região, conhecedora das dificuldades relacionadas à agricultura local e que tem no local uma rede de parentes prontos a lhes informar sobre o surgimento de boas oportunidades para compra ou arrendamento de terras. Com isso eles vão, aos poucos, comprando “hortas” e “lugares”, construindo casas e arrendando suas propriedades enquanto ainda estão no estrangeiro. Quando voltam definitivamente, já têm um patrimônio acumulado e uma fonte regular de rendimentos. Esse é o caso da imensa maioria dos líderes das nove *tabancas* que visitei e também dos seus reis de agasalho. Praticamente todos eles viveram no exterior durante anos, recebem pequenas mas significativas pensões dos países em que trabalharam e quase todos inverteram o capital acumulado em bens imóveis, seja através da construção de casas para si e para os filhos, seja através da compra e arrendamento de “hortas” e “lugares”. Em suma, a *tabanca* é um assunto muito caro aos retornados.

O modelo tradicional da economia camponesa local indica que a terra é explorada pela unidade familiar. Entretanto, a realização de tal padrão tem ficado cada vez mais difícil porque esses camponeses afluentes estão ficando velhos e já não têm mais a mesma capacidade de trabalho que tinham no passado. A maioria dos chefes das *tabancas* tem mais de 60 anos. Seus filhos, ou estão repetindo as suas trajetórias, vivendo no estrangeiro, ou foram seduzidos pelos valores da educação e urbanidade, residindo na Praia ou em Assomada. Então, apesar de terem terras para explorar, eles não conseguem mobilizar a força de trabalho de suas unidades domésticas. Com a exceção de um filho ou outro que permaneceu na localidade, de um neto que cria ou de algum afilhado ou cliente disponível, esses camponeses afluentes enfrentam constantemente o problema da falta de braços para o trabalho agrícola, problema que se torna mais agudo quando a exploração agrícola é feita nas “hortas” irrigadas que requerem trabalho durante grande parte do ano.

Quando a força de trabalho familiar não é suficiente para a realização dos trabalhos agrícolas necessários, os camponeses afluentes contratam os jovens das redondezas por alguns dias em regime de jornada. Em geral, isso é feito no período da limpeza dos “lugares” onde se cultiva o milho e o feijão (que requer trabalho intensivo cerca de três vezes durante o ciclo agrícola), na época do plantio das hortaliças e o do corte e destilo da cana-de-açúcar. Entretanto, o trabalho pago por jornada não é bem visto, nem por quem contrata nem por quem é contratado. Para o último, trata-se de um trabalho gerador de pouca ou nenhuma distinção a quem o realiza, que remunera mal e sem regularidade. Significa muito mais um arranjo temporário do que um modo de vida permanente. Também não é a melhor solução para quem contrata, que reclama muito da falta de empenho dos jovens contratados, da falta de dinheiro para pagá-los e da falta de gente disposta a trabalhar. O trabalho por jornada não é bem visto pelas duas partes também porque representa, se tomado isoladamente, uma forma pouco eficiente de reciprocidade e uma carência de sociabilidade por parte dos envolvidos no contrato. Como uma mera prestação econômica, ele não gera obrigações e vínculos sociais além de si mesmo. Por isso, o proprietário ou o rendeiro que contrata está sempre preocupado

com a desmotivação de quem ele contratou, característica que é comumente atribuída à irresponsabilidade da juventude. Na mesma direção, o trabalhador não vê motivos para um maior esforço e dedicação, já que não há garantia sequer de uma segunda jornada contratada.

A carência de sociabilidade que em tese caracteriza o contrato por jornada é intensificada pelas circunstâncias da emigração associada à distribuição espacial das localidades na região e ao padrão de dispersão das parcelas de terrenos cultivados. A baixa população de adultos jovens nessas localidades, consequência da emigração, torna-se um problema ainda mais grave para a produção agrícola porque as propriedades agrícolas estão muito dispersas. A carência de força de trabalho numa determinada localidade pode ser parcialmente mitigada por meio de arranjos variados como as trocas diretas de braços de trabalho entre famílias vizinhas ou aparentadas ou ainda pelo emprego pontual do trabalho de afilhados e dependentes. Esses arranjos podem ser viáveis e eficientes quando, por exemplo, um morador de Lem Cabral, rendeiro de uma “horta” em Engenho, usa o trabalho de um afilhado ou de um dependente de Lem Cabral ou mesmo do Engenho. O modelo se esgarça quando essa mesma pessoa tem uma segunda “horta” em Sedeguma, além de cultivar um “lugar” em Achada Grande e outro em Achada Galego. É improvável que esse camponês tenha dependentes, afilhados e parentes disponíveis em tantos lugares ao mesmo tempo. É então mais comum lançar mão dos contratos por jornada. Entretanto, são grandes os riscos de contratar por jornada gente de localidades diferentes, com as quais nem sempre se têm contatos regulares e duradouros.

A *tabanca* entra nesse contexto para diminuir esses constrangimentos do sistema de produção centrado nas atividades dos retornados. Tendo reis e rainhas de agasalho que residem em outras localidades, oferecendo refeições coletivas que congregam a gente local e convidados de outras comunidades, e através dos coloridos e ruidosos cortejos que percorrem as ribeiras, vales e cumes da região, a *tabanca* integra as comunidades dispersas ao mesmo tempo em que dá um sentimento de identidade aos membros de uma mesma localidade. Quando se toma uma associação como um nó numa rede de relações é possível observar imediatamente o modo como ela integra comunidades separadas espacialmente e consolidada os relacionamentos entre comunidades. Por exemplo, a *tabanca* de Mato Sancho tinha em 2001 um rei de agasalho na Gamboa e outro em Achada Grande. Anteriormente, seus reis viviam em Sedeguma e Boa Vista. Em Achada Grande, a irmandade local busca agasalho nos reis que residem em Boca Mato e em Chã de Tanque. Em Boca Mato os reis vêm de Engenho e Mato Gege. Anteriormente, eram de Chã de Tanque e de Achada Gregório. As prestações concretas entre os membros dessas associações são intensas e estão freqüentemente orientadas por laços de parentesco que unem os personagens centrais dessa trama. O rei de Mato Sancho que reside na Gamboa é parente por afinidade da chefe da *tabanca* de Achada Grande, que por sua vez é prima do rei de Mato Sancho. Uns prestam serviços aos outros, arregimentam gente para trabalhar nas terras dos outros e oferecem todo tipo de solidariedade na doença e na morte.

Através de seus festejos a *tabanca* se apresenta para os moradores das localidades vizinhas como a unidade institucional que representa a comunidade. Para fazer a festa do santo é preciso que se mobilize toda a comunidade, sendo necessário ainda acumular os recursos materiais para prover os grandes ritos de comensalidade, distribuir eficientemente tarefas como a confecção de uniformes e adereços a serem usados nos cortejos, preparar as refeições comunais para todos os membros e convidados, montar o altar em homenagem ao santo padroeiro e desenvolver eficientes

canais de comunicação entre as várias comunidades da região. Isto tudo requer uma elaborada coordenação de atividades, um grande sentido de responsabilidade, uma elevada capacidade de tomada de decisão, um enorme dispêndio de tempo, uma complexa divisão de tarefas, um longo repertório de rotinas e um complexo saber prático que passa, entre tantas outras coisas, pelo manuseio de regras de contabilidade e registro das transações materiais e pela manipulação das hierarquias sociais e da distribuição do poder e prestígio em toda a região circunvizinha.

A *tabanca* tem uma organização interna que faz dela um sistema social em miniatura. Ela tem chefes, agentes da ordem, contraventores, personagens com prestígio diferenciado, valores e símbolos próprios. Tem reis e rainhas, governadores e ministros, médicos e enfermeiras, policiais, soldados e ladrões, gente notável como os conselheiros e a gente comum e subordinada. Toda essa organização se mostra ritualmente durante os festejos. É ela que de fato os realiza. Porém, essa organização opera também na vida diária da comunidade fora do tempo dos festejos. A presença da *tabanca* na vida das povoações se faz sentir durante todo o ano na medida em que seus membros se acham efetivamente ligados pela reciprocidade que emerge das várias prestações recíprocas de serviços e bens que acontecem no seu interior. Deste modo ela se mostra em ato toda vez que morre um de seus membros. Isso às vezes toma a forma de uma contribuição pecuniária à família do falecido e de uma homenagem ritual, constituída por solenes salvas de tambores e búzios durante vários dias e por uma procissão que acompanha o cortejo fúnebre até à entrada do cemitério. Mostra-se ainda nas várias prestações de serviços entre seus membros, que representam uma maneira de ultrapassar os obstáculos criados pela ausência de braços para o trabalho agrícola no interior das unidades domésticas e pela falta de recursos financeiros para pagar trabalhadores em regime de diária. Governado por suas próprias regras, os membros da irmandade se ligam uns aos outros por meio de uma complexa rede de ajuda mútua (o *junta mon*) voltada para as atividades próprias das diversas etapas do ciclo agrícola — o preparo do terreno, o plantio e a limpeza — e da construção de moradias. Ela atua ainda como uma espécie de cola social que solda relações que, de outro modo, seriam puramente econômicas e carentes de valor social. No domínio da produção agrícola, além dos mutirões de trabalho associados ao sistema de *junta mon*, a *tabanca* ajuda os camponeses mais afluentes a arrematarem todo um contingente de trabalhadores para o trato da terra em retribuição às dádivas que, como reis de agasalho e “reforços”, oferecem por dois ou três anos à associação. E mesmo quando esse trabalho tem a forma de contrato por jornada, a reciprocidade existente entre as partes em virtude das atividades da *tabanca* diminui os riscos do utilitarismo radical que milita contra a sociabilidade.

Apanhado final

Os estudiosos das *tabancas* argumentam que elas estão a passar por um processo de folclorização e que sua natureza de espetáculo está a se sobrepor aos seus aspectos funcionais (Semedo e Turano 1997:112). Certamente elas estão mudando: os seus festejos dependem cada vez mais de recursos do estado e as atividades de ajuda mútua estão se reduzindo e se especializando. Diminuiu a participação plena dos moradores das localidades nos festejos, vide a duração desses festejos, que é menor do que foi no passado. Sua natureza de espetáculo, mais visível nas associações da capital, também se mostra em algumas irmandades do interior, especialmente durante as campanhas políticas, quando candidatos dos mais diversos partidos usam a música da *tabanca* para animar seus comícios. Esta apropriação toma formas variadas. Algumas vezes, ela representa a mera compra do trabalho dos tocadores de búzios e tambores mediante um

pagamento pecuniário. Mais comumente, porém, a participação dos tocadores de búzios nos comícios resulta das decisões dos chefes das associações.

Nesse trabalho procurei mostrar que as *tabancas* do interior de Santiago vivem um período de vitalidade, apesar do argumento dos estudiosos e do discurso recorrente de seus membros sobre sua debilidade atual. Argumentei que sua vitalidade trabalha para manter uma série de valores tradicionais como a crença no poder dos santos como propiciadores da saúde, fertilidade e fartura nos campos e na vida das pessoas, as formas locais de reciprocidade como o *junta mon*, muito importantes na canalização e organização do trabalho coletivo, e os modos tradicionais de expressão do poder, manifestados na importância atribuída à grandiosidade exterior dos cortejos, ao colorido das bandeiras e uniformes, à sonoridade intensa dos búzios e tambores, aos altares sobrecarregados de oferendas e imagens e à fartura de comida e bebida. Além disto, a força da tabanca contribui para a manutenção do *ethos* crioulo marcado pelo valor da senioridade, da distância social entre os sexos e pela ausência de ansiedade com relação à separação física. Trabalhando nessa direção as *tabancas* contribuem para a atuação de uma reprodução conservadora na sociedade.

Curiosamente, o aspecto conservador se expressa aqui na prática dos sujeitos sociais que são pensados nas ciências sociais como indutores de mudanças: os emigrantes. Na versão tradicional dos estudos da migração, eles constituem o que Robert Park chamava de homem marginal, isto é, seres liminares que abandonaram os valores de suas comunidades de origem, mas ainda não adquiriram as habilidades necessárias para tráfegar nos novos locais de residência. Na versão contemporânea dos estudos transnacionais, eles são os híbridos viajantes que, divididos entre múltiplos pertencimentos, subvertem, no plano nacional, os dogmas do estado-nação e, a nível local, os valores primordiais das comunidades. Entretanto, no caso aqui examinado, o fluxo dos emigrados e dos objetos opera muito mais no sentido de incentivar e induzir a manutenção de valores e práticas tradicionais do que de introduzir mudanças ou causar rupturas. Como uma dinâmica sociedade crioula, as comunidades do interior de Santiago empregam elementos novos em suas práticas e instituições, mas o fazem de modo a incorporá-los como seus, atribuindo-lhes novos sentidos e fazendo com que desempenhem funções tradicionais. Em poucas palavras, elas os crioulizam antropofagicamente.

Esse modo de atuação expressa uma identidade profunda entre a sintaxe cultural do mundo crioulo e a da cultura política pan-africana. O emigrante que retorna ou que envia bens e recursos para os seus representa o equivalente crioulo do homem das fronteiras nas sociedades africanas. Ele é o produto das mesmas forças estruturais que em África, por razões históricas e por motivações etnográficas diferentes, impelem as pessoas para fora de suas comunidades. E aqui como lá, segundo o modelo das fronteiras, ele busca reproduzir criativamente um modo de vida tradicional. No contexto das *tabancas*, os camponeses relativamente afluentes, que alcançaram essa posição graças ao capital econômico e social acumulado no período em que viveram “embarcados”, se misturam com o povo humilde dos pequenos povoados para pôr em ação uma rede ampla de reciprocidade que tem garantido ao longo dos anos a reprodução da estrutura de diferenças própria da sociedade crioula de Santiago.

REFERÊNCIAS

- Almada, José Luis Hopffer C.
1997 – “A Organização da Tabanca.” *Cultura* 1 (1): 84-88.
- Almeida, Germano
1995 – *Os Dois Irmãos*. Lisboa: Editorial Caminho.
- Amselle, Jean-Loup
2002 – “Globalization and the Future of Anthropology.” *African Affairs* 101: 213-229.
- Andrade, Bernardino António Álvares de
1990 – *Planta da Praça de Bissau e suas Adjacentes* [1796], anotado por Damião Peres. Lisboa: Academia Portuguesa de História
- Andrade, José
1998 – “Migrações cabo-verdianas.” In *Descoberta das Ilhas de Cabo Verde*, dirigido por José Maria Almeida. Praia: Arquivo Histórico Nacional.
- Basch, Linda; Schiller, Nina Glick and Blanc, Cristina S.
1994 – *Nations Unbound: Transnational Projects, Postcolonial Predicaments and Deterritorialized Nation-States*. Basel: Gordon and Breach Publishers.
- Boulègue, Jean
1989 – *Lês Luso-Africains de Sénégambie*. Lisboa: Instituto de Investigação Científica e Tropical.
- Brooks, George
1993 - *Landlords & Strangers: Ecology, Society and Trade in Western Africa, 1000-1630*. Boulder: Westview Press.

2003 – *Eurafricans in Western Africa: Commerce, Social Status, Gender, and Religious Observance from the Sixteenth to the Eighteenth Century*. Athens: Ohio University Press.
- Bruner, Edward
1996 – “Tourism in Ghana: The Representation of Slavery and the Return of the Black Diaspora.” *American Anthropologist* 98 (2): 290-304.
- Carreira, Antonio
1972 - *Cabo Verde: Formação e Extinção de uma Sociedade Escravocrata (1460-1878)*. Bissau: Centro de Estudos da Guiné Portuguesa.

1983 – *Migrações nas ilhas de Cabo Verde* [1977]. Praia: Instituto Caboverdeano do Livro.

- 1984 - *Cabo Verde (Aspectos sociais. Secas e fomes do século XX)*. Lisboa: Ulmeiro.
- Clifford, James
1994 – “Diasporas.” *Cultural Anthropology* 9 (3): 302-338.
- Cooper, Frederick
2005 – *Colonialism in Question: Theory, Knowledge, History*. Berkeley: University of California Press.
- Dias, Juliana Braz
2000 – *Entre Partidas e Regressos: tecendo relações familiares em cabo Verde*. Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília.

2004 – *Mornas e Coladeiras de Cabo Verde: versões musicais de uma nação*. Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília.
- Foster, Robert J.
1991 – “Making National Cultures in the Global Ecumene.” *Annual Review of Anthropology* 20: 235-260.
- Friedman, Jonathan
1990 – “Being in the World: Globalization and Localization.” In *Global Culture: Nationalism, Globalization and Modernity* edited by Mike Featherstone. London: Sage.
- Furtado, Claudio Ales
1993 – *A Transformação das Estruturas Agrárias numa Sociedade em Mudança — Santiago, Cabo Verde*. Praia: Instituto Caboverdiano do Livro.
- Gluckman, Max
1963 – *Order and Rebellion in Tribal Africa*. London: Cohen, West.
- Hannerz, Ulf
1989 – “Culture between center and periphery: toward a macroanthropology.” *Ethnos* 54 (3-4): 200-216.

1997 – “Fluxos, Fronteiras, Híbridos: Palavras-chaves da Antropologia Transnacional.” *Mana* 3 (1): 7-39.
- Harvey, David
1989- *The condition of post-modernity*. Oxford: Basil Blackwell.
- Kearney, Michael
1995 – “The Local and the Global: The Anthropology of Globalization and Transnationalism.” *Annual Review of Anthropology* 24: 547-565.

Kopytoff, Igor

1987 – “The Internal African Frontier: The Making of African Political Culture.” In *The African Frontier*, edited by I. Kopytoff. Bloomington: Indiana University Press.

Lesourd, Michel

1995 – *État et société aux îles du Cap-Vert: Alternatives pour un petit État insulaire*. Paris: Karthala.

LeVine, Robert A.

1976 – “Patterns of Personality in Africa. In *Response to Change: Society, Culture and Personality*, edited by George A. DeVos. New York: D. Van Nostrand Company.

Lobban Jr., Richard A.

1995 – *Cape Verde: Crioulo Colony to Independent Nation*. Boulder: Westview Press.

Lopes, Manuel

1997 – *Chuva Braba*. Lisboa: Editorial Caminho

Monteiro, Félix

1948-1949 – “Tabanca.” *Claridade* 6:14-18, 7:19-26.

Murphy, Joseph M.

1994 – *Working the Spirit: Ceremonies of the African Diaspora*. Boston: Beacon Press.

Nolasco da Silva, Maria da Graça

1970 – “Subsídios para o Estudo dos “Lançados” na Guiné”. *Boletim Cultural da Guiné Portuguesa* XXV (97): 25-40, (98): 217-232, (99): 397-420, (100): 513-560.

Rodrigues, Gabriel Moacyr

1999- “O Strass e o Preto — Nota sobre casos de Emigração.” *Anais/AECCOM* 1 (3):77-79.

Semedo, José Maria e Turano, Maria R.

1997 – *Cabo Verde: O Ciclo Ritual das Festividades da Tabanca*. Praia: Spleen Edições.

Silva, Tomé Varela da

1997- “Tabanka: Revitalizason o Riabilitason.” *Cultura* 1 (1): 89-93.

Silva Andrade, Elisa

1996 - *Les îles du Cap-Vert de la "découverte" à l'indépendance nationale (1460-1975)*. Paris: Harmattan

Spínola, Danny

1997 – “A Tabanca de Rubon Grásia.” *Cultura* 1 (1): 94-97.

Tambiah, Stanley J.

2000 – “Transnational Movements, Diaspora, and Múltiple Modernities.” *Daedalus* 129 (1):163-194.

Teixeira de Sousa, Henrique

1984 – *Ilhéu de Contenda*. Lisboa: Publicações Europa-América.

1987 – *Xaguate*. Lisboa: Publicações Europa-América.

Trajano Filho, Wilson

1998 – *Polymorphic Creolehood: The Creole Society of Guinea-Bissau*. PhD dissertation. Dep. of Anthropology, University of Pennsylvania.

2003 – “Uma Experiência Singular de Crioulização.” *Série Antropologia* 343. Departamento de Antropologia/UnB.

2005 – “Sobre Modernidade, Tradição e Bandeiras.” *Série Antropologia* 370. Departamento de Antropologia/UnB.

Zezeza, Paul T.

2005 – “Rewriting the African Diáspora: Beyond the Black Atlantic.” *African Affairs* 104 (414): 35-68.