

SÉRIE ANTROPOLOGIA
ISSN 1980-9867

408

**POR UMA ETNOGRAFIA DA RESISTÊNCIA:
o caso das *tabancas* de Cabo Verde**

Wilson Trajano Filho
Brasília, 2006

Universidade de Brasília
Departamento de Antropologia
Brasília
2006

Série Antropologia é editada pelo Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília, desde 1972. Visa a publicação de artigos, ensaios e notas de pesquisas no campo da Antropologia Social. A partir de 1990 tem publicado cerca de 20 números por ano.

ISSN Formato Impresso: 1980-9859

ISSN Formato Eletrônico: 1980-9867

1. Antropologia 2. Série I. Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília

Solicita-se permuta.

Série Antropologia Vol. 408, Brasília: DAN/UnB, 2006.



Universidade de Brasília

Reitor: Timothy Martin Mulholland

Diretora do Instituto de Ciências Sociais : Lourdes Maria Bandeira

Chefe do Departamento de Antropologia: Lia Zanotta Machado

Coordenador da Pós-Graduação em Antropologia: Paul Elliott Little

Coordenadora da Graduação em Ciências Sociais: Kelly Cristiane da Silva

Conselho Editorial:

Lia Zanotta Machado

Paul Elliott Little

Kelly Cristiane da Silva

Editora Assistente:

Marcela Stockler Coelho de Souza

Editores Impressa e Eletrônica:

Rosa Venina Macêdo Cordeiro

EDITORIAL

A Série Antropologia foi criada em 1972 pela área de Antropologia do então Departamento de Ciências Sociais da Universidade de Brasília, passando, em 1986, a responsabilidade ao recente Departamento de Antropologia. A publicação de ensaios teóricos, artigos e notas de pesquisa na Série Antropologia tem se mantido crescente. A partir dos anos noventa, são cerca de vinte os números publicados anualmente.

A divulgação e a permuta junto a Bibliotecas Universitárias nacionais e estrangeiras e a pesquisadores garantem uma ampla circulação nacional e internacional. A Série Antropologia é enviada regularmente a mais de 50 Bibliotecas Universitárias brasileiras e a mais de 40 Bibliotecas Universitárias em distintos países como Estados Unidos, Argentina, México, Colômbia, Reino Unido, Canadá, Japão, Suécia, Chile, Alemanha, Espanha, Venezuela, Portugal, França, Costa Rica, Cabo Verde e Guiné-Bissau.

A principal característica da Série Antropologia é a capacidade de divulgar com extrema agilidade a produção de pesquisa dos professores do departamento, incluindo ainda a produção de discentes, às quais cada vez mais se agrega a produção de professores visitantes nacionais e estrangeiros. A Série permite e incentiva a republicação dos seus artigos.

Em 2003, visando maior agilidade no seu acesso, face à procura crescente, o Departamento disponibiliza os números da Série em formato eletrônico no site www.unb.br/ics/dan.

Ao finalizar o ano de 2006, no momento da publicação do mais recente número, o volume 407, o Departamento decide pela formalização de seu Conselho Editorial, de uma Editoria Assistente e da Editoração eletrônica e impressa, objetivando garantir não somente a continuidade da qualidade da Série Antropologia como uma maior abertura para a inclusão da produção de pesquisadores de outras instituições nacionais e internacionais, e a ampliação e dinamização da permuta entre a Série e outros periódicos e bibliotecas.

Cada número da Série é dedicado a um só artigo ou ensaio.

Pelo Conselho Editorial:

Lia Zanotta Machado

SUMÁRIO

Título: Por uma Etnografia da Resistência: o caso das *tabancas* de Cabo Verde

Resumo: Este texto toma o caso das *tabancas* de Cabo Verde para realizar uma crítica às abordagens que tendem a tomar as instituições coloniais e os ritos que elas presidem como eventos de resistência à dominação colonial. Com exemplos retirados da documentação histórica sobre estas instituições e da minha observação de suas atividades procuro mostrar que a relação com os agentes coloniais foi muito mais complexa do que o que tem sido exposto por meio de oposições binárias como resistência/colaboração.

Palavras-chave: Tabancas de Cabo-Verde, Resistência, Colonialismo.

Title: For an Ethnography of Resistance: The case of the Cape Verdean *tabancas*

Abstract: The paper examines the case of the Cape Verdean *tabancas* in developing a critique of those approaches to colonial institutions and their respective rites that consider them to be events of resistance to colonial domination. Drawing on historical records and on my own observations of the *tabanca* ceremonies, I argue that the relationship with colonial agents was much more complex than that postulated by binary oppositions between resistance/domination.

Key words: Cape Verdean *tabancas*, Resistance, Colonialism.

POR UMA ETNOGRAFIA DA RESISTÊNCIA: o caso das *tabancas* de Cabo Verde¹

Wilson Trajano Filho
Universidade de Brasília

Este trabalho põe em questão os problemas levantados pelo uso generalizado da noção de resistência nos estudos coloniais e pós-coloniais em África. Tomando as *tabancas* cabo-verdianas como foco, discuto os limites do pensamento generalizador que tem caracterizado as análises da resistência e argumentar que somente através da densidade própria da descrição etnográfica podemos desvendar a riqueza e complexidade das práticas dos sujeitos coloniais e de suas instituições. O texto está dividido em quatro partes. A primeira apresenta um esboço geral da organização e dos objetivos da *tabanca* com base na literatura disponível e na minha investigação de campo feita entre 2000 e 2001. A seguir, examino a visada essencialmente política elaborada pelos atores sociais cabo-verdianos do presente, que a tomam como uma forma popular de resistência à violência e à dominação colonial. Na terceira parte faço uma breve revisão dos estudos sobre os movimentos de resistência africanos. A quarta parte trata as evidências por mim coletadas sobre a história e o funcionamento atual das *tabancas* e as relaciona às análises desenvolvidas nos estudos coloniais.

Organização e funções da *tabanca*: um sobrevôo

A *tabanca* é uma instituição peculiar da sociedade crioula de Cabo Verde. Funciona como uma irmandade ou confraria, cujos objetivos são fomentar o auxílio mútuo entre seus membros nas situações de crise como a morte, a doença e a mondanidade das roças, bem como na devoção aos santos do catolicismo popular (Santo Antônio, São João, São Pedro e a Santa Cruz) e na sociabilidade e divertimento de seus membros². Recrutando seus membros com base no local de residência, ela tem sido uma instituição central para a organização da vida social nas aldeias camponesas no interior de Santiago e os bairros populares na cidade da Praia. Ela se torna plenamente visível durante o ciclo de cerimônias que realiza em homenagem ao santo padroeiro, quando seus membros saem em cortejos coloridos e ruidosos pelas localidades vizinhas em busca do santo roubado e das prendas que os seus patrocinadores (reis ou rainhas de agasalho) oferecem ao santo padroeiro³. Tradicionalmente a *tabanca* tem sido uma instituição total que regula os aspectos mais importantes da vida de seus associados e da comunidade. Estabelece formas prescritas de comportamento nas ocasiões importantes da vida social. Coordena parte substancial do trabalho agrícola, em especial, as

¹ Versões anteriores deste trabalho foram apresentadas no Laboratório de Análise Simbólica, organizado pelo IFCS/UFRJ em 2002 e no Centro de Estudos em Antropologia Social do ISCTE (Lisboa) em 2004. Nas duas ocasiões tive o privilégio de receber comentários e questionamentos que muito contribuíram para a versão atual. Grato por isto sou aos participantes desses eventos.

² Para uma descrição do universo social em que as *tabancas* operam no interior da ilha de Santiago ver Trajano Filho (2005).

³ Ver Trajano Filho (2006) para uma descrição desse ciclo cerimonial.

atividades coletivas de limpeza das roças, baseadas na solidariedade e na reciprocidade entre os seus membros. Cria formas originais de sociabilidade para os grupos sociais que não têm acesso aos modos em uso pela elite crioula local. Através da *tabanca* se aprende a rezar, chorar, festejar, trabalhar e viver em comunidade.

Sua eficácia social é derivada de sua organização e esta se revela plenamente no ciclo anual de festividades em honra ao santo padroeiro, que é sua atividade mais visível para os não membros. É através dessas festas que a *tabanca* se faz ver enquanto uma unidade institucional que representa a comunidade. A sua estrutura emula a de uma sociedade, o que faz dela um sistema social em miniatura. Elas têm chefes, agentes da ordem, contraventores, personagens com prestígio diferenciado, valores e símbolos próprios.

Quem são os membros da *tabanca*? Parece haver um consenso na literatura colonial e pós-colonial de que eles são os despossuídos da sociedade crioula de Santiago⁴. No interior, seriam os camponeses pobres que trabalham como rendeiros dos grandes proprietários; na capital, trabalhadores braçais com baixo nível de instrução. Entretanto, minha observação de suas atividades indica que esse consenso não resiste a um exame mais detalhado. No presente, camponeses afluentes, proprietários de hortas irrigadas em que se plantam cana de açúcar, frutas e legumes, gente que passou anos “embarcada” na Europa e nos Estados Unidos, agora vivendo das pensões que recebem mensalmente do exterior, e até mesmo jovens com educação secundária, filhos e netos desses camponeses, têm posições de destaque em muitas *tabancas* do interior. Na cidade da Praia, pequenos empresários, funcionários públicos de médio escalão, empregados qualificados do setor de serviços e lideranças políticas também estão entre os chefes dessas associações. No passado, com elas se envolviam os grandes proprietários de terra e até mesmo os padres da igreja católica. Essa gente relativamente afluente para os padrões locais tem se misturado com o povo humilde do interior e da cidade 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. É graças ao pertencimento às *tabancas* que os mais necessitados têm conseguido aplacar suas necessidades básicas de comida e moradia e seus infortúnios pontuais, que as famílias têm conseguido enterrar seus mortos e batizar seus filhos com dignidade, que os proprietários de terra têm arregimentado todo um contingente de trabalhadores para o trato da terra em retribuição às dádivas que oferecem anualmente para as associações, que os políticos têm mantido e expandido a sua clientela, que o sentimento de identificação local ganha força e que todos têm satisfeito suas necessidades de sociabilidade.

Atualmente sua existência está restrita às ilhas de Santiago e de Maio embora não haja notícias de instituições com esse nome a operar em outras ilhas, no passado. Durante minha pesquisa de campo em Santiago trabalhei em estreito contato com uma das três *tabancas* existentes na cidade da Praia e com nove do interior: Ribeira Engracia (Chã de Tanque), Achada Grande (Chã de Tanque), Boca Mato e Lém Cabral (Palha Carga), Mato Sancho, Achada Leite, Charco, Mato Baixo e Tomba Touro. Pude ainda obter informações sobre a existência de *tabancas* no Tarrafal e em Ribeira da Barca.

⁴ Muitas são as incursões, todas breves, às *tabancas*. Ressalto, no entanto, dois estudos de maior fôlego: o artigo pioneiro do escritor cabo-verdiano Félix Monteiro (Monteiro 1948) e a monografia do geógrafo cabo-verdiano José Maria Semedo e da antropóloga italiana Maria R. Turano (Semedo e Turano 1997). Entre os trabalhos de menor fôlego, consultar Cabral (1980), Almada (1997), Spinola (1997) e Silva (1997).

Parece, no entanto, haver um entendimento tácito entre a intelectualidade cabo-verdiana de que elas passam por uma grave crise que ameaça a sua própria continuidade. Almada (1997:88), por exemplo, menciona o desaparecimento de 11 associações no Conselho da Praia. Corroborar com esse ponto de vista as informações que obtive em campo sobre outras que deixaram de existir no passado recente em Rombado e Tabuleiro (Mato Sancho), em Covada (Palha Carga), na zona de Órgãos e em Pau Seco. Resta saber se esses desaparecimentos são índices de uma crise generalizada ou parte do ciclo vital dessas associações (ver mais adiante).

Tabancas e a obsessão com a resistência

As *tabancas* têm sido compreendidas pelos estudiosos cabo-verdianos como um caso exemplar de resistência africana à violência da dominação colonial, se transformando numa espécie de ícone da nacionalidade cabo-verdiana. Escrevendo poucos anos após a independência do país, Cabral (1980) argumenta que a *tabanca* exprimia primordialmente o senso político de uma população oprimida pelo poder colonial. Segundo ele, a estrutura de papéis e posições em seu interior fazia dela uma expressão caricatural de uma sociedade cujos sujeitos viviam privados da liberdade, uma forma de revolução social no plano do imaginário e um modo de cobrir o vazio de organização numa sociedade real cuja única fonte de ordenamento era o poder arbitrário. Representando claramente um aporte africano para a cultura cabo-verdiana, pois fundada na religiosidade e nas estruturas sociais próprias de várias sociedades do continente, Cabral vê nas *tabancas* a prova concreta de que o africano pode demonstrar uma grande capacidade de imaginação política, não tendo qualquer predisposição para ser governado por disposições arbitrárias, como as dos governos coloniais do passado recente e as dos regimes atuais (1980:124-130). Nesse texto, o autor insiste repetidas vezes que elas sofreram com as interdições e sanções das autoridades coloniais. Por serem consideradas uma forma associativa incompatível com a civilização, uma manifestação gentílica e primitiva, elas foram proibidas ou, quando muito, toleradas à distância e, mesmo assim, um tanto tardiamente, quando a opinião pública mundial já se mobilizava para condenar a forma com que o regime colonial português submetia as populações de suas colônias africanas (:130).

A dimensão política da *tabanca* também é ressaltada por outros autores. Adotando a mesma linha geral de interpretação, Semedo e Turano argumentam que ela representou a forma encontrada pelas classes populares para deixar suas marcas numa história que insiste em apagá-las e uma estratégia para minorar os riscos da perda da identidade (1997:106). Porém, a perspectiva da resistência não se mostra na obra desses autores pela recorrente denúncia da dominação bruta nem pelas cores fortes do drama que o regime colonial representou para os cabo-verdianos, mas, antes, pelo esforço em documentar as interdições que as autoridades coloniais impuseram sobre o seu funcionamento. A resistência emerge então de sua capacidade de sobreviver ao esforço de coibi-la.

Almada (1997) é outro estudioso cabo-verdiano que adota o paradigma da resistência colonial para entender essa instituição crioula. Segundo ele, as atividades das *tabancas* eram marcadas por conflitos de três ordens: a coerção explícita e direta por parte do poder político; a repressão da igreja, cujos padres recusavam 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 colonial, que inferiorizava os seus participantes como seres sociais carentes de civilidade

(1997:85). No trabalho de Spínola (1997), a dimensão da resistência se manifesta em duas vias. Por um lado, no fato da *tabanca* ironizar e criticar o poder estabelecido em seu ciclo cerimonial, quando seus membros imitam caricaturalmente os poderosos da sociedade. Por outro, por preencher, nas comunidades do interior da ilha de Santiago, um vazio de poder em razão da presença ausente do estado colonial⁵.

Todos esses elementos interpretativos apontam para a mesma direção e são orientados pela mesma obsessão. Levadas ao extremo, eles sugerem que a vida da *tabanca* se resumia à resistência, que seus membros não faziam outra coisa senão se rebelar contra os desmandos violentos e gratuitos das autoridades políticas e religiosas, dos proprietários de terra e dos poderosos de toda a espécie. E como o abraço dos donos do poder era largo, alcançando as partes mais recônditas do corpo social, qualquer possibilidade de escape se dava pela via da recusa direta, da indisciplina pura, da resistência total.

O corolário mais óbvio deste tipo de percepção seria o enfraquecimento da *tabanca* com a derrota do regime colonial. Após a independência, sem ter a que e a quem se contrapor, acabando a necessidade imperiosa de resistir, ela perderia sua razão de ser. Isto se confirma nas interpretações correntes dos mesmos autores sobre o estado atual dessas associações. Há um consenso difuso entre eles que a *tabanca* se encontra atualmente ameaçada como uma instituição crioula pela urbanização acelerada, pela escolarização da população, pela crise agrícola que impele o camponês para a emigração, pela introdução de valores universais e, apesar de não ser explicitamente dito, pela independência política, que é correlata dessas transformações. O consenso pessimista com o presente continua com a sugestão de que a folclorização é o destino quase inevitável para as *tabancas* da atualidade e que sua natureza de espetáculo, mais visível para todos, está se sobrepondo a seus aspectos funcionais e organizacionais (Almada 1997:88; Silva 1997:91; Semedo e Turano 1997:112).

Vale notar que essa perspectiva não é exclusiva dos intelectuais de gabinete, que de maneira geral são muito afeitos ao pessimismo e à miséria. Ela transborda a intelectualidade orgânica e também é assumida e veiculada pelos meios de comunicação e seus profissionais. Num artigo chamado *A festa do povo*, publicado no número de 27 de abril de 1996 de o *Novo Jornal*, o jornalista Miky Cabral escreve em seu *lead* que a *tabanca* é uma das maiores manifestações culturais de Cabo Verde, que ela é “o clamor, o brilho, o frescor do ambiente”, mas que os avanços tecnológicos e a importação de formas de divertimento como as casas noturnas estão contribuindo para a diminuição acentuada de sua importância. No número 26, de 26 de maio de 1993, do mesmo jornal outro jornalista, Fernando Monteiro, retrata um encontro das *tabancas* patrocinado pela Câmara Municipal da Praia. Pitoresca é sua descrição de vida e decadência associadas a elas. Era domingo e o centro da cidade (o *Plató*) estava deserto, “numa tristeza de sapor a alma”. De repente, a quebrar esta paisagem morna, parada e melancólica ressoa a sonoridade dos búzios e o repicar dos tambores, os instrumentos típicos dessas associações. É a vida subindo o *Plató*. Mas numa mudança abrupta de tom, ele conta: “pouco mais de uma vintena de pessoas, o sempre omnipresente Simão e o irreverente Capela, um punhado de mulheres vestidas a preceito a contraporem-se ao ritmo frenético e endiabrado dos tocadores, a nos dizer que aquilo é apenas um espelho fosco do que foi a *tabanca* e perspectiva a sua morte à míngua” (Monteiro 1993:4). Esta

⁵ 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 das instituições estatais para resolver seus problemas.

percepção engatilha a memória dos tempos em que uma massa de gente participava das brincadeiras das *tabancas* por horas, esquecidos do cansaço dos corpos, inebriados por sua música única e levados pela agitação voluptuosa da dança. A pobreza aparente do desfile das três *tabancas* da Praia traz de volta a atitude pessimista e resignada, resignação que, no entanto, é logo matizada pela grata surpresa de assistir e ouvir a sonoridade diferente, mais branda e sedutora de uma associação do interior, surpresa que, se não o transporta de volta ao passado em que elas eram vivacidade pura, ao menos deixa entrever um presente em que ainda se pode encontrar o diferente no igual. Entretanto, o tom geral é o da perda — do vigor, da autenticidade, da inquietação e da ingenuidade.

A idéia de resistência cultural no passado e de declínio no presente se difunde para além dos meios de comunicação e seus profissionais e colore a perspectiva de alguns membros das associações. No início da pesquisa, ainda tentando achar uma definição operacional para o fenômeno, uma rainha da *tabanca* da Várzea, uma das associações da cidade da Praia, em resposta a minha pergunta “o que é a *tabanca*?”, disse sem pestanejar: “é uma forma de resistência cultural contra os *tugas*, uma coisa que não tem história, pois existe desde sempre, desde que existe Cabo Verde”⁶. Histórias do tempo colonial sobre como os padres se recusavam a fazer as exéquias dos membros das *tabancas* que faleciam e a batizar os seus filhos me foram relatadas inúmeras vezes. Lembranças de como alguns morgados maltratavam a gente da *tabanca*, proibindo os festejos em suas propriedades também fazem parte da memória dos mais velhos. Comum também foi ouvir relatos tristonhos e frustrados dos chefes de *tabanca* sobre as dificuldades que encontram atualmente para recrutar os jovens para os festejos. Tudo isso expõe as dificuldades enfrentadas por essa associação crioula para continuar existindo. Porém, nenhuma dessas estórias retrata a situação atual em cores tão vivas como o depoimento de *Nha Chepa*, rainha da *tabanca* da ilha de Maio, a única existente fora de Santiago, dado ao *Novo Jornal* em 1994. A extensão da citação quer simplesmente evocar a intensidade do sentimento de fraqueza das *tabancas* do presente.

[agora a *tabanca*] está fraca e não temos apoio... E de nós para nós não estamos com forças para suportar uma festa dessas. Nos anos em que estou com melhoras de saúde pego com forças e seguimos para frente...

Com o ano de fraqueza e falta de chuva e trabalho na terra, às vezes sentimo-nos desmoralizados e sem forças para continuar.

Perguntada quantos dias duram as festividades da *tabanca* de Maio, ela responde:

Isso depende das forças que temos. Pela festa de São João cochimos (pilamos) o milho a 20 e seguimos até 24 à tardinha. Anos houve em que atingíamos o mês de julho com volta à ilha e paragem em Ribeira D. João, Barreiro, Pilão Cão...

Para uma festa bonita e de acordo com todos a gente gosta de ter milho, feijão, capado, mandioca, batata e muita verdura. Mas como encontrar isso com o abaixamento da água nos poços e preços elevados dos produtos? Para além do mais, nem trabalho há para o filho-de-pobre. Daí que as coisas estão virando cada dia mais duras e difíceis para todos nós.

O repórter então conclui que a *tabanca* de Maio está a acabar. E ela concorda:

É como dizes! A *tabanca* do Maio está a morrer à míngua. Isso dói-me no fundo do coração e dá-me muita tristeza essa constatação. Cá por mim vou ainda fazer alguma

⁶ Vale notar que a referida rainha era uma liderança política na localidade, com assento no parlamento.

coisa ao lado de alguns corajosos que como eu gostam de batuque, tabanca e de “sabi” (divertimento)...

A *tabanca* do Maio está na maré fraca da vida (...)

Os jovens estão a caminhar para trás. O meu desejo é que participassem na nossa brincadeira; assim teríamos mais regalias⁷.

A resistência nos estudos coloniais

As interpretações apresentadas acima tematizam dois tipos de confrontação com a experiência colonial. A primeira, e mais óbvia, focaliza a experiência de insubordinação total posta em ação pelas *tabancas* no passado. Decorrente desta, a segunda se refere ao modo pelo qual os sujeitos do presente dirigem seu olhar para o passado colonial e ao panorama encontrado por esse olhar. Dentre os sujeitos do presente são os intelectuais, isto é historiadores, sociólogos e jornalistas os que apresentam um olhar mais extensivo e um cenário mais detalhado da experiência colonial. Por isso, parece-me interessante examinar como outros intelectuais, em outros tempos e locais, no caso os historiadores, antropólogos críticos literários, têm compreendido o colonialismo em África.

Até muito recentemente, os estudos coloniais em África têm sido prisioneiros de uma visão dicotômica da experiência colonial. No passado, as grandes narrativas imperiais reduziam o complexo encontro histórico entre europeus e africanos a um esforço de cumprir teleologias ambivalentes, voltadas para identificar e dissolver identidades, para distinguir e ao mesmo tempo apagar as distinções. Para bem realizar esta gigantesca tarefa os regimes coloniais puseram em movimento um monumental esforço classificatório (Stoler e Cooper 1997:11-18). Por um lado, buscava-se conhecer a vida indígena através de censos, inquéritos etnográficos, *surveys*, mapeamento do espaço e assinaturas de tratados de concessão territorial entre chefes locais e governantes coloniais e entre os próprios impérios. Por outro, procurava-se regular o espaço urbano em que os agentes coloniais estavam instalados bem como criar e manter uma ordem totalizadora por meio do estabelecimento e imposição de rotinas administrativas, padrões de conduta considerados adequados, posturas e códigos (Martin 1995). Em Cabo Verde isto se manifestava na obsessão de entrar nos mais recônditos cantos da vida social. Estabelecendo regras para a organização do espaço urbano e para a conduta em seu interior, as autoridades coloniais decretavam a obrigatoriedade de se numerar as testadas das casas da Praia, chegando ao requinte de determinar a cor e o tamanho da moldura em que se fazia a numeração; regulavam os diferentes tipos de papel a serem usados para embrulhar os produtos alimentícios, os detalhes da conduta no interior das salas de espetáculos, obviamente, proibindo que o público se manifestasse com vaias, gritos e aplausos do decorrer da exibição das fitas cinematográficas (Trajano Filho 2004)⁸.

As independências africanas dos anos 60 tiveram como consequência o desmonte dessas narrativas imperiais e a renovação dos estudos coloniais. Em sua procura por construir uma história verdadeiramente africana, em oposição às narrativas imperiais que reduziam o encontro histórico de europeus com africanos a um esforço de cumprir teleologias voltadas para estabelecer e dissolver identidades, a historiografia

⁷ *Novo Jornal* nº 189/29, 10/09/94, pg. 8

⁸ À guisa de comparação, ver o trabalho de Goerg (1998) sobre a construção da municipalidade em Conacri, na antiga Guiné francesa, e em Freetown, na Serra Leoa.

nacionalista deu um novo estatuto às dinâmicas das sociedades africanas, concedendo a elas uma história e a seus membros o atributo básico da humanidade que é a capacidade para agir, tomar decisões e escolher. A expressão chave de todo este esforço é “resistência à conquista e à dominação”. As dinâmicas africanas, vistas sempre como respostas locais à exploração econômica e dominação política, permitiram a essa geração de historiadores estabelecer um laço de continuidade entre o passado profundo de sociedades organicamente integradas e o presente em que eles escreviam, marcado pelo desafio nacionalista de erigir estruturas estatais independentes e uma idéia de nação. A resistência foi então o elemento que garantiu a possibilidade de uma narrativa contínua da história africana, ligando o passado anterior ao colonialismo ao tempo do nacionalismo moderno e postulando que um modelo de integração social para os estados independentes poderia ser encontrado, segundo o mote de Amílcar Cabral (1973), num “retorno às fontes”, i.e. nas estruturas horizontais das sociedades pré-coloniais (cf. Cooper 1994:1520-1522)⁹.

Ao conceber a história da África basicamente como a história dos movimentos de resistência, a historiografia nacionalista mostra que a resistência assumiu feições variadas: da caricatura mordaz dos agentes de poder europeu nas danças e rituais (Ranger 1968 e Olivier de Sardan 1993) e dos movimentos de revitalização religiosa (Fabian 1971, Fernandez 1982), à resistência armada sob a forma de rebeliões e lutas de libertação nacional (Chabal 1983). Porém, apesar de tal variedade, a noção de resistência funciona como uma lente que se antepõe ao mundo, colorindo a tudo com os seus matizes fortes. O que carece ainda ser estabelecido é determinar claramente quem são os usuários dessa lente: os historiadores e cientistas sociais ou os sujeitos coloniais que eles descrevem?

Os méritos dessa historiografia foram muitos. Primeiro, seus autores mostraram que a África tem uma história que é anterior à presença colonial europeia e que as sociedades locais eram estruturadas e organizadas politicamente. Segundo, apontaram a distorção da imagem preferida das narrativas imperiais sobre as colônias: um espaço vazio, um vácuo institucional, uma pedra mole que poderia ser facilmente esculpida pelo colonizador e cuja forma acabada seria uma versão escurecida e em escala pequena da Europa. A conquista foi violenta porque ao ocupar territórios secularmente habitados, ao interferir na vida cotidiana das pessoas que ali viviam com o aporte de novos valores e práticas, ao explorar o trabalho indígena, ao extrair dessa exploração uma riqueza que não era localmente redistribuída, ao exercitar a governança sem levar em conta as noções locais de poder e autoridade, os europeus foram permanentemente desafiados, seja pela oposição frontal e violenta seja pelas armas típicas dos fracos como a sabotagem, dissimulação, deserção, calúnia, pequenos furtos e rumores (Scott 1987, 1992). Por fim, indicaram continuidades históricas entre o passado pré-colonial e o tempo pós-colonial, contextualizando histórica e estruturalmente certas facetas da realidade contemporânea africana como a continuidade da subordinação econômica, das extremas desigualdades sociais e das práticas patrimonialistas e clientelistas naquilo que Bayart (1993) chamou de “política da pança”.

⁹ O estudo de Ranger (1968), que mostra a ligação entre os movimentos de resistência primária no início do período colonial e o moderno nacionalismo de massa na África Oriental e Central, é o exemplo clássico deste tipo de esforço. Exemplo bem conhecido de movimento de resistência primário que assume a forma de recusa frontal à conquista é o caso de Samori na África Ocidental francesa (Person 1968-1975).

Porém há alguns elementos de continuidade entre essa historiografia e as narrativas imperiais. Destaco aquele que me parece ser o que mais obscurece o entendimento do que foi a vida social no período colonial e da realidade contemporânea no continente. Apesar de se contrapor ao maniqueísmo das narrativas imperiais, a historiografia africana dos anos 60 e 70 não conseguiu romper plenamente com as amarras que estão na raiz da ideologia colonial. Permanece em seus esforços a mesma visão dicotômica da episteme colonial, que na versão africana assume novas formas. Em vez da oposição totalizadora “colonizador civilizado versus colonizado primitivo” das narrativas imperiais, surgem então oposições polares tais como “moderno versus tradicional” e “dominação versus resistência”. Conforme nota Cooper (1994:1518), essa história da África também é prisioneira de uma teleologia que parece impedir a consideração da possibilidade dos africanos subordinados alterarem as linhas de subordinação no interior do regime colonial. Em última instância, a teleologia nela embutida sinaliza um entendimento do colonialismo como um processo histórico sufocante onde as coisas são bipolares e bicolores, onde toda mediação é impossível e a vida se resume a uma violenta questão de tudo ou nada.

Se minha interpretação é correta, a agência africana revelada pela historiografia nacionalista dos anos 60 e 70 é uma agência única, a da resistência à dominação. A única forma de lidar com o poder colonial é resistir, mas este é um ato exterior, por localizar quem resiste sempre fora do domínio ao qual se opõe. E operando de modo análogo ao sistema de dominação colonial, a resistência, tal como apresentada nessa historiografia, se mostrou uma opção extremada que também a tudo quer regular. Deste modo, esses estudos acabam por achatar a complexidade da vida nas colônias e por retirar de quem resiste a sua própria agência, porque dele retira sua história e suas formas de sociabilidade. Tudo que parece restar é a resistência em puro ato, sem sujeito e sem história.

Um retomar de ânimo assaltou os estudos coloniais a partir dos anos 90. Este movimento trouxe novas temáticas para a análise do colonialismo, até então consolidado em sua versão reduzida como um processo de dominação política e de exploração econômica¹⁰. Dentre os novos temas privilegiados por essa renovação dos estudos coloniais estão o domínio da linguagem, as cerimônias de sociabilidade que incorporam criativamente os elementos do repertório da legislação colonial elaborados para controlá-las, o sistema de comunicação não oficial, formado por uma miríade de rumores, boatos e intrigas de toda ordem a realizar a crônica da vida social e a crítica política, as canções e outros gêneros da cultura popular que comentam, para o bem ou para o mal, as façanhas dos poderosos¹¹. Resulta de todas essas novas abordagens temáticas a conclusão de que a política nas colônias sempre foi maior do que a política anti-colonial e o nacionalismo. O colonialismo passou então a ser entendido numa acepção mais ampla como um evento que alcança os domínios mais insólitos da vida diária e que pertence ao domínio da percepção e da experiência (Comaroff e Comaroff 1991:5). Como resume Conklin (1997:248), é “tanto um estado de espírito quanto uma série de práticas coercitivas e um sistema de extração de recursos”.

¹⁰ Quando se toma os quatro volumes da coleção *Colonialism in Africa 1870-1960* (Gann and Duignan 1969, 1970, 1975; Turner 1971) nota-se que a maioria dos trabalhos ali apresentados lidam com os aspectos político-administrativos e econômicos da vida colonial.

¹¹ Vail e White (1983) realizam um esforço pioneiro para se desvencilhar da prisão analítica colocada pela noção de resistência, focando as canções populares em Moçambique.

Um mote comumente repetido nesses estudos é que os regimes coloniais não foram monolíticos e onipresentes (Mbembe 1991:95, Cooper 1994, 2005, Stoler e Cooper 1997:6, Comaroff 1997). Os colonizadores nunca trouxeram para as colônias uma agenda única para a apropriação e uso do poder e nunca compartilharam um mesmo ideal sobre como tratar os indígenas. Na realidade, os agentes coloniais não formavam um corpo homogêneo. Havia distinções de classe, de gênero e de inserção econômica, e essas diferenças balizavam a competição e os conflitos entre eles. Trata-se de tensões que se originavam na própria estruturação das diferenças nas metrópoles, já que os projetos coloniais reverberavam a política de classes existentes na própria Europa (Stoler e Cooper 1997:9). A utilidade econômica das colônias, seu valor geopolítico, o prestígio que possessões coloniais conferiam às potências colonizadoras e a capacidade delas transformarem a auto-imagem dos impérios coloniais (penso aqui notadamente no caso de impérios frágeis como o português) sempre foram objetos de acalorados debates, na imprensa, nas sociedades de geografia, nos meios intelectuais e nos parlamentos europeus.

O mesmo acontece com relação aos sujeitos coloniais. Também eles não constituíam uma classe homogênea e as redes de relações que os conectavam eram tão ou mais complexas do que a dos europeus. Havia os camponeses mais ou menos engajados com os setores exportadores da economia colonial, os africanos que migravam de suas aldeias de origem para os aglomerados multi-étnicos que nasciam da intervenção colonial, os jovens impedidos de alcançar a maturidade social plena por causa do excesso de poder patrimonial dos chefes “tradicionais” impostos ou apoiados pelo governo colonial; havia chefes e comuns, homens e mulheres; havia por fim toda uma área sombria habitada por mestiços culturais e raciais. E todos eles com agendas e estratégias diferenciadas, cada um se apropriando das tecnologias e saberes trazidos pelos europeus segundo seus idiomas culturais diferenciados e segundo seus interesses particulares, sem que os agentes coloniais compreendessem o que estava de fato acontecendo. Localizados em posições variadas na estrutura de suas comunidades de origem e com inserções e articulações diferenciadas no sistema colonial, os sujeitos coloniais operavam em universos sociais concorrentes e desenvolviam uma capacidade de oferecer uma pluralidade de respostas às demandas da situação colonial sem estarem aprisionados à alternativa binária de colaborar ou resistir (Mbembe 1991:95).

A própria estrutura de dominação se mostrava frágil. Como a diferença entre africanos e europeus não era radical e permanente (Stoler e Cooper 1997:7), toda diferença dificilmente instaurada tinha de ser mantida a duras penas ao sabor das circunstâncias. Por isto observa-se uma grande inconstância nas formas dos regimes coloniais formularem suas políticas da diferença. Entramos aqui no coração da contradição do colonialismo, que pode ser apreendida no esforço por satisfazer a uma dupla necessidade: a de civilizar o outro, apagando assim as diferenças, e a de mantê-las para assegurar a dominação e o desenvolvimento das colônias, mas somente até um determinado limite, de modo que os territórios coloniais não alcançassem autonomia suficiente para dispensar os donos do poder. Não é por outra razão que o estado colonial tinha o vai-e-vem como seu modelo ideal de operação (cf. Stoler e Cooper 1997:26 e mais adiante sobre a política de proibição das *tabancas*). Por trás do modelo orientado pela lógica do vai-e-vem, do constante reexame em que se cede hoje para impor amanhã, do aspecto aparentemente gratuito de uma legislação de eficácia duvidosa, que a tudo pretendia alcançar (da macroeconomia às posturas urbanas mais microscópicas, da tributação pesada à higiene com o corpo), da violência colonial que intervinha na

intimidade da vida social, do discurso normatizador que se pretendia hermético e imune a contradições, o estado colonial sempre se mostrou incapaz de operar só pela coerção (Cooper 1994:1529). Para manter a vida social em funcionamento, carecia costurar alianças, ceder algum espaço de atuação para as elites locais (indígenas e crioulas), fazer vista grossa para certos tipos de insubordinação e indisciplina, deixar aberto os canais de comunicação não-oficiais como o sistema de rumores e boatos e incorporar parcialmente valores, normas e práticas dos grupos subordinados. Havia assim vastas áreas da vida coletiva em que o estado não operava e que funcionavam à revelia do poder colonial. Igualmente, aos subordinados não interessava participar em todas as dimensões da vida colonial, mas somente daquelas que lhes ofereciam vantagens simbólicas e materiais. Tudo isso faz do colonialismo um regime no qual a participação era contextual e móvel, a hegemonia precária, a submissão diferenciada e os conflitos localizados (Mbembe 1991:95-96).

O corolário dessas análises já se anuncia. Os novos estudos coloniais dos anos 90 mostram que apesar de toda a violência e da assimetria objetiva de poder no encontro colonial, a agência dos dominados desempenhou um importante papel no desenho e na reprodução da vida social e política (Mbembe 1991:91-92, Cooper 1994:1529, Stoler e Cooper 1997). Isto pode ser observado até mesmo no plano econômico, em que uma parte substancial do sucesso de algumas economias coloniais em certos momentos da história se deveu à agência dos camponeses e empreendedores africanos¹². A própria estrutura simbólica do poder colonial foi construída com elementos oriundos de uma agência africana, que realizava uma incorporação transformadora de parte da simbólica ocidental para devolvê-la transfigurada na construção do edifício da cultura colonial. Não sendo, portanto, os regimes coloniais produto da pura vontade dos impérios, a oposição polar entre colonizados e colonizadores perde muito de seu poder de estruturar o conhecimento sobre o que de fato aconteceu nas colônias.

Os esforços da nova história colonial já se consolidaram em pelo menos dois pontos intimamente ligados: a crítica à idéia de resistência e a necessidade de ir além da dicotomia resistência versus dominação. Palavra mágica que a tudo explicava na historiografia africana dos anos 60 e 70, resistência se tornou um conceito portador de uma ambigüidade insustentável, que achata o olhar analítico e dele retira a capacidade de enxergar as texturas e os matizes mais sutis. Certamente, os governos coloniais enfrentaram atos individuais de desobediência, dissimulações e sabotagens de todos os tipos, insubmissões veladas por parte dos mais variados grupos de habitantes das colônias, oposição no campo argumentativo da política e no campo narrativo dos rumores e, de maneira quase generalizada no caso português, tiveram que lidar com a luta armada contra os nacionalistas. Porém, a simples idéia de resistência indígena não permite uma compreensão aprofundada da dinâmica do encontro colonial. A idéia de resistência se torna especialmente problemática quando ganha um R maiúsculo (Cooper 1994:1532), quando se expande a tal ponto que a tudo quer abarcar. E isto é o que parece acontecer com as interpretações examinadas anteriormente sobre as *tabancas* cabo-verdianas. Com um excesso de poder explicativo, o conceito limita a compreensão da história porque sugere que os sujeitos coloniais não faziam outra coisa senão resistir. Totalizante, ele se torna impenetrável ao olhar analítico por ter a pretensão de portar um sentido transparente. Naturalizado, por assim dizer, ele tem sido usado indistintamente para se referir aos atos triviais de indisciplina e dissimulação cotidianas, ao embate

¹² Para o caso das plantações de amendoim na Guiné do século XIX, ver Bauman (1997) e Pélissier (1989).

político institucionalizado, a movimentos de revitalização religiosa e de acusações de feitiçaria que pipocavam aqui e ali entre a massa camponesa e aos movimentos armados de libertação nacional¹³. E por querer dizer tudo acaba por nada significar.

As fontes desta obesidade semântica que assola o conceito de resistência são de três ordens: etnográfica, teórica e ideológica. Em um influente trabalho sobre o tema, Sherry Ortner (1995) nota que a grande limitação dos estudos de resistência se encontra na ausência de uma perspectiva verdadeiramente etnográfica. Ela nota que quando o conceito é utilizado de modo extenso, fica difícil saber o que é e o que não é resistência sem que se tenha uma descrição etnográfica densa dos fenômenos sob análise. Sem isto, perde-se de vista a riqueza da vida dos subordinados, não se toma na devida consideração que eles também têm sua própria política e, operando como uma lixívia na política colonial, reduz-se as dinâmicas locais a um mundo sem cor, em que todos aqueles que da resistência não participam se transformam em colaboradores (1995:177). Um segundo nível da magreza etnográfica nos estudos de resistência tem a ver com o que Ortner chama de a “dissolução dos sujeitos” (1995:183-186) e diz respeito à subjetividade, consciência e intencionalidade dos indivíduos perante o sistema de dominação. Quem é o sujeito que resiste e com quais ferramentas intelectuais ele o faz? A palavra de ordem por ela proposta é recuperar a intencionalidade e a subjetividade do sujeito que resiste e se insubordina. A indisciplina não é uma prática dedutível das propriedades estruturais do regime colonial e seu entendimento passa pela análise das práticas de negociação, com tudo que elas têm de furtivo, e pela referência aos sistemas indígenas de significação com os quais os sujeitos coloniais percebem o mundo em que vivem e constroem seus sentimentos de pertencimento. Como bem percebeu Mbembe (1991:97), nas colônias toda luta econômica é também uma luta sobre o sentido.

A crítica à resistência deve ser também uma crítica ao déficit teórico nos debates sobre a dominação colonial e tem desdobramentos no modo pelo qual entendemos os regimes pós-coloniais em África. O recurso às dicotomias colonizado versus colonizador, resistência versus dominação, tradicional versus moderno é problemático não apenas porque induz a uma leitura romântica e historicamente indefensável de que os africanos resistiam em nome da preservação de um passado de auto-suficiência e auto-governo onde não havia fome, violência e desigualdades¹⁴. O grande problema está na transplantação direta dessas oposições polares para o momento pós-colonial. O seu uso cumpriu um papel político nos anos que imediatamente antecederam e sucederam as independências africanas, quando era preciso construir o passado africano e colocá-lo a serviço da luta anti-colonial. Mais tarde, porém, o uso dessas dicotomias se subordinou à necessidade de legitimação dos novos estados independentes. E na contemporaneidade, os estados africanos passaram a se apropriar do recurso à

¹³ Esse problema não é exclusivo da historiografia nacionalista africana. Ele se manifesta também em trabalhos de autores não vinculados ao universo africano, como, por exemplo, Scott (1987), em seu estudo sobre as armas dos fracos.

¹⁴ Na Guiné-Bissau, foi em torno do mote “retorno às fontes” que Amílcar Cabral e o PAIGC construíram a narrativa-projeto para a nação. Através desse retorno, pensava-se construir o futuro à imagem de um passado profundo ou retomar a dinâmica das estruturas sociais horizontais bloqueada por séculos de dominação colonial. Diferentemente dos projetos nacionais (necessariamente ideológicos), o estudo de Diouf (1990) sobre a rebelião do rei wolof Lat Dior, um dos mitos da resistência contras os franceses no Senegal, é exemplo de um esforço bem sucedido para escapar da romanticização da resistência, mostrando que o rei estava defendendo os privilégios da classe governante wolof e as condições que possibilitavam a sua soberania bem como a exploração de seus sujeitos.

resistência e a sua simbólica, para, no dizer de Mbembe (1991:92-93), se engajar na produção do tempo para o controle da hegemonia: pela manipulação do esquecimento e reinvenção dos fatos históricos. Com isso o estado pós-colonial em África tornou-se o grande fabricante de fábulas da resistência, inventor de revoluções onde o que havia de fato eram meras indisciplinas, insubmissões localizadas, dissimulações e disputas entre chefes-de-guerra encastelados nas forças armadas¹⁵.

O discurso dos sujeitos

Dirijo agora meu olhar para os modos como as *tabancas* foram percebidas por atores sociais do passado e do presente e reflito ainda sobre minhas observações de seus festejos em honra aos santos padroeiros. Variados são os sujeitos do discurso. Misturam-se aqui as percepções das altas autoridades coloniais portuguesas, representantes da Igreja, membros da elite crioula, jornalistas, literatos, chefes de *tabanca* do passado e do presente e autoridades locais. Variadas também são as formas de veiculação dos discursos. Lido com textos legais, petições, relatórios de autoridades de vários escalões, textos jornalísticos, pareceres de agentes do governo e com as narrativas orais dos membros das associações.

Tomemos de início o discurso da rainha da *Tabanca* da Várzea, que afirmava ser a associação “uma forma de resistência cultural contra os *tugas*”, “uma forma que não tem história, pois existe desde sempre, desde que existe Cabo Verde.” Este é um bom exemplo de como o entendimento que os cabo-verdianos têm de si e de suas instituições populares incorporou a ideologia da resistência. As duas predicções desse discurso expõem uma contradição que merece um dedo de pensamento, já que a *tabanca* representa simultaneamente a história da resistência contra os portugueses e é algo perene, que não tem história. Vale notar que sua percepção da *tabanca* como puro ato de resistência não tem a história da instituição como alvo. Pelo contrário, retira da instituição a sua história duplamente. Primeiro, porque a oposição distintiva entre Cabo Verde e Portugal é exterior à sociedade colonial, cujas identidades sociais eram elaboradas por meio de uma oposição hierárquica e englobadora. Ela é produto dos últimos anos do regime colonial e só se consolidou como ideologia após a independência. Trata-se quando muito de uma história presentista, que enxerga o passado com os olhos do tempo de agora. Segundo, porque, conforme a rainha diz explicitamente, a *tabanca* é eterna, não tem história. Resta-me então indagar pela extensão dessa eternidade. E a resposta é singela, mas plenamente esperada: é a eternidade da nação — “desde que existe Cabo Verde”. Aqui se chega ao alvo último de sua fala, que diz respeito à perenidade ahistórica da nação. Vista de um ponto presente qualquer, para seus membros a nação existe desde sempre e para sempre.

De certa maneira, o entendimento da rainha não difere no essencial das interpretações dos intelectuais examinadas anteriormente, que também olham para a *tabanca* com a lente da resistência e de uma história presentista. Localizar temporalmente esse entendimento nos ajuda a expor mais uma camada de significação. A exceção da análise de Cabral (1980), todas as outras foram publicadas em 1997. Minha conversa com a rainha se deu em 2000. Este é o tempo do governo do MPD, que derrotou o PAICV (o partido que liderou a luta nacionalista e que se manteve no poder

¹⁵ Na Guiné, o mero golpe de estado que depôs o primeiro presidente do país em 1980 passou a ser chamado de revolução renovadora e compreendido segundo a armadura simbólica originada no tempo da luta anti-colonial. Até em Cabo Verde a vitória nas urnas do MPD contra o partido que encabeçou a luta (não armada) pela independência passou a ser percebida com os atributos de revolução.

por 16 anos) nas eleições de 1991 e se manteve no poder até 2001. É visto como o período da liberalização do país, em que a economia planificada deu lugar à plena atuação das forças do mercado e em que alianças e simpatias no plano internacional se deslocaram da África e do leste europeu para a América e Europa capitalista. É também o tempo da mudança dos símbolos nacionais, como a bandeira e o hino, e o período em que o país se confrontou com a narrativa-projeto para nação elaborada e consolidada desde o início da luta anti-colonialista, na qual a *tabanca* tinha um lugar especial. O final dos anos 90 é, portanto, um momento de inflexão, um tempo de confrontação entre um projeto nacional cristalizado, mas gerador de insatisfações profundas, e um esboço ainda não acabado para o futuro, cujos prospectos não se mostravam promissores. É, em suma, um período de crise para a nação. As interpretações examinadas são produtos desse tempo de inflexão. Por uma operação intelectual própria do pensamento crioulo, em que nada se perde e tudo se incorpora, elas resguardam o que estava cristalizado no entendimento do passado (a *tabanca* como resistência) e deixam em aberto o presente e o futuro (a crise da *tabanca* no presente e seu futuro incerto).

Porém, as interpretações dos intelectuais e da rainha de uma *tabanca* urbana não são únicas nem hegemônicas. Outras percepções, dissociadas da dimensão oficial vida pública (da questão da nacionalidade e do embate político), competem com elas na busca de uma compreensão sobre o estado atual dessas associações, encontrando-se difundidas entre as pessoas do povo, veiculadas nas conversas informais e no pensar cotidiano. Internamente diferenciadas, elas compartilham com as primeiras a idéia de que o presente é um tempo de crise, mas vão compreendê-lo segundo uma outra grade interpretativa.

Entre a gente comum é comum ouvir que a *tabanca* vive atualmente a fase da maré fraca da vida (ver a fala da rainha da *tabanca* de Maio), que seus membros não têm força, que a *tabanca* está fraca de alimento, de armamento (instrumentos musicais e alegorias) e de capacidade de mobilização, que as brincadeiras antigas duravam até dez dias e as de agora raramente duram três, que para ser rei ou rainha é preciso ser *guentadu* (rico) porque as despesas são grandes e quase não há mais gente assim. Também são freqüentes as falas que sugerem uma perturbação da ordem e da vitalidade das *tabancas*. Os mais velhos reclamam da falta de respeito dos jovens e das desordens por eles causadas durante os festejos. Dizem que eles não respeitam o santo e brigam violentamente. No passado, isto era uma falta de respeito inaceitável, punida com multas, prisão e coroa de espinhos nas cabeças dos infratores. Percebe-se nesses discursos que a debilidade da *tabanca* não é posta de modo algum em termos do sistema institucionalizado de poder (colonial ou pós-colonial, nem no passado nem no presente). É orientada pela oposição fraco/forte, cujo poder classificatório é bastante geral e cuja natureza é de ordem cosmológica, associando estados do corpo e estados da sociedade a estados dos alimentos e de elementos naturais como as marés e o clima. A oposição fraco/forte é aplicada para dispor os homens e as instituições numa escala de prestígio e poder e os alimentos numa escala de energia: o milho é forte e o arroz é fraco. Numa sociedade de camponeses com uma prática agrícola rudimentar, que tem convivido ao longo dos séculos com secas atroztes, a categoria estruturante da oposição forte/fraco é *as-aguas*, uma temporalidade associada à quantidade de chuva, que é regulada pela vontade de Deus. Assim se *as-aguas* são boas, forte será o alimento, as pessoas e a sociedade, incluindo as *tabancas*. Somente num segundo plano diz respeito a distinções sociais, mas estas estão localizadas no interior da sociedade camponesa e não tanto na sua relação com o poder colonial. A mais recorrente dessas distinções é a separa os

jovens dos velhos, o que parece se ligar a uma prática comum no universo crioulo em que os jovens migram em busca de trabalho e dos bens associados à modernidade enquanto os mais velhos ficam a tomar conta de uma terra da qual pouco podem retirar, na ausência do trabalho dos jovens.

Quando se desce às minúcias destes discursos, percebe-se que eles são diferentes das interpretações nacionalistas. Enquanto estas adotam uma perspectiva linear do tempo, da resistência à crise, aquelas sugerem um quadro cheio de altos e baixos, um vai-e-vem constante entre o tempo de força e o de fraqueza. Se hoje a *tabanca* está fraca, por falta de chuva, pela escassez de alimentos e por falta de gente nas aldeias, amanhã ele poderá estar forte graças à fartura de gente, alimentos e alegria proporcionada por deus, com a intermediação do santo padroeiro. Não há aqui a perspectiva pessimista do declínio constante e inevitável.

A percepção dos “filhos das *tabancas*”, caracterizada por uma dinâmica pendular em que hoje se está fraco, amanhã forte e depois fraco novamente, é semelhante à percepção dos agentes coloniais do passado, que nunca foi homogênea e sempre objeto de disputas orientadas pela confrontação de interesses em oposição da elite governante (crioula e portuguesa). Para entendê-la, é importante buscar pelos traços deixados pelo olhar do passado.

A primeira referência que encontrei no acervo documental sobre o tema não diz respeito explicitamente às *tabancas*. Trata-se de um edital do Administrador do Concelho da Praia, publicado no Boletim Oficial nº 12, de 24 de março de 1866, que proíbe os batuques em toda área da cidade. Como os batuques estão frequentemente associados às *tabancas*, pois frequentemente têm lugar durante seus festejos, tomarei esse edital como um exemplo do olhar peculiar do administrador colonial para as manifestações da cultura crioula de Santiago. A argumentação para tal proibição parte da idéia de que os batuques são:

“um divertimento que se oppõe à civilização actual do seculo, por altamente inconveniente e incommodo, offensivo da boa moral, ordem e tranquillidade publica, que tanto convém manter, e sendo de toda conveniencia social reprimir de uma vez para sempre aquelles, na maior parte praticados por escravos... tanto porque tal divertimento do povo menos civilizado, não convém que seja presenciado por pessoas honestas e de bons costumes, aos quaes chamaria ao campo da immoralidade e da embriaguez...”

Estão lançados nesse texto legal alguns elementos constituidores do olhar colonial para as *tabancas*. Em primeiro lugar, como os batuques, elas são percebidas como um divertimento ameaçador da ordem colonial. Suas atividades rompem com as classificações das narrativas imperiais, já que envolviam não somente o grupo social posicionado nas porções mais baixas da hierarquia social, mas também as pessoas de bons costumes. Tinham assim grande potencial para trazer desordem, seduzindo as pessoas honestas e de bons costumes para práticas consideradas imorais. No contexto colonial de meados do século XIX, a idéia de moralidade está estreitamente ligada às de civilização e de ordem, gravitando todas elas em torno de um mesmo núcleo de sentido. E a solução natural que a autoridade vislumbrava ingenuamente (como veremos) encontrava para a desordem era a repressão pura e dura.

Uma carta pastoral encontrada no Arquivo da Paróquia de Nossa Senhora da Luz, que não tenho como datar, mas pertencente à coleção de provisões e cartas

pastorais escritas entre 1887 e 1900, exorta os dicocesanos a combater o obscurantismo e os ritos imorais dos habitantes de Santiago, enumerando os pecados cometidos em seu interior contra a religião. Apresenta como exemplo de práticas ilegítimas o “culto indecoroso e selvático pelas práticas das chamadas *tabancas*”. Como no texto anterior, o autor da pastoral destaca que não é somente a gente do povo que participa dessas associações, mas também grandes proprietários de terra e até mesmo alguns párocos locais, movidos por interesses de duas ordens. Uns porque estavam interessados nos serviços coletivos que os membros das associações lhes prestavam em suas terras; outros, nos proventos recebidos pelas exéquias que dirigiam. O autor descreve a *tabanca* como “uma espécie de irmandade de regulamentos secretos, com seus chefes”. Dentre as suas inúmeras atividades, ele destaca os pomposos funerais para os irmãos falecidos, pagos graças a um fundo mantido pela associação através da coleta regular de cotas entre os associados. A primeira parte dessas cerimônias era realizada com solenidade nas igrejas, para onde os associados se dirigiam em rígida ordem. A segunda parte era marcada pela alegria, ruído e fartura em prolongadas festas na casa do falecido, onde a inocência e a fidelidade conjugal eram imoladas, donzelas raptadas, homens se misturavam com mulheres, tambores eram tocados, rezas acompanhadas de palavras obscenas e a comida e bebida consumidas em excesso, numa flagrante contradição com o espírito de sacrifício e consternação que deveria presidir tais ocasiões. Havia então desordem de natureza cósmica: consternação e alegria, sacrifício e fartura. O padre via nisso “uma depravação repugnante para a ordem social, para a religião e para a família”. Conclamava então os párocos locais a não mais patrociná-las, sabedor de que a autoridade civil era impotente para coibi-las.

Este documento é interessante pela descrição que faz dos funerais. A depravação da ordem que o autor enxerga nesses rituais surge das idéias de mistura, confusão de opostos e coisas fora de lugar. É uma desordem cósmica, semelhante neste ponto à interpretação orientada pela oposição forte/fraco. Além disso, ele se diferencia do texto anterior porque não reduz a atividade da *tabanca* ao mero divertimento, ressaltando sua natureza de associação estruturada e ordenada, com regulamentos e chefes. Também não a reduz a uma atividade de escravos ou despossuídos, revelando, muito ao contrário das interpretações nacionalistas do presente, a estreita associação que ela articulava entre os seus membros camponeses, os proprietários de terra e os padres. Com isso, o autor deixa entrever uma rede de interesses a conectar estes atores sociais e as importantes funções por ela desempenhadas na reprodução do sistema social no que toca aos cuidados com a alma, com a terra e com as famílias. Diferentemente do texto anterior, noto que o autor da pastoral tinha plena consciência dos limites práticos do poder político institucionalizado para regulá-la.

Várias regulamentações sobre as *tabancas* foram publicadas entre 1916 e 1927. Na primeira, datada de 1916, o Administrador da Praia proíbe as brincadeiras de *tabanca* em todas as freguesias do Concelho¹⁶. Segundo ele, tais brincadeiras eram antigas e já estavam proibidas há muitos anos (tudo indica tratar-se de um decreto que não consegui localizar do governador Andrade Corvo em 1885) por serem perigosas, imorais e indignas de um povo civilizado. A autoridade nos oferece ainda uma pista sobre o que é entendido como civilização (ou falta dela). Dizia ele que o povo saía com vestes carnavalescas e gentílicas, exibindo santos numa aglomeração que freqüentemente desandava em violência, graves ferimentos e até assassinatos. A

¹⁶ Ver Boletim Oficial de Cabo Verde (BOCV) nº 22, 27/05/1916, p. 182.

categoria “gentílico” voltou a aparecer um ano mais tarde num comunicado de 27 de junho de 1917 da Administração do Concelho da Praia à Secretaria Geral de Governo, informando que “não dá permissão para espetáculos gentílicos, muito principalmente na capital da colônia”, embora não se proíba que se toquem tambores no interior da ilha e nas casas particulares. Comunica que estava proibido andar pelas estradas públicas e usar vestes carnavalescas e que mesmo para os festejos privados era necessária a licença das autoridades¹⁷. Não há referência às *tabancas* neste texto, mas a data do comunicado sugere fortemente que o administrador as tinha como alvo, já que seus padroeiros são os santos do catolicismo popular celebrados no mês de junho.

Estes textos reduzem as *tabancas* a uma brincadeira ou forma de divertimento. Neles a idéia de civilização continua associada à de ordem e é pensada concretamente através da vestimenta e dos tambores — índices do monumental fracasso do esforço de inculcar a auto-regulação e o auto controle das pulsões, já que os tambores e a vestimenta usados nos festejos são marcados pelo excesso, no caso, de cores e ruídos. Como a ordem não era alcançada pela auto-regulação dos agentes sociais envolvidos, a saída era impô-la pela proibição legal. Porém, tratava-se agora de uma ordem laica que buscava estabelecer o controle no espaço civil da cidade e das estradas públicas. Fica claro no comunicado de 1917 que o poder colonial não tinha a veleidade de exercer uma dominação total nem se interessava por certos domínios da vida social. No tocante à *tabanca*, o importante era dar mostras de controle nos espaços públicos da capital e nas estradas que levavam a ela. O domínio doméstico das residências e as aldeias do interior não interessavam ao governante (ou não estavam ao alcance de seu poder). Entretanto, para manter o registro de suas atividades e, provavelmente, para mostrar-se em consonância com o que pensava ser os valores da metrópole, já que o comunicado era dirigido ao Secretário Geral de Governo, o administrador dizia exigir a solicitação, por escrito, de licença para tais divertimentos. Temos então uma proibição curiosa, que implicitamente libera a atuação das *tabancas* no âmbito local, na dimensão não oficial da vida em sociedade.

Três anos mais tarde, em 1920, numa discussão no Conselho de Governo e numa portaria do governador de Cabo Verde, as *tabancas* voltam a ser discutidas em razão de uma representação de moradores de Santiago pedindo licença para realizarem os seus festejos¹⁸. Suas atividades são definidas como festejos tradicionais “constituídos por danças, cantos e demonstrações de regozijo”. Adotando uma postura liberal, embora eivada de preconceitos, as autoridades reconheciam que nesses associações prevalecia o princípio rudimentar de associativismo, do qual se devia tirar proveito. Por isso autorizava a concessão de licença para tais festas mediante o pagamento de uma taxa de 10 escudos, que seria utilizada para manter o albergue da Praia. Advertia, no entanto, que devia haver policiamento adequado e que os participantes não deviam exagerar nos costumes carnavalescos. Com base nessa decisão do governo, alguns dias mais tarde, curiosamente em 26 de junho, portanto, depois do dia de São João, a administração da Praia publicou um édito estabelecendo as condições para concessão de licenças para as festas. Requeria um pedido por escrito, o pagamento da referida taxa, a existência de policiamento e que não se usasse trajes gentílicos nas festas, nas igrejas, nas ruas da cidade e nas estradas públicas.

¹⁷ Arquivo Histórico de Cabo Verde (AHCV), Fundo da Secretaria Geral de Governo (SGG) A1/A3.10/Cx. 166

¹⁸ Ver BOCV n° 25, 19/06/1920, p. 260; BOCV n°26, 26/06/1920 e AHCV, Fundo SGG/A4.2.1/Lv. 496 (Actas do Conselho de Governo, 23ª Sessão do ano de 1920).

Trata-se de uma interessante autorização, que permitia a realização dos festejos, mas retirava da *tabanca* toda sua natureza institucional, reduzindo-a a danças e cantos ocasionais. Assiste-se aqui a operação da consciência infeliz da fraca autoridade colonial obcecada com a produção de leis, porém, sem a mínima condição de fazer nelas prevalecer o que se encontrava prescrito¹⁹. Curiosamente, na reunião do Conselho, a posição mais liberal foi a do Chefe da Repartição Militar, que argumentou não haver necessidade de se extinguir a vestes carnavalescas, mas tão somente proibir os abusos, pois em Portugal se conservavam costumes semelhantes. Ele equiparava com esse argumento os sujeitos coloniais às classes populares na Europa, onde vestimentas parecidas eram usadas. Este não é um movimento gratuito do espírito, que pode passar despercebido. Pelo contrário, tal equiparação é muito sugestiva, pois implica que aos olhos da autoridade havia uma continuidade entre a metrópole e a colônia, o que problematiza a dicotomia tão presente nos estudos do colonialismo que separa radicalmente colonizadores de colonizados²⁰.

Numa curiosa demonstração da forma de governar orientada pelo modelo do *vai-e-vem*, as autoridades mudaram mais uma vez a direção da legislação. Em abril de 1923 a Secretaria Geral de Governo recebeu um abaixo assinado de cerca de três dezenas de moradores da Praia, todos eles membros da elite crioula: os principais comerciantes, grandes proprietários de terra e alguns funcionários graduados. Eles pediam que se reprimissem “os costumes gentílicos denominados *tabancas*, que são tudo quanto há de mais deprimente para a nossa civilização e progresso”²¹. Diziam-se preocupados com tais costumes, pois os serviços agrícolas eram prejudicados e os moradores incomodados com o enorme ruído que as *tabancas* faziam em seus cortejos pela cidade. Em resposta a tal petição, o governador concorda que os festejos “são manifestações de feito inteiramente gentílico e que não se harmonizam com o estado de civilização do arquipélago”, que são “motivo de freqüentes e, por vezes, graves desordem” e fazem com que “o povo se mantenha afastado do trabalho durante períodos longos de orgia”. Adotando então uma postura oposta a da portaria de 1920, ele descarta a idéia de que nelas presidam um espírito de associativismo e decreta então a proibição de seus festejos, deixando, contudo, aberta a possibilidade de no futuro rever sua posição, desde que elas pudessem se transformar, mediante formalidades legais, em associações de socorros mútuos²².

Encabeçava a lista de assinaturas o nome de João de Deus Tavares Homem, membro de uma família tradicional da ilha. Dono de largas porções de terras no interior, muitas vezes com cargos na administração colonial, branco, para os padrões da terra, João de Deus representava a porção da elite local que havia secularmente incorporado a *mores* católica e portuguesa. Mas ele também era um morgado tradicional. Teve inúmeros filhos com as camponesas pobres que residiam em suas terras, com criadas e tantas outras mulheres do mundo subalterno da Praia, além dos filhos produzidos no

¹⁹ Exemplos caricatos da obsessão legislativa sem quaisquer desdobramentos na vida real podem ser encontrados numa simples passada d’olhos no Boletim Oficial. Deixo registrado um edital do administrador da Praia de 1924, que proíbe gritos, assobios e sinais de reprovação nos espetáculos e sessões cinematográficas no Teatro Africano por serem tais manifestações ofensivas à decência e à liberdade. Ver BOCV n° 37, 13/09/1924, p. 318.

²⁰ Mais tarde, em debates na imprensa local sobre a conveniência ou não de se proibir a *tabanca*, jornalistas portugueses vão apontar para sobre as semelhanças entre os festejos que ela promove e as festas religiosas do mundo rural português.

²¹ AHCV, Fundo SGG A1/A1.4/Cx. 69

²² Portaria 52, publicada no BOCV n° 17, 28/04/1923, p. 138.

seio da família consagrada pelo matrimônio religioso. Um médico da Praia que o chegou a conhecê-lo contou-me que ele gostava muito das brincadeiras das *tabancas* e que as agasalhava com comida e bebida sempre que passavam em cortejo por suas terras. Fazia isto também porque os chefes das associações, em reciprocidade ao seu apoio, enviavam sua gente para trabalhar na limpeza de suas plantações algumas vezes por ano²³. Essas informações são reveladoras da riqueza e complexidade da vida colonial. A mesma pessoa que endereçava pedidos ao governador para a repressão das *tabancas* também as apoiava materialmente e era um grande apreciador de seus festejos. Entendo essa contradição como consequência da participação e dos interesses diferenciados desse ator social, portador de múltiplas identidades, na vida social de Santiago. Além disso, muito provavelmente as atitudes diametralmente opostas desse proprietário de terras foram tomadas em ocasiões diferentes, para um público também diferente. Este caso ilustra o meu desconforto com posições consolidadas nos estudos pós-coloniais que, insistindo em marcar rupturas entre o presente pós-colonial e o passado colonial, argumentam que as identidades múltiplas e fragmentadas são um dos traços distintivos da vida social africana contemporânea, como se esta não fosse a natureza de toda identidade social, no passado e no presente, em África e alhures²⁴.

Em 1927 o movimento do pêndulo mais uma vez voltou a mudar de rumo quando o governador editou uma portaria nomeando uma comissão para elaborar um regulamento para as *tabancas*. Foi movido por inúmeros pedidos da gente do povo que tentava reviver os festejos. Destacava ele, em primeiro lugar, o inconveniente destas associações, por serem gentílicas, causar desordens e por prevalecer a orgia, tão contrária ao trabalho. Porém, reconhecia mais uma vez que presidia nelas o princípio dos socorros públicos e, como uma novidade nos textos legais, o seu caráter artístico, com cantos, danças e “uso de trajes pitorescos”. Para que não se perdessem as tradições populares, mas, sobretudo, para “disciplinar e civilizar essas festas”, proibia somente “o que nelas houver de cafreal e contrário aos bons costumes, procurando-se torná-las mais estéticas e consetâneas com o estado de civilização da Colônia”. Estabelecia então as linhas gerais para a sua regulamentação: limitar sua realização a determinadas horas e dias de modo a não haver prejuízo para o trabalho nem para o repouso dos habitantes; policiar os locais das festas e regular a sua organização de forma racional, proibindo tudo que ofenda “o sentimento estético e os bons costumes dos povos civilizados”²⁵. Não encontrei o regulamento produzido pela comissão nomeada, que era composta, entre outros por João de Deus Tavares Homem. Como tantas outras comissões coloniais apontadas para deixar as coisas como estavam, esta provavelmente nunca elaborou o tal regulamento.

Este é o último texto legal que encontrei voltado para a regulamentação da *tabanca*. Sua novidade é apresentá-la como uma manifestação cultural do país e reconhecer ao mesmo tempo seu caráter de divertimento e de instituição. Porém, tem início com esse texto uma tendência a reduzir a *tabanca* ao domínio estético (ver mais adiante). Por fim, na impossibilidade real de extingui-la, prossegue a tendência de com ela conviver, se esforçando sempre para disciplinar, civilizar, controlar e, de certo modo, higienizar os seus festejos.

²³ Em 1994 Simão, rei da *tabanca* da Várzea rememorou em entrevista a um jornal da capital o papel de João de Deus Tavares Homem na manutenção de sua associação.

²⁴ Ver Mbembe (2001:102) para uma defesa desta perspectiva. Ver ainda a crítica de Stoler e Cooper (1997:9) a essa caracterização.

²⁵ BOCV n° 26, 15/06/1927, p. 277-278.

Desloco agora o foco dos textos legais, estrito senso, e passo a focalizar outros olhares do passado sobre as *tabancas*. Começo com dois textos de opinião produzidos pela intelectualidade portuguesa e cabo-verdiana que escrevia nos jornais locais. Também se observa nesses escritos o mesmo movimento pendular de louvá-las e condená-las e a mesma tendência a desconsiderar os seus aspectos institucionais, reduzindo-as ao divertimento. O primeiro é uma poesia chamada *Tabanca*, publicada em 1933 no jornal *O Eco de Cabo Verde*. Seu autor é Pedro Cardoso, um importante poeta cabo-verdiano que também publicou um livro sobre o folclore do país. Trata-se neste caso de uma louvação. Como os outros, o poeta a esteticiza e a reduz ao divertimento: é o carnaval do *badiu*. E como tal, orientado pela ótica da humildade própria do olhar português para si e para suas colônias (Trajano Filho 2004), reconhece o autor tratar-se de um carnaval singelo e pequeno, incomparável com a exuberância de outros carnavais. Pede que não seja proibida, mas que floresça na dimensão estética como um “poema sinfônico futurista”²⁶.

Alguns anos mais tarde, em 1949, no *Boletim de Propaganda e Informação (BPI)*, um artigo não assinado diz ser a *tabanca* uma festa enfadonha, mas que atrai milhares de pessoas do povo. Nega ser uma festa licenciosa e louva a beleza das crioulas que se enfileiram atrás da rainha, dos adornos, das vestes e da originalidade que existe por trás de sua aparência rude e pagã. Neste texto o movimento rumo ao entendimento que reduz a *tabanca* ao divertimento já está plenamente consolidado. Trata-se agora de um divertimento folclórico e plenamente disciplinado, que deve ser mantido como os objetos etnográficos são guardados nos museus coloniais. Vale notar que neste período as autoridades permitiam tacitamente tais festejos no interior. E até mesmo as *tabancas* da Praia eram permitidas, embora, a princípio, seus cortejos não pudessem subir ao *Platô*, a parte central da cidade onde ainda hoje se localizam as residências dos mais abastados e os prédios públicos.

Em termos práticos, os festejos das *tabancas* foram liberados desde a portaria de 1927 — com ou sem pedidos de licença, com ou sem a anuência da autoridade colonial. O acervo documental do Arquivo Histórico de Cabo Verde está repleto de pedidos e concessões de licença para “brincar” a *tabanca*. Em todos eles, encontram-se menções à regulamentação de 1927: a garantia de não perturbar o sossego público, a sugestão de se evitar o que pode ser considerado “cafreal” e que ofenda o “sentimento estético” e os “bons costumes dos povos civilizados” e a fixação de horários para os cantos e toques de tambor, em geral das 8 às 20 horas. Sabe-se, contudo, que entre o mundo dos documentos e o mundo da vida havia uma distância abissal. Essa miuçalha documental indica ainda que as atividades das associações não se restringiam ao tempo dos festejos em honra aos santos padroeiros. Por exemplo, encontrei menções a festas de *tabancas* cujo padroeiro era São João, festejado em 24 de junho, nos meses de abril e julho. Além disso, as suas atividades não se realizavam somente nas comunidades de origem, havendo constantes visitas (sob a forma de cortejos festivos) a outras comunidades.

Quase tudo sugere que se estabeleceu aos poucos um compromisso tácito e uma convivência prática entre os desígnios da autoridade (que fingia regular) e os anseios das comunidades (que fingiam obedecer). Aos poucos, o que antes era gentílico e desordeiro se transformou em espetáculo digno de ser exibido, em manifestação das tradições populares. E até mesmo a interdição implícita das *tabancas* da Praia subirem ao *Platô* foi formalmente suprimida durante duas visitas do Presidente da República de

²⁶ *O Eco de Cabo Verde* n° 3, 01/06/1933, p. 2.

Portugal a Cabo Verde nos anos 50 e 60. Nessas ocasiões, plenamente folclorizadas, elas foram selecionadas pelo governo local para representar a tradição popular domesticada que bem exemplificava a grandeza e a tolerância nobre do Império Colonial Português perante o chefe da nação.

Há, porém, uma esfera da vida social em que a *tabanca* permaneceu sendo objeto de disputa, conflito e de uma percepção ambivalente e muitas vezes negativizada. De modo interessante, a partir dos anos 40, o olhar plenamente negativo para as *tabancas* só é encontrado em sujeitos coloniais onde, a princípio, ele não seria esperado. Trata-se das autoridades civis das pequenas localidades: os regedores e cabos-chefe. Eles eram camponeses crioulos com pouquíssimas letras (a legislação requeria que eles fossem falantes do português) e algum prestígio de natureza local. O exame da miuçalha documental (comunicados, encaminhamentos, petições) traz algum colorido sobre a questão.

Em 1945 o regedor de São Nicolau Tolentino mandou sob prisão para Praia o rei da *tabanca* de Pau de Saco (associação que já não mais existe). Alegava que o preso organizara os festejos que traziam “desonestidade, ofensa pública, extravagância, estrago de comida, roubo e desfloramento”. Na nota de prisão, prosseguia o regedor dizendo que “o governo quer homens para o trabalho, não para extravagância”. O rei havia sido intimado a não organizar tais atividades e mesmo assim ele o fizera em 15 de abril, com “ruído de tamboro e estes caramujos africanos”. Além disso, o cortejo que a associação fez a um sítio chamado Chaminé foi engrossado por gente de uma *tabanca* da Praia que ali estava de visita, cujos chefes se negaram a fornecer seus nomes ao regedor, desafiando sua autoridade e o desrespeitando publicamente. Considerado pelo regedor um “revolucionário”, o rei da *tabanca* de Pau de Saco foi enviado para Praia com a recomendação de passar alguns dias realizando trabalhos públicos, “afim dos outros não abusar com as ordem superior” e de “evitar a revolta dos que estão no sucego”²⁷. A novidade desse texto é a percepção negativa da *tabanca* pelo chefe de uma pequena localidade e sua reprovação por causa da fartura e destruição de alimentos. Ele representa a cristalização de uma perspectiva utilitarista, oriunda do próprio mundo camponês, que condenava a versão crioula do *potlach* como uma extravagância local causadora de desordem e desrespeito a uma autoridade tão dificilmente conquistada. Porém, esta nunca foi uma perspectiva monolítica, compartilhada por todas as autoridades locais. Vários foram os cabos-chefes e regedores que também eram chefes de *tabanca* e que as usavam para reforçar sua autoridade e prestígio no âmbito local. Nesse sentido, merece ser investigada a hipótese de que muitas vezes as ações repressoras dos regedores crioulos sobre a *tabanca* e seus chefes tinha mais a ver com rivalidades locais do que com a percepção e orientação emanada da autoridade distante e relativamente impotente na capital.

Em todos esses textos percebe-se a inclinação do olhar colonial para reduzir a *tabanca* a uma festa, divertimento, tradição ou espetáculo estético e para regulamentá-la e controlá-la, de modo a reprimir sua pretensa natureza gentílica, desordeira, africana, não condizente com o suposto estado de civilização do povo cabo-verdiano. Noto uma vez mais que esse olhar nunca foi exclusivo das altas autoridades metropolitanas. Alguns intelectuais, comerciantes, proprietários crioulos e camponeses afluentes em posição de autoridade local também desenvolveram uma percepção ambivalente e redutora, ambivalência que é característica da posição de Cabo Verde no Império

²⁷ AHCv, Fundo da Administração do Concelho da Praia (ACP) SC:D/SR:F/Cx. 48.

Colonial. Grande fornecedor de funcionários de médio escalão para administração das outras colônias africanas, com um sistema educacional mais desenvolvido do que o das outras possessões portuguesas no continente, Cabo Verde sempre se debateu com o dilema de ser ou não África, com a obsessão de ser civilizado e de ter literatos que dominavam o que havia de mais casto na língua portuguesa, porém, sem nunca renunciar ao alarido, à balbúrdia e à polifonia murmurante que prevalece na *tabanca*, no batuque e, sobretudo, nas interações verbais da vida cotidiana. Todos esses casos são exemplos do esforço por controlá-la e o mero fato de ela ter sobrevivido durante todos estes anos corrobora parcialmente com a perspectiva dos intelectuais cabo-verdianos da atualidade que a querem como ícone da nacionalidade, como exemplo paradigmático da resistência cultural à dominação colonial. Porém, não teriam essas associações internalizado de algum modo o olhar negativizado que sobre elas foi lançado durante tanto tempo? Não teriam incorporado em seu funcionamento formas de organização e práticas de controle usadas originalmente para reprimi-las? Terá sido o poder colonial português tão fraco que não conseguiu se introjetar nos corações e mentes dos sujeitos coloniais?

A análise das solicitações de licença para os festejos da *tabanca* sugere que os membros das associações haviam internalizado alguns elementos dessa perspectiva redutora e negativizada. Era comum que os pedidos de licença mencionassem o esforço dos “filhos da *tabanca*” em evitar procedimentos contrários à religião e à moral, perturbadores da ordem e sossego público. Um interessante exemplo pode ser observado na queixa feita à autoridade colonial por um morador do Paiol (subúrbio da Praia) contra um residente de Lém Ferreira. O primeiro, membro da *tabanca* de Achada Grande, foi insultado e ameaçado com um punhal pelo segundo, com o apoio de outros membros de uma *tabanca* rival, quando “brincava” com o seu grupo numa estrada do subúrbio da capital. Os insultos e as ameaças só não desandaram em uma luta grupal de sérias conseqüências porque o grupo de Achada Grande seguiu o seu caminho sem responder às ofensas recebidas. O queixoso conclui sua reclamação afirmando que a *tabanca* é uma tradição respeitada pelo povo e pela autoridade, não sendo justo que por causa de invejas, abuso de álcool ou ameaças de armas se tente desfazer a alegria daqueles que não perturbam a ordem e se crie dificuldades para as autoridades. Pede, portanto, justiça contra os desordeiros em nome da harmonia na “brincadeira” e a bem do nome da autoridade portuguesa²⁸. Para este residente do Paiol, a *tabanca* era a encarnação da ordem e da tradição plenamente respeitadas e respeitáveis.

No plano da organização da associação, a internalização do olhar colonial tem se mostrado na mudança gradativa da nomenclatura usada para se referir à sua liderança. Se tradicionalmente as *tabancas* tinham reis e rainhas que comandavam não somente as atividades públicas durante os festejos, mas também coordenavam todas as atividades de ajuda mútua entre seus membros fora do tempo das festas, com o passar do tempo, a atuação desses personagens fica cada vez mais restrita ao momento do cortejo que elas fazem pelas comunidades. A liderança real da instituição passa então a ser nomeada com termos republicanos: governador, ministro e presidente²⁹, ficando a terminologia monárquica restrita aos papéis rituais.

²⁸ AHCV, Fundo ACP SC:D/SR:F/Cx. 48.

²⁹ A primeira referência que encontrei ao uso do termo “presidente” para se referir à liderança da *tabanca* se encontra numa nota do cabo-chefe de Achada Grande (subúrbio da Praia) de 1946, que encaminhou à Administração do Concelho da Praia a solicitação deste chefe de *tabanca* para seu grupo participar de uma ladainha em outro subúrbio da cidade. Ver AHCV, Fundo ACP SC:Q/SR:C/Cx. 26. Nas *tabancas* do

No restante deste texto apresentarei evidências coletadas no presente a sugerir que em larga medida muito do olhar colonial foi, de fato, incorporado, internalizado e assumido pelos membros das *tabancas* e pela sociedade cabo-verdiana. No passado, a presença da *tabanca* na vida das povoações se fazia sentir durante todo o ano, na medida em que seus membros se achavam efetivamente ligados por uma complexa teia de reciprocidade por ela organizada. Ela se mostrava em ato toda vez que morria um de seus membros ou parentes próximos. Mostrava-se também nas várias prestações de serviços entre os membros da irmandade que estavam ligados em uma rede de ajuda mútua (*o junta mon*) voltada para as diversas atividades do ciclo agrícola – o preparo do terreno, o plantio e a limpeza – e para a construção de moradias. Atualmente essas atividades refluíram para um segundo plano, fazendo com que a visibilidade da *tabanca* para os não membros se restrinja a um evento pontual no tempo. Tem-se então o tempo das *tabancas*.

Para os cabo-verdianos que a elas não estão associados, o tempo das *tabancas* é o tempo das festas de junho: tempo dos ruidosos e alegres cortejos em busca do santo roubado e da intensa reciprocidade que prevalece na comezaina que assalta por dias as povoações e bairros que servem de sedes às irmandades. Para esses cabo-verdianos, a instituição estruturada que coordena todas as atividades rituais visíveis e que põe em ação a reciprocidade entre os grupos sociais e entre as localidades é algo distante senão inexistente, uma abstração plenamente ofuscada pelo espetáculo das cores e dos sons que alegram olhos e ouvidos. Não é, portanto, totalmente desprovida de fundamento a percepção dos intelectuais cabo-verdianos do presente marcada pelo temor nostálgico acerca da folclorização e espetacularização das *tabancas*. Certamente, elas estão se transformando. Seus festejos dependem cada vez mais de recursos provenientes do Estado, as atividades tradicionais de ajuda mútua encontram obstáculos cada vez maiores à sua concretização e novas formas emergem sem ser plenamente reconhecidas como tal. A única atividade da *tabanca* que transborda o tempo das festas e dos cortejos e é visível para os não membros parece ser a música dos búzios e tambores que tem sido apropriada pela cultura popular de massa produtora de bens musicais para o mercado³⁰. Um bom exemplo disto é o álbum chamado *Rei di Tabanka*, do grupo de *funana* (um estilo musical muito apreciado no país) *Ferro Gaita*, que usa elementos sonoros típicos da música produzida durante os festejos dessas associações. Em alguns setores do meio musical já se fala mesmo num estilo *tabanca*, o que é uma evidência clara da internalização do olhar redutor em que o tempo da *tabanca* deixa de ser um tempo de uso e passa a ser o tempo de troca das canções de três minutos.

Por outro lado, a percepção de muita gente que participa das *tabancas* e minha observação de suas atividades destoam bastante do olhar pessimista e sombrio que em tudo vê crise. Se em algumas localidades elas entraram em declínio e desapareceram, em outras, elas estão em franca ascensão ou mantêm grande vitalidade. Após o desaparecimento de duas *tabancas* antigas, os moradores das localidades que compõem a freguesia de Mato Sancho se juntaram e criaram uma associação que em 2001 se encontrava muito dinâmica em seu quarto ano de vida. Os mais jovens procuraram os mais velhos para recuperar as formas esquecidas de se homenagear o santo padroeiro e

presente, os papéis de liderança real são nomeados segundo uma terminologia republicana e não mais monárquica.

³⁰ Curiosamente, o domínio da cultura popular em África, especialmente os estudos da mídia, tem sido um campo dominado pelo foco na resistência. Ver Fabian (1998). Consultar ainda Larkin (1997) para uma perspectiva crítica.

todos se mobilizaram para obter búzios, tambores e vestimentas de modo a garantir festejos vivos, alegres e longos. Em Chã de Tanque, apesar de haver uma *tabanca* local muito dinâmica, as crianças se juntaram com o patrocínio dos mais velhos para criar uma *tabanquinha*, que pretende no futuro tomar o lugar da associação atual, cujos chefes estão muito idosos. Assim, juntamente com enfraquecimento e morte temos também vários casos de renascimento a sugerir que a tão temida crise da *tabanca* é em larga medida efeito da posição do observador, sendo veiculada primordialmente por quem dela não participa. Mais do que uma crise estrutural, o desaparecimento de algumas associações parece resultar do seu ciclo de desenvolvimento, que tem a ver com a distribuição etária entre seus membros, os padrões de emigração prevalecente nas localidades e a reprodução das unidades de produção neste universo camponês (cf. Trajano Filho 2005).

As atividades das *tabancas* durante o período das festas deixam entrever outras evidências da internalização do olhar colonial — agora não mais nos discursos, mas nas práticas. Refiro-me às ações que procuram reproduzir com ironia crítica as idéias de ordem e organização que caracterizariam a sociedade colonial em que a *tabanca* surgiu. Em primeiro lugar, destaco o valor da ordem e da disciplina que se concretiza na idéia de fila e na prática de pôr-se na fila. Nos cortejos da *tabanca* percebe-se um esforço intencional para realizar uma marcha organizada e disciplinada. Mais do que uma mera excursão ou, como tenho chamado em todo este texto, cortejo, o modelo adotado é o da marcha militar. Os seus membros devem estar rigorosamente em fila indiana e há mesmo uma personagem responsável por castigá-los com chibatadas rituais sempre que ela é desfeita ou perde rigor. De certo modo, a feição geral da organização do cortejo assume a forma de uma hierarquia militar, que parece ser um dos modelos de organização da experiência que as *tabancas* tomaram como base (Trajano Filho 2006). Há soldados, alegorias de barcos e aviões de guerra, tambores e cornetas militares. Os “grandes” da associação que participam da marcha ou cortejo saem com vestes modeladas nos uniformes militares e muitos portam armas de brinquedo. O tom das vozes masculinas é quase sempre um tom de comando, impondo o ritmo da marcha, o compasso da música e o rigor das filas.

Um segundo elemento a representar uma ordem internalizada satiricamente na festa da *tabanca* tem a ver com a organização do tempo. O respeito ao horário, tratado de uma maneira absolutamente caricata, é um tema que freqüentemente aparece nas interações durante os festejos. Em geral, o membro da *tabanca* que se atrasa para qualquer uma de suas atividades é punido severamente: levado a um local que serve de prisão, ele é amarrado e fica sujeito à troça dos passantes. Disputas a respeito do horário marcado para o início de uma determinada atividade são encenadas com um exagero cômico muito apreciado pelos membros da irmandade. A regulamentação do tempo, sua divisão entre tempo de trabalho e tempo de descanso, tempo de ruído e tempo de sossego foi uma verdadeira obsessão da autoridade colonial em sua procura por controlar o trabalho dos sujeitos nativos³¹. Enorme foi a legislação voltada para a ordenação temporal das atividades sociais. Uma massa de éditos legais buscava, entre tantas coisas, regular o horário de abertura e fechamento das casas comerciais e repartições públicas e as licenças especiais para que estabelecimentos comerciais funcionassem em horário extraordinário, fixar hora e local para a deposição dos dejetos das casas e para a exibição de filmes, proibir a realização de bailes no interior das

³¹ Sobre a importância da organização do tempo na ordem colonial, consultar Martin (1995).

residências após determinadas horas e controlar o tempo durante os festejos da *tabanca*. Relembro que no movimento pendular de repressão e liberação das *tabancas*, uma das motivações para sua proibição tinha a ver com a organização das atividades no tempo. Aqueles que se punham contra as associações crioulas ressaltavam o fato de elas serem por demais ruidosas no tempo destinado ao sossego ou, mais importante ainda, que eram divertimentos longos demais, plenos de orgia, que retiravam os homens do trabalho. Por outro lado, o legislador mais liberal aceitava a idéia de uma convivência desde que as brincadeiras fossem limitadas a dias e horários fixados.

A aplicação exagerada de multas e prisões como formas de sanção à quebra de uma regra ou valor é o terceiro elemento associado à idéia de ordem que foi plenamente internalizado nas atividades da *tabanca*. Multa-se e prende-se por qualquer coisa durante os festejos. As discussões e disputas que surgem em torno da propriedade da aplicação dessas sanções ou mesmo sobre a fatualidade de uma possível quebra de regra que resulta na punição de alguém atraem muitos participantes, que se divertem a valer com as representações exacerbadas dos atores. São momentos verdadeiramente teatrais em que os participantes andam sobre o fio da navalha: falam muito alto, num tom de elevada agressividade, clamam pelas regras costumeiras como os sargentos recorrem ao regulamento e exercem ritualmente a violência arbitrária que cabe a suas posições na estrutura da *tabanca*. Tudo isto pode desandar em brigas, desavenças e desordens de todo o tipo. E quando atualmente as coisas tomam este rumo é porque nem sempre as pessoas, especialmente os mais jovens, percebem que a violência da autoridade ritual é uma expressão crítica e irônica da própria noção de autoridade, que neste caso emerge numa situação colonial, mas não se confunde com a autoridade do governante sentado na capital.

O último traço de incorporação de elementos da ordem colonial tem a ver com a regulação das relações entre homens e mulheres durante os festejos da *tabanca*. A carta pastoral do século XIX examinada acima menciona a imolação da inocência e da fidelidade conjugal, o rapto de donzelas e a mistura entre homens e mulheres durante os funerais. A nota do regedor de São Nicolau Tolentino faz alusão ao defloramento de moças durante os festejos. Ambos os textos indicam uma percepção de suas atividades como um tempo de desregramento da sexualidade. Resta indagar se esse entendimento é um retrato fiel do que acontecia nas festas de *tabanca* do passado ou se é simplesmente uma projeção de um olhar que se quer pio, em boa harmonia com o que seria uma concepção católica da civilização. De qualquer modo, ele não representa bem o que os membros das associações do presente (e de um passado recente) entendem como a conduta adequada a ser seguida durante os festejos. Em todas as *tabancas* que visitei as relações entre homens e mulheres no período das festas são reguladas por uma estrita separação a impedir contatos ou proximidade de natureza sexual. Chamada variadamente de *quebra bandeja* ou *quebra michela* tal regra pune com multa e prisão qualquer contato entre os sexos que possa ser entendido como tendo natureza sexual, por representar um desrespeito ao santo. Obviamente a euforia produzida pela dança, pelos tambores e pelo consumo de álcool milita contra tal ideal de castidade, havendo muitos contatos furtivos no espaço público entre homens e mulheres. Na realidade, para que os festejos sejam alegres e vivos se espera que tal preceito seja quebrado aqui e ali, que os transgressores sejam punidos publicamente para o deleite de todos e que a regra e a ordem se afirmem concretamente por meio da punição dos faltosos. A própria existência dessa regra de conduta indica que os festejos do presente e de um passado recente incorporaram uma dimensão da ordem sexual presente no discurso das

autoridades coloniais, embora tal internalização tenha um forte matiz de caricatura ou paródia.

Arrematando

Certamente, o fato das *tabancas* terem sobrevivido à situação colonial, tendo uma existência viva no presente (apesar da perspectiva sombria de muitos cabo-verdianos sobre o seu futuro), é um forte indicador de sua capacidade de escapar dos obstáculos postos por administradores portugueses, sacerdotes da Igreja Católica, membros da elite crioula e até mesmo pelas pequenas autoridades locais para domesticá-las e controlá-las. Porém, o recurso à noção de resistência não esgota sua dinâmica nem explica sua vitalidade e sua capacidade de reprodução ao longo dos anos. Vimos ao longo deste trabalho que o poder colonial em Cabo Verde não foi absoluto, com energia e vontade suficientes para submetê-las plenamente. Sempre houve áreas francas na sociedade em que o poder não se imiscuía; sempre houve tensões internas, perspectivas e interesses diferentes entre seus detentores que deixavam desobstruídos muitos canais para o fluir das dinâmicas locais. Estas tensões imperiais produziram a prática recorrente do fechar os olhos para aquilo que não se pode transformar e a política governativa do vai-e-vem, em que a *tabanca* era formalmente interdita num momento e liberada e instrumentalizada em outro. A sobrevivência dessas irmandades crioulas deve-se mais à existência dessas áreas francas e sombrias em que o governo colonial não interferia ou atuava em associação com as instituições locais de poder do que à pura e simples resistência como oposição. Além disso, vimos que com multas e prisões, com o controle teatralmente rigoroso do tempo, com a obsessão militarizada com as filas e com a separação ritual entre homens e mulheres as *tabancas* têm imitado e incorporado com jocosidade e troça as noções de ordem, a disciplina e a hierarquia existentes na sociedade envolvente do presente e do passado. Tem sido por meio desse parodiar cheio de graça que seus membros dão vida, ritmo, colorido e vitalidade aos festejos, reproduzindo valores fundamentais da cultura crioula.

Vimos ainda que a grande limitação dos estudos sobre a resistência se encontra na ausência de uma perspectiva etnográfica. Sem ela não é possível recuperar os sentidos atribuídos pelos agentes sociais às suas práticas (múltiplos, heterogêneos e, às vezes, contraditórios) o que acaba reduzindo as ações dos sujeitos coloniais a um ato geral de resistência. Não basta, porém, realizar a crítica às oposições binárias do tipo colonizado/colonizador ou resistência/acomodação para escapar do *imbróglío* colocado pelos estudos coloniais dos anos 60 e 70. É necessário enquadrar os fenômenos sob análise numa outra moldura e espantar o encantamento com os jogos verbais, caso contrário até mesmo a crítica mais pertinente à resistência corre o risco de ser aprisionada pelo mesmo tipo de generalização que caracteriza o conceito que é criticado. O exemplo mais contundente disto se encontra num certo tipo de leitura que está se tornando hegemônica a partir do texto crítico de Ortner, em especial, quando ela afirma que “resistência pode ser mais do que oposição” (1995:191). O problema é que se tem colocado no lugar de resistência como oposição a idéia de resistência como apropriação. E disto resulta uma outra obesidade conceitual tão problemática quanto aquela que se quer superar, que se mostra no uso abusado da noção de mimese³². Por

³² O enfoque antropológico na mimese como modo de atuação da resistência deve muito a Taussig (1993). Nos estudos africanos, o trabalho de Stoller (1995) sobre os cultos *hauka* é o grande veiculador da idéia de resistência como apropriação mimética, que tem arrebanhado muitos seguidores como, por

meio desta substituição, os sujeitos coloniais se tornaram mestres exímios na apropriação do poder colonial pela via da ação mimética.

Para evitar mais uma generalização gorda mas vazia, devo ressaltar que na imitação que as *tabancas* fazem da ordem colonial a ênfase deve ser colocada mais nas qualidades da jocosidade e da troça e não tanto na ação mimética. Durante os festejos, vários elementos, personagens e práticas próprias da situação colonial são imitados e apropriados. Porém, as intenções são variadas. Imita-se para criticar, aprender, experimentar, incorporar, ordenar, divertir, brincar, rir e chorar. E na falta de uma moldura teórica para dar conta tanto da resistência como oposição quanto da resistência como apropriação e incorporação, a boa, velha e densa descrição etnográfica é tudo o que temos para trazer a quem nos lê a intricada teia de relações e atividades que caracteriza essa instituição crioula de Cabo Verde.

exemplo, Carvalho (2002). Outra fonte de inspiração muito influente nesta direção é encontrada no “étnico chique” mais visível dos estudos pós-coloniais, o indiano Homi Bhabha (1994).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Almada, J. L. H. (1997) A organização da tabanca, *Cultura* 1 (1):84-88.
- Bayart, J-F. (1993) *The state in Africa: The politics of the belly*, London : Longman.
- Bhaba, H. (1994) Of mimicry and man: The ambivalence of colonial discourse, in H. Bhabha, *The location of culture*, London: Routledge.
- Bowman, J. (1997) *Ominous transition: Commerce and colonial expansion in the Senegambia and Guinea, 1857-1919*, Aldershot: Avebury.
- Cabral, A. (1973) *Return to the source: Selected speeches of Amilcar Cabral*, New York: Monthly Review Press.
- Cabral, M. (1996) «Tabanca: a festa do povo», *Novo Jornal*, Ano 4 n° 379/112, 27/04/96:6.
- Cabral, N. E. (1980) *Le moulin et le pylon : les îles du Cap-Vert*, Paris: L'Harmattan
- Carvalho, C. (2002) Ambiguous representations: power and mimesis in colonial Guinea, *Etnográfica* 6 (1):93-111.
- Chabal, P. (1983) *Amilcar Cabral: Revolutionary leadership and people's war*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Comaroff, J. and Comaroff, J. L. (1991) *Of Revelation and revolution: Christianity, colonialism and consciousness in South Africa*, volume 1, Chicago: The University of Chicago Press.
- Comaroff, J. L. (1997) Images of empire: models of colonial domination in South Africa, in F. Cooper and A. L. Stoler (eds.), *Tensions of Empire: Colonial cultures in a bourgeois world*, Berkeley: University of California Press.
- Conklin, A. (1997) *A mission to civilize: The republican idea of empire in France and West Africa, 1895-1930*, Stanford: Stanford University Press.
- Cooper, F. (1994) Conflict and connection: Rethinking colonial African history, *American Historical Review* 19 (5):1516-1545.
- (2005) *Colonialism in question: Theory, knowledge, history*, Berkeley: University of California Press.
- Diouf, M. (1990) *La Kajoor aux XIXe siècle: Pouvoir ceddo et conquête coloniale*, Paris: Karthala.
- Fabian, J. (1971) *Jamaa : A charismatic movement in Katanga*, Evanston, Ill. ; Northwestern University Press.
- (1998) *Moments of freedom : Anthropology and popular culture*, Charlottesville : University of Virginia Press.
- Fernandez, J. W. (1982) *Bwiti: An ethnography of the religious imagination in Africa*, Princeton : Princeton University Press.
- Gann, L. H. and Duignan, P. (eds.) (1969) *Colonialism in Africa: The history and politics of colonialism, 1870-1914*, volume 1, Cambridge: Cambridge University Press.
- (1970) *Colonialism in Africa: The history and politics of colonialism, 1870-1914*, volume 2, Cambridge: Cambridge University Press.
- (1975) *Colonialism in Africa: The economics of colonialism*, volume 4, Cambridge: Cambridge University Press.
- Goerg, O. (1998) *Pouvoir colonial, municipalités et espaces urbains. Conakry et Freetown, des années 1880 à 1914*, Paris: L'Harmattan (2 vols).

- Kopytoff, I. (1987) The internal African frontier: the making of African political culture, in I. Kopytoff (ed.), *The African frontier: The reproduction of traditional African societies*, Bloomington: Indiana University Press.
- Larkin, B. (1997) Indian films and Nigerian lovers: Media and the creation of parallel modernities, *Africa* 67(3):406-440.
- Martin, P. M. (1995) *Leisure and society in Colonial Brazzaville*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Mbembe, A. (1991) Domaines de la nuit et autorité onirique dans les maquis du Sud-Cameroun 1955-1958, *Journal of African History* 32 (1):89-121
 ----- (2001) *On the Postcolony*, Berkeley: University of California Press.
- Monteiro, F. (1993) O diálogo das tabancas, *Novo Jornal*, Ano 1, nº 26, 26/5/93:4
- Monteiro, F. (1948) Tabanca. Evolução semântica, *Claridade* 6:14-18.
- Olivier de Sardan, J.-P. (1993) La surinterprétation politique: les cultes de possession *hawka* du Niger, in J.-F. Bayart (dir.), *Religion et Modernité Politique en Afrique Noire*, Paris: Karthala.
- Ortner, S. (1995) Resistance and the problem of ethnographic refusal, *Comparative Studies in Society and History* 37 (1):173-193.
- Person, Y. (1968/1975) *Samori: Une revolution Dyula 3 vols.*, Dakar: IFAN.
- Ranger, T. (1968) Connexions between 'primary resistance' movements and modern mass nationalism in East and Central Africa (parts I and II), *The Journal of African History* 9 (3):437-453; 9 (4):631-641.
- Scott, J. C. (1987) *Weapons of the weak: Everyday forms of peasant resistance*, New Haven: Yale University Press.
 ----- (1992) *Domination and the arts of resistance: Hidden transcripts*, New Haven: Yale University Press.
- Semedo, A. (1994) A tabanca está na maré fraca (entrevista com nha Chepa – Josefa Rosa Ferreira – da tabanca de Maio, *Novo Jornal*, Ano 2 nº189/29, 10/09/94:8
- Semedo, J. M. e Turano, M. (1997) *Cabo Verde: Ciclo ritual das festividades da tabanca*, Praia: Spleen Edições.
- Silva, T. V. (1997) Tabanka: ravitalizason o riabilitason, *Cultura* 1 (1):89-93.
- Spinola, D. (1997) A tabanka de Rubon Grasia, *Cultura* 1 (1):94-97.
- Stoler, A.L. and Cooper, F. (1997) Between metropole and colony: rethinking a research agenda, in F. Cooper and A. L. Stoler (eds.), *Tensions of Empire: Colonial cultures in a bourgeois world*, Berkeley: University of California Press.
- Stoller, P. (1995) *Embodying colonial memories: Spirit possession, power and the Hauka in West Africa*, New York: Routledge.
- Taussig, M. (1993) *Mimesis and alterity: A particular history of the senses*, New York: Routledge.
- Trajano Filho, W. (2004) A constituição de um olhar fragilizado: notas sobre o colonialismo português em África, in C. Carvalho e J. P. Cabral (orgs.), *A persistência da história: Passado e contemporaneidade em África*, Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais.
 ----- (2005) A sociabilidade da diáspora: O retorno, *Série Antropologia* 380. Departamento de Antropologia/Universidade de Brasília.

- (2006) Os cortejos das tabancas: dois modelos da ordem, in Maria Laura V. C. Cavalcanti e José Reginaldo Santos Gonçalves (orgs.), *As festas e os dias: ritual, etnografia e análise cultural*, Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria
- Turner, V.W. (ed.) (1971) *Colonialism in Africa: Profiles of change*, volume 3, Cambridge: Cambridge University Press.

SÉRIE ANTROPOLOGIA
Últimos títulos publicados

399. RIBEIRO, Gustavo Lins. O Mestiço no Armário e o Triângulo Negro no Atlântico. Para um Multiculturalismo Híbrido. 2006.
400. SEGATO, Rita Laura. O Édipo Brasileiro: A Dupla Negação de Gênero e Raça. 2006.
401. SEGATO, Rita Laura. Qué es un Femicidio. Notas para un debate emergente. 2006.
402. CARVALHO, José Jorge de. La Diáspora Africana en Iberoamerica. Dinámicas Culturales y Políticas Públicas. 2006.
403. ALVAREZ, Gabriel O. Pós-dradiviano: parentesco e ritual. Sistema de parentesco e rituais de afinabilidade entre os Sateré-Mawé. 2006.
404. SEGATO, Rita Laura. Racismo, Discriminación y Acciones Afirmativas: Herramientas Conceptuales. 2006.
405. CARVALHO, José Jorge de. As culturas afro-americanas na Ibero-América: o negociável e o inegociável. 2006.
406. CARVALHO, José Jorge de. Uma visão antropológica do esoterismo e uma visão esotérica da Antropologia. 2006.
407. MOURA, Cristina Patriota de. A Fortificação Preventiva e a Urbanidade como Perigo. 2006.
408. TRAJANO FILHO, Wilson. Por uma Etnografia da Resistência: o caso das *tabancas* de Cabo Verde. 2006.

A lista completa dos títulos publicados pela Série Antropologia pode ser solicitada pelos interessados à Secretaria do:

Departamento de Antropologia

Instituto de Ciências Sociais

Universidade de Brasília

70910-900 – Brasília, DF

Fone: (061) 348-2368

Fone/Fax: (061) 273-3264/307-3006

E-mail: dan@unb.br

A Série Antropologia encontra-se disponibilizada em arquivo pdf no link: www.unb.br/ics/dan

Série Antropologia has been edited and published by the Anthropology Department of the University of Brasilia since 1972. It seeks to publish articles, essays and field research results in Social Anthropology. Since 1990, it has published approximately 20 issues per year.

ISSN Printed Format: 1980-9859

ISSN Eletronic Format: 1980-9867

1. Anthropology 2. Series I. Department of Anthropology of the University of Brasilia.

We request an exchange with other published material.

Série Antropologia Vol. 408, Brasília: DAN/UnB, 2006.