



**Dissertation**

**By**

**MARIA DE LOURDES  
SILVA GONÇALVES**

**Universidade de Cabo Verde**

**PROGRAMA DE PÓS-  
GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS  
SOCIAIS**

**Os Rabelados de Santiago – Espinho Branco  
e Bacio:**

**entre o “mito” de folclorização e a  
(re)formulação identitária**

**2009**



Universidade de Cabo Verde

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

Os Rabelados de Santiago – Espinho Branco e Bacio:  
entre o “mito” de folclorização e a (re)formulação identitária.

MARIA DE LOURDES SILVA GONÇALVES

Orientação Científica:

- Prof. Doutor Sergio Baptista da Silva / Universidade Federal de Rio Grande do Sul – Brasil
- Prof. Doutor Pierre Joseph Laurent / Universidade de Louvain – Bélgica

Praia, Fevereiro de 2009

Universidade de Cabo Verde  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

Os Rabelados de Santiago – Espinho Branco e Bacio:  
entre o “mito” de folclorização e a (re)formulação identitária

MARIA DE LOURDES SILVA GONÇALVES

Orientação Científica:

- Prof. Doutor Sergio Baptista da Silva / Universidade Federal de Rio Grande do Sul – Brasil

- Prof. Doutor Pierre Joseph Laurent / Universidade de Louvain – Bélgica

Praia, Fevereiro de 2009

*MARIA DE LOURDES SILVA GONÇALVES*

***Os Rabelados de Santiago – Espinho Branco e Bacio:**  
entre o “mito” de folclorização e a (re)formulação identitária*

*Dissertação de Mestrado em Ciências Sociais, Universidade de Cabo Verde, sob a orientação Científica do Professor Doutor Sergio Baptista da Silva / Universidade Federal de Rio Grande do Sul – Brasil em co-orientação com o Professor - Doutor Pierre Joseph Laurent / Universidade de Louvain – Bélgica.*

Praia, Fevereiro de 2009

CODESRIA - BIBLIOTHEQUE

CODESRIA - BIBLIOTHEQUE

*Aos Rabelados do Espinho Branco e Bacio*

## **Agradecimentos**

Ciente de que a realização de um trabalho académico subentende um esforço colectivo partilhado entre autora, interlocutores, orientadores, professores e amigos, gostaria de manifestar o meu reconhecimento a todos aqueles que de uma forma ou de outra contribuíram para que esta dissertação fosse escrita em moldes do que foi.

Aos professores do programa deste Mestrado, especialmente:

- Professores Doutores Sergio Baptista da Silva e Pierre Joseph Laurent meus ilustres professores e orientadores, pelo estímulo, simpatia e sábia orientação, mais ainda, pelas qualidades humanas que possuem, manifestadas nas relações quotidianas e que enriquecem os de espírito aberto para aprender, crescer e se espelhar;

- Professores Doutores, José Carlos dos Anjos, Elisabeth Lucas, Élide Liedke, Marcelo Silva, Cinara Rosenfield e Cláudio Furtado pelos gratificantes momentos de partilhas intelectual e social e pelos constantes incentivos e dicas;

- Ao Aquilino Varela, pelos gestos carinhosos e incentivadores com que desde início me acompanhou e sempre me motivou para encarar esta luta com normalidade ;

- Ao meu filho Helder, fonte da minha inspiração, pelo tempo que lhe devia e que este trabalho tomou;

- À minha mãe e aos meus irmãos que me apoiaram nesta formação;

- À Carla e Domingos Cardoso, meus compadres, e à minha amiga Esmeralda por terem-me acolhido nas suas casas e por todos os apoios concedidos durante a frequência desse Mestrado;

- Aos meus colegas desse Mestrado, pelos momentos bons e menos bons que juntos partilhamos;

- Ao presidente da Câmara Municipal de São Miguel e à artista plástica Mizá pelo tempo disponibilizado e pelas informações valiosas que me facultaram;

- Meu maior obrigado indereço aos Rabelados do Espinho Branco, Bacio, Achada Belbel e Monte Santo, pelo acolhimento, convivência e pela generosidade com que dividiram comigo trechos das suas vidas fazendo com que este trabalho chegasse ao fim proposto. Ao

líder Tchétcho, à sua esposa e aos jovens artistas, um agradecimento especial pela hospitalidade e disponibilidade com que me trataram.

CODESRIA - BIBLIOTHEQUE

## **Resumo**

Esta dissertação aborda o processo de transformação identitária de um grupo específico, neste caso, os Rabelados de Santiago (Espinho Branco e Bacio). Com uma identidade forjada numa conjuntura marcada pelos conflitos com a Igreja e o Estado, ser Rabelado ou melhor dizendo Revelado, o escolhido de Cristo, se ancora, principalmente, no cumprimento de um conjunto de rituais imprescindíveis: o “djunta-món”, o uso da cruz, a definição de alianças e a organização do trabalho. Especificidades que constituem estratégias mantidas pelo grupo no sentido de preservar a sua identidade e garantir a sua reprodução.

Demonstrar como é que esta estratégia permitiu ao grupo criar um espaço de poder autónomo, independente das intervenções externas, de onde o grupo retira a sua singularidade e legitimidade, permanecendo assim numa posição marginal no quadro geral da sociedade rural em que se contextualizam, recusando qualquer ligação com a Igreja e parcialmente os serviços estatais é uma das tarefas que se propõe nesta dissertação.

Através de uma análise actualizada do grupo, esta dissertação procura ainda evidenciar que hoje, com aberturas várias, esses rituais estão a sofrer transformações, tornando visível a *ponte* criada com a sociedade envolvente. Situação causada em partes pela intervenção dos mediadores, o que tem gerado conflitos opondo a parte mais receptiva a mudança – a nova geração, a outra mais conservadora – a velha geração.

## **Abstract**

This dissertation looks at the transformation process with regard to the identity of a specific group, namely, the “*Rabelados*” of Santiago Island (*Espinho Branco e Bacio*). With an identity heavily placed on laid down principles marked by conflicts with the Church and the State, being a “rebelado”, in other words, “a chosen person”, chosen by Christ, and, self-supportive especially in the observation of a series of indispensable rituals: “*o djunta-món*” (working together or helping one another), the use of the holy cross, the definition of alliances and the organisation of work. These specific rituals are the strategies that constitute the maintenance of the group in preserving their identity and guaranteeing their reproduction.

To demonstrate how this strategy permits the group to create an autonomous power base, independent from external intervention, a space that permits the group’s uniqueness and legitimacy, staying as such at a marginal position in the global rural society where they live, refusing whatever links with the Church or State services, is one of the tasks of this dissertation.

Through an authentic analysis of the group, this dissertation seeks to make evident through various conditions, that these rituals are suffering transformations with a visible *bridge* established with the evolving society. This situation is caused in some parts by the intervention of mediators, a situation which has generated conflicts between the more receptive group – the younger generation, and the more conservative group – the older generation.

**Keywords** – “Rabelados”, cosmology, mediation, identity reformulation.

## **Lista de Siglas**

**EMPA** – Empresa Pública de Abastecimento

**FAIMO** – Frente de Alta Intensidade e Mão-de-obra

**MPD** – Movimento para Democracia

**OMS** – Organização Mundial da Saúde

**PAICV** – Partido Africano de Independência de Cabo Verde

**PAIGC** – Partido Africano de Independência da Guiné e Cabo Verde

**RGA** – Recenseamento Geral de Agricultura

**UFRGS** – Universidade Federal de Rio Grande do Sul

**UNI-CV** – Universidade de Cabo Verde

CODESRIA - BIBLIOTHEQUE

## **Sumário**

<b>Introdução</b> .....	<b>p.2</b>
a) Espinho Branco e Bacio: uma radiografia síntese .....	<b>p.6</b>
b) Inserção no campo e delimitação do universo pesquisado.....	<b>p.10</b>
c) Metodologia.....	<b>p.17</b>
<b><u>1: Rabelados, Perspectiva Histórico- antropológica</u></b> .....	<b>p.21</b>
1.1. A Revolta.....	<b>p.22</b>
1.2. A constituição de uma rede de grupos.....	<b>p.26</b>
1.3. Exotização e usos políticos.....	<b>p.33</b>
1.4. Identificação e exclusão: teias de (re)produção e relacionamento.....	<b>p.39</b>
<b><u>2: Território e Identidade</u></b> .....	<b>p.44</b>
2.1. Território, Parentesco e Sucessão.....	<b>p.45</b>
2.2. Calendário Agrícola e Organização do Trabalho.....	<b>p.50</b>
2.3. Reciprocidade e Territorialidade.....	<b>p.58</b>
<b><u>3: Cosmologia e Memória</u></b> .....	<b>p.62</b>
3.1. Rituais de nomeação: <i>Cristón, papia noiba e bespas</i> .....	<b>p.63</b>
3.2. A <i>Cruz</i> e o <i>Santo Virtude</i> .....	<b>p.75</b>
3.3. Manifestações Estéticas da cultura material dos Rabelados.....	<b>p.80</b>
<b><u>4. Mediações Políticas: A “nova” era dos Rabelados</u></b> .....	<b>p.95</b>
Pontes e Portas na (re) formulação identitária dos Rabelados .....	<b>p.96</b>

**5. Referências Bibliográficas.....p.108**

**Lista de imagens, Fotografias, Mapas e Genealogia**

**Assentamento de Rabelados de *Tcham di Siozinhu Prera* – Espinho Branco..7**

(Desenho de um jovem Rabelado)

**Placa de identificação do aldeia da Arte tradicional dos Rabelados –Espinho Branco.....6**

(Foto de Maria de Lourdes S. Gonçalves)

**Moradia dos Rabelados – *Costa de Badja Corbu* – Espinho Branco...9**

(Foto de Maria de Lourdes S. Gonçalves)

**Mala de Noiva com ofertas em cima...69**

(Foto de Maria de Lourdes S. Gonçalves)

**Parasol...88**

(Foto de Maria de Lourdes S. Gonçalves)

**Cestaria (balaios, grande e pequeno)...88**

(Foto de Maria de Lourdes S. Gonçalves)

**Pintura que retrata a ladainha...91**

(Foto de Maria de Lourdes S. Gonçalves)

**Esculturas de pedra, raiz e tronco...94**

(Foto de Maria de Lourdes S. Gonçalves)

**Jardim-de-infância...97**

(Foto de Maria de Lourdes S. Gonçalves)

**EMPA – hoje Loja de Arte...103**

(Foto de Maria de Lourdes S. Gonçalves)

**Mapa da Ilha de Santiago com sinalizações sobre localidades Rabeladas...3**

(Extraído do livro de Júlio Monteiro)

**Genealogia da liderança do grupo de Monte Santo.....31**

CODESRIA - BIBLIOTHEQUE

## **Introdução**

Quando iniciei a pesquisa de campo, em Julho de 2007, acreditei e acredito ter desencadeado um processo de (re)memoração e de reconstituição das experiências vivenciadas pelos diferentes grupos de Rabelados por mim visitados, nomeadamente os do Espinho Branco, Bacio, Achada Belbel e Monte Santo. E porque os Rabelados não constituem um grupo homogéneo<sup>1</sup>, de entre os dez<sup>2</sup> grupos existentes hoje em Cabo Verde e que se localizam exclusivamente na Ilha de Santiago, (ver Mapa, pág:3) decidi fazer um trabalho etnográfico, ou seja, uma “etnografia das margens”, isto é, uma descrição dos mundos que são possíveis fora do normal, mas também dos vínculos dessas “margens” com o “centro”, que abarque dois desses grupos localizados no Concelho de São Miguel<sup>3</sup>: Espinho Branco e Bacio, que constituem o objecto desta pesquisa.

«Rebelados», «Revoltosos» ou «Revelados» e «Rabelados»<sup>4</sup>, designações atribuídas e auto-denominações ou auto-identificações, o certo é que constituem um grupo social que, reiteradamente, tem sido designado e considerado pela sociedade cabo-verdiana de singular, no sentido de possuírem características e valores culturais próprios e criarem uma imagem e uma consciência colectiva que mantêm pela via voluntária como marcas identitárias.

Meu objectivo, longe de ser uma reconstrução da história do grupo, tendo em conta que esta já foi abordada por diversos autores – nomeadamente, Júlio Monteiro, o primeiro a produzir uma obra sobre este grupo e que se intitula “Os Rabelados da ilha de Santiago – Cabo Verde” escrita na década de 60 e publicada em 1974, uma obra de cariz histórica que retrata basicamente a história do grupo e os conflitos vivenciados com as autoridades religiosas e coloniais; uma monografia do final de bacharel em história cujo tema é os “Rabelados do Concelho de São Miguel, que futuro?” defendido por José Jorge Landim, em 1999 que incide

---

<sup>1</sup> Minha intenção era fazer um trabalho que abarcasse todos os grupos existentes, mas a pesquisa do terreno veio a proporcionar-me pistas de que os Rabelados constituem um grupo heterogéneo, o que em termos metodológicos reflectia numa abordagem mais global desses grupos.

<sup>2</sup> Espinho Branco, Bacio, Monte Santo e Palha Carga (Concelho de São Miguel); Achada Belbel e Pó Encostado (Concelho de Santa Cruz); Lapa Catchor (cachoro) e Bimbirim na localidade de Achada Biscainhos, Bicuda e Lagoa (Concelho do Tarrafal).

<sup>3</sup> Este Concelho situa-se na parte oriental da ilha de Santiago, entre os Municípios de Tarrafal, a norte, Santa Catarina, a oeste, Santa Cruz, a sul, e o oceano atlântico, a leste. Tem uma superfície de 90.7 Km<sup>2</sup>. Sua população, segundo o censo 2000, é de 16.104 pessoas, repartidas em 7.114 homens e 8.990 mulheres. O Concelho possui 23 localidades.

<sup>4</sup> Categoria étnica nativa com a qual se operou ao longo desta dissertação.

também sobre a história do grupo, tendo como referência básica o autor Júlio Monteiro e, por fim



**Ilustração1: Monteiro, 1974:57**

- O mapa que aqui se apresenta não possui a identificação de todas as localidades existentes hoje. Algumas localidades extinguiram-se devido a re-territorialização dos seus membros em novas localidades existentes hoje.

uma tese de Mestrado de Jorge Murteira, “Os Rebelados da Ilha de Santiago, em Cabo Verde, no limiar do novo milénio” que retracts também a história do grupo, passando por uma análise do mesmo enquanto movimento milenarista” defendido em 1999 - era analisar as mudanças que ocorrem hoje no seio dos grupos propostos e conhecer as estratégias que os grupos utilizam nos diferentes níveis, político, económico e simbólico, no sentido de preservar a sua identidade e garantir a sua continuidade e reprodução social.

Para isto, procurei perceber, primeiramente, os motivos que levaram os Rabelados a distanciar-se da Igreja, do Estado e, supostamente, da sociedade cabo-verdiana para alcançar um objectivo mais amplo. A partir dos contactos mantidos com os membros dos grupos que viveram este processo dramático, o diálogo sobre o seu passado veio a tornar-se mais profundo. A partir daí, provocado pelas minhas perguntas, muitos Rabelados iniciaram um trabalho de recompor as lembranças e os acontecimentos do passado para a reconstrução da sua história, numa luta contra o silêncio com que ficou guardado ou sufocado no decorrer do tempo, e que ficou bem sintetizada no primeiro capítulo desta dissertação, através da recuperação e valorização desse diálogo como uma forma de reconhecer, *na fala das pessoas*, as versões “de si” e “sobre si” e o processo de *manutenção da sua identidade*.

Através de tais pressupostos, também, nesta investigação, procurei confrontar o trabalho da memória e os escassos documentos existentes, isto é, constituir um *saber em diálogo* quer entre o pesquisador e o pesquisado quer entre um passado revisitado e um presente vivido, com emoção e sem nostalgia. Sobretudo se se atentar nas causas fundamentais e fundantes da gestação do grupo e questionar olhares construídos e estereótipos assumidos ou difundidos, seja pelo próprio grupo em estudo, seja por uma parte da sociedade cabo-verdiana. É, sem dúvida, no filtrar e no interpretar destas emoções e depoimentos escritos ou orais, que o senso comum se faz ou se completa enriquecendo a ciência, por via duma racionalidade que, muito embora com instrumentos ocidentocêntricos, quando objectivamente articulados, produzem, também, conhecimentos sistematicamente organizados e aprofundados, inaugurando uma relação dialógica entre o senso comum e a ciência.

Minha intenção é, *ab inicio*, praticar uma etnografia que valorize, em geral, as narrativas dos moradores, no sentido de Bourdieu (1974), quando este enfatiza a fala como

expressão das condições de existência. Aliás, para este, a palavra é o símbolo de comunicação por excelência, porque representa o pensamento. É uma reveladora das condições estruturais, sistemas de valores, normas e símbolos e tem a magia de transmitir, através de um porta-voz, as representações de grupos determinados, em condições históricas, sócio-económicas e culturais específicas.

É este o olhar “desde dentro” como dizia Godoi (1999) que o trabalho de campo etnográfico poderá conseguir, sendo este um exemplo. É a “visão nativa” que estabelece, orienta e propicia o diálogo com os documentos históricos, sem a qual muitas perguntas deixam de ser formuladas e por conseguinte quando e se formuladas sem sentido; muitas respostas deixam também de ser dadas – certamente as portadoras de novidades, ainda que estas sejam apenas uma (re) arrumação do que existe. Pois, o novo, na maioria das vezes é a expressão de novas abordagens. As experiências e os exemplos disponíveis de trabalho de campo etnográfico têm demonstrado que o “ser assim” e o “parecer assim” não é auto-explicativo, não é algo imediatamente evidente, nem tampouco de pura síntese intelectual. Aliás, “além da necessária componente lógica e cognitiva, a percepção, insere-se em constelações afectivas, na rede do nosso multimodo de conceber e das diversas modalidades de pensamento” como bem defendeu Merleau-Ponty (2003:11).

Com o intuito de responder a estas inquietações, que mais não são do que balizamentos transversais por onde (dis)correm as mais diversas áreas de saberes, que dei ombro à tarefa de, numa pesquisa etnográfica profunda, indagar tanto sobre as *transformações identitárias* dos rabelados como as suas *fronteiras demarcatórias* entre o *conservadorismo* e a *inovação* o que necessariamente obriga a etnografar as representações dos Rabelados no que concerne às inovações da “modernidade” através da (re)posição dos velhos e jovens, face a esse processo e os possíveis *conflitos* advenientes dessa “modernização”.

Pretendo demonstrar também como é que os objectos/artefactos tais como o *Santo Virtude*, a *Cruz*, que constituem manifestações estéticas dos grupos expressam significados importantes na sociocosmologia rabelada e têm agência sobre a construção de corpos e pessoas conforme as lógicas deles. Nesta reflexão será enfocada manifestações estéticas caracterizadas a partir de uma lógica “mais eurocentrada”: pintura, cerâmica e escultura.

Dizer isto é propor uma análise do grupo que abarque não só a sua evolução diacrónica,

mas também demonstrar através de exemplos práticos como é que os Rabelados em determinados momentos ou conjunturas deslocam ou fazem fluir a sua fronteira cultural, denunciando o seu carácter dinâmico, que englobe a história do seu surgimento e as (re)formulações identitárias em curso que mais não são campos que nesta problemática de pesquisa também empurram-nos no sentido de apreender se e de que modo uma relação do tipo «patrono/cliente» se constrói a partir da presença e actuação dos mediadores nos assentamentos. A *la limite* implica apurar *portas* ou *pontes*, criadas ou impostas que, em última análise, possibilitam os membros desses grupos a participarem nos grupos heterogéneos, ampliando redes de ligações entre os intra e extra comunidade.

A partir de tais parâmetros analíticos proponho fazer fluir esta dissertação, começando por levar o leitor a partilhar comigo uma breve caracterização dos grupos pesquisados, a inserção no campo, delimitação do universo pesquisado e conhecer a metodologia escolhida. Esta incursão, embora descritiva, norteia não só a compreensão da vertente de estudo a que me proponho, mas também o próprio delineamento da dissertação em cinco capítulos.

➤ **Espinho Branco e Bacio: uma radiografia síntese.**

Constituída por famílias provenientes de várias outras localidades rabeladas da Ilha de Santiago, Espinho Branco localiza-se no Município de São Miguel<sup>5</sup>, a oito quilómetros da Vila de Calheta, podendo ser facilmente identificada através de uma placa de identificação inscrita “Aldeia da arte tradicional dos Rabelados” na extremidade da estrada principal que liga as vilas de Calheta e do Tarrafal. Esta localidade congrega o maior número de população que



**Ilustração 2: Placa de identificação**

---

<sup>5</sup> Antes designando de Freguesia de São Miguel estava ligado até o ano 1996 ao Concelho do Tarrafal. O Concelho de São Miguel foi criado a partir do Decreto-lei nº 11 – V – 1996, B.O. nº 38/45II Série de Novembro de 1996.

actualmente, integra o grupo dos Rabelados. De acordo com o censo comunitário por mim realizada durante o trabalho de campo, Espinho Branco possui um total de duzentos e setenta habitantes, sendo vinte oito destes residentes actualmente nas ilhas de Boavista, Sal e São Vicente, na procura de melhores condições de vida. Somada a sua população que é maior do que todos os outros grupos, Espinho Branco foi da década de oitenta até final de 2006 o “centro do culto” dos Rabelados, por ser o local onde residia o seu *chefe*<sup>6</sup> Nhô Agostinho e pelo facto de se constituir como local de assembleia do culto onde os fiéis Rabelados do Bacio, Monte Santo e Achada Belbel se reuniam, interpretavam a palavra bíblica e discutiam assuntos do seu quotidiano.

Composto por sessenta e uma unidades residenciais, dispersas uma das outras, sua composição numérica varia entre dois, cinco, seis e oito, numa mescla de famílias extensas, monoparental e nuclear espalhadas pelos seis núcleos residenciais da localidade que são: *Rabu* de Espinho Branco composto por oito núcleos domésticos com vinte e seis elementos; *Ponta Tanqui* formado por sete núcleos domésticos com trinta e seis membros, sendo treze destes a residir nas ilhas do Sal e da Boa Vista; *Tcham di Siozinhu Prera* constituído por vinte e dois núcleos domésticos com noventa e um elementos, sendo três residentes em Boavista; *Costa de Badja Corbu* com cinco núcleos perfazendo um total de dezasseis elementos; *Badja Corbu* composto por nove núcleos com trinta e sete elementos, sendo um a residir em São Vicente e dois em Boavista; e *Tchada Baxu* formado por onze núcleos com cinquenta e sete elementos, sendo seis a residirem na Boavista.

As designações dos núcleos residenciais acima aludidas possuem interpretações nativas tais como: *Ponta Tanqui* porque ali havia umanque onde os moradores apanhavam a água; *Tcham di Siozinhu Prera* por ser Sr. Siozinhu a primeira pessoa a morar nessa área e o dono das terras desta propriedade; *Costa de Badja Corbu* por ser perto do outro local *Badja Corbu*, onde os miúdos espantavam os corvos que iam tirar as colheitas, e *Tchada Baxu* por se localizar num espaço que era vazio onde pastoreavam os animais.

Os núcleos residenciais do *Rabu* Espinho Branco e *Tcham di Siozinhu Prera* são os que mais espelham as transformações locais ocorridas nos últimos anos. No primeiro a transformação se materializa na construção de um edifício de betão, moderno, denominado de

---

<sup>6</sup> Chefe é uma categoria émica, nativa. Por oposição a esta categoria prefiro utilizar uma categoria analítica -líder

“Loja de Arte” onde os jovens fazem as suas exposições para a venda de produtos ligados à cerâmica, cestaria, e novas artes plásticas como a escultura, pintura em tela e bonecas de pano. Ali existem também oficinas de cerâmica, carpintaria e “artes” mas também espaços/quartos para a recepção de turistas para uma eventual visita, e um pequeno restaurante onde, outrora, se serviam pratos tradicionais aos turistas e visitantes que se deslocavam à localidade.

Já no núcleo residencial de Tcham di Siozinhu Prera encontram-se várias infraestruturas construídas com o apoio dos mediadores representados principalmente pela Mizá<sup>7</sup> e pela Câmara Municipal de São Miguel, de entre as quais destacam-se uma infraestrutura escolar de multiuso, de dois pisos onde funciona o jardim-de-infância, possuindo uma sala de audiovisual onde semanalmente as crianças e os jovens têm acesso aos filmes e vídeos, um forno de cerâmica utilizado pelos jovens artesões, um forno para confecção de pão, explorado por um jovem



**Ilustração 3:** *Tcham di Siozinhu Prera*

Rabelado, uma pocilga onde alguns moradores fazem a criação de porco para a sua subsistência, uma cisterna de abastecimento de água para diversos usos. Existe também um número considerável de casas construídas à base de betão pelos moradores e outros com o auxílio da Câmara Municipal e da Mizá, que aquando de um incêndio ocorrido, em tempos, e outros motivos solicitaram o apoio para um novo tipo de construção.

É também em Espinho Branco que existe uma grande oficina de carpintaria de um jovem Rabelado que à custa do seu trabalho conseguiu erguer e hoje procura apoios para poder dinamizar o espaço, ensinando este ofício aos jovens da localidade que na sua maioria não possui nenhuma ocupação profissional.

---

<sup>7</sup> De nome completo, Isabel Alves, artista plástica que trabalha com os Rabelados desta localidade e que tem feito a ponte entre os Rabelados e o mundo.

Frequentemente, os Rabelados de outros territórios (re)territorializam-se em Espinho Branco, fixando deste modo a sua residência neste local, guiados pelo sentimento de estar juntos e unidos, fortalecendo assim os laços de fé, de parentesco e de afinidade que os unem e os identificam. Essa ideia de (re)agrupamento dos Rabelados na localidade do Espinho Branco foi uma iniciativa levada a cabo por Nhô Agostinho, (na época, líder do grupo) com o aproximar do novo milénio, cuja profecia era que juntos e unidos poderiam fazer frente a eventuais situações que poderiam acontecer, como o mito do fim do mundo<sup>8</sup> e a dispersão dos mais jovens. É ali que reside o actual líder e o seu antecessor – seu pai, Nhô Agostinho falecido a vinte e cinco de Novembro de 2006.

Presentemente, Espinho Branco é tido como a mais mediática, de entre os dez grupos dos Rabelados existentes na ilha de Santiago, na medida em que frequentemente é noticiada nos meios de comunicação social, nomeadamente jornais, e televisão, quando dos Rabelados se trata. É ali que as mudanças são mais visíveis, principalmente, a partir da década de 90, período em que se possibilitou o contacto e a permanência de agentes externos, tornado assim alvo de modalidades de modernização. Agentes externos (turistas e outros visitantes), o Estado através do Ministério da



**Ilustração 4: Funco – Costa de Badja Corbu**

Educação, da Saúde, da Agricultura, Ambiente e Pesca, a Câmara Municipal de São Miguel mediante seu Presidente, vereadores e assistentes sociais, e outros a título individual, como é o caso da artista plástica Mizá, vêm actuando no seio dos grupos de Espinho Branco e Bacio a partir de 1997, fazendo a mediação entre o grupo local, a sociedade cabo-verdiana e a estrangeira. Esses mediadores começaram a actuar activamente no interior do grupo agindo como intermediários do poder, relacionando o grupo à estrutura institucional que lhe é externa. De notar que a coexistência de dois universos de acção social resultou em tensões e conflitos,

---

<sup>8</sup> Para uma versão dos Rabelados enquanto grupo milenar, ver MURTEIRA, 1999.

não somente em relação aos agentes mediadores mas, sobretudo, intra grupos, cujas repercussões se evidenciam através da desterritorialização dos membros que saem para viver noutros locais por descontentamento com as práticas da mediação, nas divergências entre os mais jovens e os velhos face aos valores tradicionais e, sobretudo no (re) posicionamento dos mais velhos perante os valores que outrora eram inaceitáveis.

Aproximadamente a três quilómetros do Espinho Branco situa-se o grupo de Bacio, entre a Vila de Calheta e a zona de Pilão Cão, a seis quilómetros daquela. Bacio é constituída por quinze unidades residenciais na sua maioria formada por famílias extensas, contendo cada unidade cerca de sete a oito efectivos. Comparada com o grupo do Espinho Branco, esta é de mais difícil acesso tendo que se deslocar a pé por um percurso de quase dois quilómetros.

Em ambos os grupos os membros sobrevivem da prática de agricultura de sequeiro<sup>9</sup>, da pesca, do artesanato da apanha de areia e brita. Dos contactos mantidos até agora, ressalto duas particularidades observadas: a existência de um elevado número de famílias mono-parentais chefiadas por mulheres. Todas as mulheres chefes de família possuem um *funco*<sup>10</sup> onde vivem sozinhas com os seus filhos, retratando assim uma clara ausência dos homens como chefes de família; e a existência de várias relações poligâmicas. Não muito diferente do grupo do Espinho Branco, o do Bacio também se posiciona na linha de modernização. De acordo com as palavras do Sr. Presidente da Câmara de S. Miguel, os pedidos mais frequentes do grupo de Bacio efectuados na referida Câmara têm a ver com a canalização da água potável, electrificação das casas, do povoado e construções de estradas. Realidade, de resto, também, constactada durante a pesquisa do campo.

Embora os grupos estudados se encontrem espacialmente separados, estes, à semelhança dos outros grupos da Ilha de Santiago, possuem modos de vida semelhantes ancorados principalmente na partilha de uma crença comum.

---

<sup>9</sup>Constitui um sistema de exploração agrícola que se desenvolve sob a acção directa da pluviometria (MAAA, 1996). É iniciada no mês de Julho, período onde geralmente principia a época das chuvas. Cultivam-se o milho, os feijões e, por vezes alguns tubérculos. Existe uma longa experiência de cultivo tradicional do milho cobrindo mais de 80% da área total de sequeiro (MCE, 1995). Enquanto, a agricultura de regadio é praticada no fundo dos vales e, na parte mais baixa das encostas normalmente perto de uma fonte de água subterrânea. Em Cabo Verde ela é ocupada em 45% pela cana sacarina, 20% pela mandioca e batata-doce e, em 35% pela banana e hortaliças (MCE, 1995).

<sup>10</sup> É a moradia dos Rabelados. É uma construção feita de vegetal, carriço, ramo de coqueiro, madeira de acácia ou de coqueiro e amarras das folhas de cisal.

Os Rabelados, em particular, os do Espinho Branco e Bacio, são na sua maioria iletrados, e os poucos que sabem ler e escrever fazem-no com muita dificuldade.

➤ **Inserção no campo e delimitação do universo pesquisado**

A pesquisa do campo que fundamenta este trabalho foi realizada no âmbito do Mestrado em Ciências Sociais pela UNI-CV em parceria com a UFRGS. O trabalho de dissertação que se apresenta, pretende ser uma contribuição para a (re)interpretação do fenómeno Rabelados trazendo subsídios para a compreensão da sua história, da sua organização social e dos processos de transformação por que passam os grupos do Espinho Branco e Bacio.

O meu interesse pelo assunto, que ora se materializa, surgiu quando tomei conhecimento, pelos *media*, do processo da mediação que vinha decorrendo no seio dos grupos do Espinho Branco, Bacio e Monte Santo. Após a troca de ideias efectuadas entre os colegas e os professores do curso de Mestrado levei adiante tal projecto, num momento em que, coincidentemente, tornou-se público o interesse de alguns investigadores pelo tema. Situação que longe de me deixar insegura levou-me a uma maior reflexão e delineamento do meu campo, de pesquisa perspectivando os campos de possibilidades que nas Ciências Sociais os actores usufruem, permitindo assim a análise do mesmo objecto sob vários ângulos. Vale a pena dizer que, outros interesses instalados fizeram com que, estrategicamente, iniciasse, mais cedo, o meu primeiro contacto com os grupos, principalmente o do Espinho Branco onde iniciei o trabalho do campo.

Desde o primeiro contacto, ocorrido no dia 31 de Julho de 2007 com o apoio da minha irmã, tesoureira da Câmara Municipal de São Miguel (Concelho do qual fazem parte várias localidades residenciais dos Rabelados) consegui contactar a Dona Teresa (pessoa que desconhecia mas que com o decorrer do trabalho de campo passamos a nos encontrar principalmente nas actividades culturais na localidade do Espinho Branco e com algumas prestações neste trabalho), monitora infantil que ao serviço da Câmara apoiava o grupo do Espinho Branco na área de animação social e que ainda hoje através do seu grupo de batucadeiras constituído por Rabelados e outros não Rabelados faz intercâmbio com os grupos do Espinho Branco e Bacio. Estando ausente da localidade na data combinada para conhecer o primeiro grupo dos Rabelados (do Espinho Branco) esta animadora social indicou-nos uma

outra intermediária, a Dona Mariana, que apesar de não ser Rabelada, é vizinha deles e mantém boas relações com o grupo do Espinho Branco. Sendo residente e comerciante na localidade Dona Mariana poderia ser-me útil no primeiro contacto, mas os seus compromissos com o negócio impediram que tal acontecesse.

Desconhecendo totalmente os moradores da localidade, partimos para o Espinho Branco, situado a oito quilómetros da vila de Calheta. Chegamos à localidade às 10 horas de manhã numa terça-feira com o objectivo de conhecer o grupo, quando de repente dois senhores que estavam ao lado, escutando a nossa conversa, nos alertaram que era preciso ter muita cautela porque “os Rabelados são maus, eles batem as pessoas com manduco (cacete) na cabeça” e que era melhor não nos aproximarmos para não colocarmos a nossa vida em risco. Mesmo assim decidimos aproximar-nos e quando chegamos encontramos dois homens a construir um pequeno banco/assento de pedra, na rua à frente do funco. Cumprimentámo-los e de seguida perguntei-lhes para o Sr. Moisés Gonçalves, líder do grupo do Espinho Branco com quem pretendia falar. Um deles, um rapaz jovem que aparentava ter uns vinte e três anos, respondeu que era o próprio. Estupefacta, a minha reacção foi a de dizer logo que estava a pensar que o chefe fosse um homem mais velho e não um rapaz tão jovem como ele. Começamos a rir perante esta situação e ele começou a explicar-me que o seu pai era líder, morreu e então ficou a ocupar o seu lugar. Convidou-nos para entrar, e proteger-se do sol quente do mês de Julho que se fazia sentir em plena época da sementeira. Entramos, sentamo-nos, apresentámo-nos e expliquei que estava a fazer um curso universitário e que minha intenção era fazer um trabalho sobre eles, sobre a sua história, como vivem hoje etc. Prontificou-se, de imediato, em “abrir as portas” para a minha investigação, apresentando-me já naquele dia vários membros da localidade. Concepção e percepção anuladas pela disponibilidade franca e hospitaleira com que fomos recebidos basta atermo-nos nas declarações do jovem líder do grupo: “nu sta dispunível pa bó e pa tudu alguém ki krê divulga cultura di rabeladus pá mostra mundu ma rabelados ta existi, ma nós é alguém dretu, kontráriu di ki munti djentis ta pensa”<sup>11</sup>. E mais “ nu sta dispostu a kontribui ku tudu kem ki kre fazi trabadju ku nós desdi ki é ka pa fazenu mal”<sup>12</sup> – disse.

---

<sup>11</sup> Estamos disponíveis pra si e para todas as pessoas que querem divulgar a cultura dos Rabelados para demonstrar ao mundo que os Rabelados existem, que são pessoas de bem, ao contrário do que muitos pensam.

<sup>12</sup> Estamos disponíveis em contribuir com todos aqueles que querem fazer pesquisas sobre nós desde que não nos fazem mal.

Após a conversa, convidou-me para assistir o culto dirigido por ele que se realiza sempre aos sábados e domingos, das 10 às 14 horas na casa do falecido pai que também foi líder dos grupos, conhecido por Nhô Agostinho, sendo também o pai deste o segundo líder na história dos Rabelados. Alertou-me no sentido de lhe tratar por Tchétcho, alcunha por qual é conhecido dentro do grupo e não exitou em se identificar pessoalmente, dizendo o seu nome completo<sup>13</sup>. Mostrou-nos a “Loja de Arte”, uma infra-estrutura de betão, diferente das suas casas, construída com apoios de várias entidades, e que serve para expôr os produtos artísticos confeccionados por jovens da “comunidade”<sup>14</sup> e outros artesões não Rabelados com quem mantêm boas relações. Este espaço também serve de acolhimento de pessoas que vão passar aí alguns dias, principalmente turistas e investigadores estrangeiros levados pela Mizá. A Mizá, disse o jovem líder, “é um pessoa mutu dretu e de bem ki tem stadu ta apoianu, dja tem mas de 10 anu. El també é pode ser bom pa bu trabadju pamodi é pode flabu tudu ki djê fazi li i otus projecto ki é teni pa nós desdi ki nha pai setal li djuntu ku nós”<sup>15</sup>.

Após esse primeiro contacto, seguiram-se constantes visitas aos sábados, domingos e feriados, com frequentes dormidas, participação no culto, e sempre que os acontecimentos inter e intra-grupos justificavam a minha presença, tanto como investigadora ou como amiga e convidada que me tornei, após a criação de uma rede de contactos. Condições que deitam por terra muitos dos “boatos”, injustos, que me impingiram, aquando da manifestação do meu interesse em estudar este grupo, num tom de alerta de que os Rabelados seriam: “agressivos” em relação às pessoas de fora e de “difícil relacionamento”. Se numa frase pudesse registar a abertura com que me receberam, o relacionamento que mantivemos durante estes meses, esta é paradigmática, apesar das desconfianças<sup>16</sup> ali encontradas: “Nós tudu nu ta kontribuí pa divulga nós stória i nós manera di vivi pa mundu odja ma rabeladu ixisti i ma nós é pissoas di bem, desdi ki é ka pa fazenu mal”<sup>17</sup>. Esta frase também foi proferida pelos mais velhos durante o

---

<sup>13</sup> “Veja no decorrer da dissertação as implicações deste acto de expressar seu nome.

<sup>14</sup> Uma categoria nativa que ao longo desta dissertação será substituída pela noção de «grupo».

<sup>15</sup> É uma senhora muito carinhosa e de ‘bem’ que nos tem apoiado há cerca de dez anos e que também poderia ser útil para o seu trabalho porque poderia atribuir-lhe, informações sobre os trabalhos e projectos que tem realizado com o nosso grupo a partir de 1997, período em que o meu pai aceitou a sua entrada e permanência entre nós.

<sup>16</sup> Muitos queriam saber da minha identidade e para quem trabalhava: Câmara Municipal ou enviada da Mizá? Situação que, apesar dos meus pontuais esclarecimentos, perdurou por algum tempo, chegando até a ser ameaçada por uma moradora do Bacio, da qual tornei-me, com o tempo, amiga, querendo saber que se estivesse do lado da Mizá iria correr comigo a pontapés.

<sup>17</sup> Todos nós vamos contribuir para a divulgação da nossa história e da nossa maneira de viver para demonstrar ao mundo que os Rabelados existem, que são pessoas de bem, mas desde que este trabalho não seja para o nosso mal.

primeiro culto que participei, onde anunciei a minha intenção de fazer um estudo sobre eles, com novos enfoques. Estribando-se um pouco em Jorge Dias, às vezes, certos apriorismos levam a procurar só argumentos que comprovem a ideia preconcebida e que, outras vezes, o contacto com o campo revela certos traços característicos e, insensivelmente o nosso trabalho de análise e interpretação começa a incidir sobre esse aspecto e não reparamos em outros igualmente significativos (DIAS, 1961:48/49).

Espinho Branco e Bacio enquanto campo de pesquisa etnográfica foi preferencialmente escolhido tendo em conta tanto a proximidade geográfica que as separam como os laços de parentesco e afinidade que unem os dois grupos, conforme vim a atestar com os dados recolhidos.

O apoio, a confiança e a generosidade das pessoas com quem trabalhei foram fundamentais para a concretização deste trabalho, resultante de contactos prolongados e provas concretas de solidariedade. Tive a oportunidade de conviver com quatro grupos de Rabelados, (Bacio, Espinho Branco, Achada Belbel e Monte Santo) participando sempre que possível no seu quotidiano, com convites frequentes para participar nos cultos aos sábados e domingos, nas ladainhas, nos momentos rituais das suas vidas, no *cristón*<sup>18</sup>, no *papia noiba*<sup>19</sup>, e nas *bespas*<sup>20</sup> e ainda nas actividades agrícolas e domésticas como nas sementeiras<sup>21</sup>, nas mondas,<sup>22</sup> nas refeições, no trabalho das mulheres em casa, (lavando roupas, louças, cozinhando, cuidando de crianças) na apanha de areia, das caminhadas com os jovens à pesca, na realização dos trabalhos de artesanato, na visita aos vizinhos etc...

No primeiro contacto com os grupos, muitos desconfiavam do meu trabalho querendo saber, quem sou, de onde era, o que fazia e para quem?, procurando certificar se estava ao serviço da Câmara Municipal de São Miguel ou se era a enviada da Mizá. Situação que dificultou, em certa medida, o meu trabalho. Fui identificada e enquadrada como mediadora social, na linha daqueles que antes de mim tinham, ou estavam a ter, intervenções no terreno. Se alguns mediadores que estavam no terreno, há vários anos, a fazer intervenção no seio dos grupos continuavam a enfrentar dificuldades, em explicar que “não queriam acabar com os

---

<sup>18</sup> Cristão.

<sup>19</sup> Pedir ou falar a noiva (ver capítulo de *papia noiba*).

<sup>20</sup> Cerimónia que se realiza em honra ao defunto. (ver capítulo de *Bespa*).

<sup>21</sup> Período em que as sementes são deitadas á terra (semeadas)

<sup>22</sup> Extermínio das ervas daninhas que dificultam o crescimento das plantas.

Rabelados mas simplesmente dar aos jovens e crianças as mesmas oportunidades que os outros têm”, para mim foi mais difícil ainda, pois já não bastavam construir escolas, incentivar jovens e crianças a estudar, a emigrar; agora o interesse inside-se na sua história: dos tempos antigos, do trabalho da terra, como constituíram os diferentes grupos, quais as ligações entre eles, enfim, como os factos se encaixavam. No entanto, com esse enquadramento, retive duas reacções completamente antagónicas: a primeira, que aconteceu em Espinho Branco, apesar de ser curiosa, revelou-se amigável e prestável, com aquela desconfiança que caracteriza qualquer aproximação. Já, a segunda que aconteceu no Bacio teve um carácter hostil, com tons de ameaças, denotando uma demarcação clara no tocante aos mediadores sociais e os seus trabalhos efectuados no seio dos grupos. Ainda hoje recordo do dia em que fui recebida no Bacio por cinco moradores e uma delas,<sup>23</sup> disse-me “nu kré sabi di ki ladu bu sta pamodi si é di ladu di Mizá nu ta korri ku bó ku bafatada e pontapé. Djentis di Mizá nu ka ta recebi li”<sup>24</sup>.

Mas, foi a permanência no local, nos fins-de-semana, nos dias de culto, nas noites de festas ao som do batuko, das *bespas* e ladainhas, dormindo na esteira, no palheiro ou em colchão de palha, na frescura do funco, enfim, o participar da vida real dos Rabelados, que se dissiparam as primeiras interpretações acerca do meu trabalho. Estabeleceu-se entre eu (pesquisadora) e o grupo pesquisado o que Sahlins chamaria de *reciprocidade generalizada*. Na segunda visita ao grupo do Espinho Branco um artesão e a sua família ofereceram-me um pedaço de terreno na sua propriedade, à frente da sua casa, para construir um *funco* se quiser permanecer por muito tempo.

Na terceira ida à mesma localidade para participar numa ladainha, quase todas as mulheres entraram numa disputa, pedindo que dormisse nas suas casas. A disputa era forte que resolvi ficar na casa da senhora que em primeiro lugar ofereceu para dormir. E ficou o compromisso de que cada vez que fosse passar a noite dormisse com uma família. A partir dessa data não houve um dia que saí de lá sem uma refeição. Dia houvera que comi oito ovos porque em cada casa que me ofereciam refeição tinha que a tomar para não pôr em causa a confiança até então conquistada. E nunca voltei para a casa sem um “agasalho”. Sempre trazia

---

<sup>23</sup> Em Antropologia é usual a preservação do anonimato, quando se trata de um grupo ou pessoas que primam pela preservação da sua identidade. O mesmo princípio foi seguido neste trabalho no sentido de proteger a identidade dos nativos e apresentar a das figuras públicas e do líder.

<sup>24</sup> Que queriam saber de que lado estava porque se fosse do lado da Mizá iam correr comigo a bofetada e pontapés. Aqui nós não recebemos gentes da Mizá.

ovos e outras coisas no saco que me ofereciam, teimosamente. Desta hospitalidade oferecia em compensação géneros alimentares e outros de que tinham necessidades, como por exemplo: bolachas, açúcar, café, sumos, peixes...; outras vezes ofereci presentes escolhidos por eles como brincos, algumas roupas de crianças.

Esta reciprocidade estabelecida não dissolveu contudo, a alteridade mantém-se nos gestos, no uso de cadernos, máquina fotográfica etc. Houve momentos em que estava a fazer a cartografia do espaço, muitas crianças me cercaram pedindo também para desenhar, e do outro lado mulheres e crianças saíam a perguntar se estava a fazer trabalho de Câmara e se ia oferecer-lhes apoios. Houve, inclusive, uma senhora que me perguntou se o *funco* dela ia aparecer no desenho e após a minha resposta ela reafirmou que queria que aparecesse mesmo.

No início, as situações em que os papéis se invertiam não eram menos frequente: “por que estava lá? Para que servia o meu trabalho? Quanto ia ganhar com aquilo? Para quem trabalhava?”, foram perguntas ouvidas frequentemente. Esta recuperação positiva da alteridade através da troca que o trabalho de campo possibilita “acaba amenizando a violência do exercício do poder” implícita na equação saber-poder discutido por muitos investigadores (GODOI, 1999).

Devo dizer que salvo o tom agressivo com que me receberam uma vez no Bacio, jamais experimentei situações de hostilidade, pese embora algumas desconfianças por parte de alguns que foi diluída com vários retornos e permanência entre eles. No início, como dissera, foi o líder Tchétcho quem mediu a minha presença no grupo do Espinho Branco e Monte Santo, dizendo às pessoas que “é sta li ku nós pe fazi um trabadju de scola sobri nós<sup>25</sup>”, abrindo as portas a novos contactos. Posteriormente, vários moradores se ofereceram para me acompanhar às casas de pessoas por mim desconhecidas. Mas o apoio de uma criança de cinco anos foi importante, principalmente para a realização do censo do grupo do Espinho Branco. Foi ela quem me guiou para a casa de quase todas as famílias. Já no Bacio a mediação foi feita por um senhor reconhecido pelo grupo e, posteriormente, pela senhora (que no primeiro contacto me recebeu de forma agressiva), que me guiou aos outros grupos como o de Achada Belbel, considerado de “difícil acesso” para estranhos, pondo em contacto com os seus moradores.

De registar também que houve momentos em que fui desafiada a participar no batuko e

---

<sup>25</sup> Ela está aqui connosco para realizar um trabalho de escola sobre nós.

no acto de *becha*<sup>26</sup> ao convite dos participantes. De início fiquei reticente, sem saber se devia aceitar ou não, também não sabia como fazer, mas uma senhora idosa do grupo do Espinho Branco se prontificou em ensinar-me na hora como fazer e ofereceu-me o pano para tocar na cabeça. Um pouco nervosa acabei por fazer *becha* e fui elogiada pelos presentes que me disseram que sendo uma iniciante tinha feito muito bem. Este foi um momento muito importante para mim porque pela primeira vez senti que estava a entrar e a fazer parte do “mundo deles”, e ao mesmo tempo senti que estava aos poucos a ser aceite por eles. A partir deste momento e com a confiança conquistada, vários elementos dos grupos estudados e visitados começaram a partilhar comigo os problemas do seu quotidiano. Inclusive, os membros do Bacio várias vezes me solicitaram que intercedesse junto do líder do Espinho Branco no sentido de lhes facultar o Lunário Perpétuo<sup>27</sup> para orientarem sobre os dias sagrados e as orientações da azágua<sup>28</sup>. Na sequência disso, também me pediram que junto da Câmara Municipal de São Miguel intercedesse no sentido de obterem a ligação da luz eléctrica e do telefone e apoios para que os seus filhos possam continuar os estudos. Por outro lado, os do Espinho Branco me pediam que intercedesse junto do grupo do Bacio no sentido de deixarem de lado as divergências sobre a Mizá e do jovem líder e reatarem os laços que sempre os unem. Outro momento registado na minha ida ao campo foi quando em Setembro de 2008 na companhia do líder dos Rabelados do Espinho Branco, visitei a localidade de Monte Santo e ao se despedir da esposa do segundo líder na história dos Rabelados, ela voltou pra mim dizendo: “bo ki bem é pamodi abó é di cruz. Abó bu ka korri di Rabeladus”<sup>29</sup>.

### ➤ Metodologia

Em termos metodológicos, priorizei duas abordagens temporais diferentes: uma diacrónica, de profundidade histórica, através da memória social e documentos historiográficos, visando o resgate dos registos escritos existentes nos arquivos históricos, a partir de leituras e interpretações dos documentos colectados, o que veio a reforçar a necessidade de interpretar o “silêncio”; e a sincrónica, baseada no estudo aprofundado do tempo presente através do registo

---

<sup>26</sup> Acto de beijar a cruz no final da cerimónia de Ladainha.

<sup>27</sup> Livro Sagrado também conhecido por Diagnóstico Perpétuo de onde os Rabelados tiram orientações do calendário agrícola, religioso, orações para confeccionar o *Santo Virtude*, consultam os signos etc.

<sup>28</sup> Período em que os agricultores de sequeiro se dedicam ao trabalho da terra (sementeira, mondas e colheita).

<sup>29</sup> Você que veio até aqui é porque és de cruz, acreditas nele. Não fugiste dos Rabelados.

etnográfico do quotidiano dos Rabelados. O método histórico tem a vantagem de nos fotografar os grupos num determinado momento do passado e fornece-nos elementos de forma a perceber que determinadas realidades não são hoje o que foram ontem e nem serão amanhã o que são hoje.

Relativamente à pesquisa etnográfica, recorri às técnicas de metodologia qualitativa, entrevistas semi-estruturadas e conversas informais, numa combinação de várias técnicas recorrentes em antropologia para o registo etnográfico: observação participante seguida do registo no caderno de terreno das práticas quotidianas e rituais; identificação do local e o tempo para o trabalho, festas, cerimónias, conversas, registo fotográfico de cenas de vida quotidiana. Elaborei uma genealogia como forma de confirmar as relações de consanguinidade e aliança, mas também para esclarecer a descendência actual do grupo de liderança através da trajectória dos seus líderes. A genealogia e a cartografia do espaço social foram, muitas vezes, utilizadas no corpo de texto orientando o leitor na melhor compreensão do mesmo. No corpo do texto utilizei ainda fotografias como complemento da pesquisa.

Fiz registo em fitas magnéticas de histórias de vida a respeito da formação dos grupos e outras histórias. Neste caso, privilegiei a fala dos interlocutores, permitindo-lhes falar livremente, com suas lacunas, silêncios, retomadas e às vezes, solicitando relatos complementares. No corpo do texto para além de deixarmos transparecer a voz dos interlocutores fazemos a descrição de narrativas na língua nativa, o crioulo<sup>30</sup>, como o complemento da escrita etnográfica.

Vários tipos de entrevistas para a recolha dos dados foram utilizados: entrevistas semi-estruturadas, partindo de um determinado assunto previamente analisado por mim, cujas questões, muitas vezes, se desenrolavam com base no conhecimento do interlocutor. Esse tipo de entrevistas foi dirigido principalmente, aos idosos, permitindo-lhes a activação da sua memória social sobre a história do grupo, o que me permitiu também obter pormenores de situações do passado que não presenciei e entender como é que eles narram as mudanças geracionais que ocorrem nos grupos. Através delas tive acesso à biografia de vida dos informantes. Aos jovens, também foi aplicado esse tipo de entrevista para recolher informações sobre o seu posicionamento perante as mudanças que se verificam hoje.

A entrevista semi-estruturada foi dirigida, também, aos mediadores, procurando saber as estratégias de intervenção utilizadas para ingressar nos grupos, os objectivos da intervenção e o impacto das mesmas nos grupos onde foram feitas as intervenções.

Em complemento às minhas observações e entrevistas utilizei ainda autênticas técnicas de análises descritivas dos gestos, das posturas, das mímicas etc, ou seja, o registo fotográfico, registando, assim, os eventos e cenas da vida quotidiana. No sentido de obter uma descrição etnográfica mais rigorosa possível recorri ao uso de imagens, a fotografia, os filmes, como complemento nas pesquisas em Ciências Sociais.

Conversas gravadas, fotografias e filmagens sempre foram conseguidas com o consentimento dos interlocutores, principalmente aos mais jovens. Aos mais velhos, houve sempre alguma resistência principalmente às fotografias, mas houve casos em que se aceitou tirá-las porque segundo conta uma Rabelada do Bacio “Nhô Agostinho flaba nós ma Jesus cristu Konchedu na fotu ki ntom é ka mau tra fotu.”<sup>31</sup> Quanto às entrevistas gravadas, são poucas aquelas conseguidas junto dos mais velhos. Quando aceitavam que se usasse o gravador, o diálogo se resumia às respostas curtas ou a um sim ou não. Por isso utilizei mais caneta e papel, assim sentiam-se mais à vontade. Ninguém era apenas informante; tratava-se muitas vezes de amigos em que não me sentia à vontade de agir como pesquisadora, e, sempre, de interlocutores, no sentido mais abrangente, ou seja, de pessoas com as quais eu dialogava, concordava e discordava, expunha e escutava os pontos de vista. Com muitas delas, a minha relação foi muito intensa enquanto que com outras se resumiu a poucos encontros, muitas vezes, superficiais.

Para finalizar, recorri também à escolha de informantes privilegiados, que seleccionei pelo conhecimento de um contexto particular que poderiam complementar as observações feitas e apontar outras investigações de forma a compreender contextos sociais, estruturas sociais e processos sociais.

Quanto ao tratamento do material, este foi registado no diário de campo seguindo um

---

<sup>30</sup> A escrita do crioulo, não seguiu nenhuma regra gramatical, mas sim foi feita de acordo com o meu conhecimento desta língua.

<sup>31</sup> Nhô Agostinho tinha dito que conheceram Jesus Cristo na foto, por isso não seria mau tirá-la também”.

índice temático; o mesmo foi feito após às transcrições das entrevistas. As entrevistas e os depoimentos constituem em certa medida uma descoberta para quem (re) vive uma história sua ou do grupo. Eram comuns situações em que o entrevistado agradecia após uma conversa ou a participação em algum evento como assistência ao culto, ladainha, cerimónia de *papia noiba* ou as leituras bíblicas de Nhô Antoninho. Ele muitas vezes me dizia: “nu ta fika contenti oras ki bu sta li ku nós. N ta lê bu ta obim, bu ta lê pa mi, N ta fica contenti. Nós tudu nu ta fika contenti pamodi bu kré sabi nós stória, modi ki nu ta vive. Nu passa mal mas dja staba escritu ma dipós ta pareceba alguém pa obiba nós dificuldades<sup>32</sup>”.

Partindo do enquadramento efectuado, das recolhas feitas, dos dados disponíveis e da logicidade de análise, que qualquer trabalho do tipo requer, esta dissertação foi dividida em cinco capítulos. No primeiro, fez-se uma contextualização histórica e antropológica da temática, focalizando o eixo temporal e social; no segundo relacionou-se a pertença identitária com a pertença territorial numa lógica de mútua configuração e reelaboração. Na mesma linha de análise, abre-se o terceiro capítulo desta dissertação, com uma abordagem sobre a sóciocosmologia e memória, numa perspectiva de captar através da materialidade e da simbologia a mundivivência dos Rabelados. Com o intuito de trazer para o debate a questão da mediação enquanto (re)configuradora do espaço social e simbólico, debruçou-se sobre a mediação em curso nos grupos escolhidos na lógica da introdução de novas *pontes e portas* para os Rabelados.

---

<sup>32</sup> Nós ficamos contentes quando estás aqui connosco. Eu leio e tu me ouves, tu lês, eu ouço e fico contente. Todos nós ficamos contentes pelo facto de queres saber a nossa história, como nós vivemos. Passamos muito mal mas já estava escrito que algum dia apareceria alguém querendo saber das nossas dificuldades.

I

**Rabelados: perspectiva histórico-antropológica**

CODESRIA - BIBLIOTHEQUE

### **1.1. A revolta**

Conhecidos e reconhecidos como um grupo singular, a origem dos Rabelados remonta à década de 40 do século passado (MONTEIRO, 1974), quando em oposição às regras eclesásticas e estatais vigentes em Cabo Verde, durante o período colonial, determinados crentes, apegados à religião católica de então, recusaram aceitar as novas doutrinas e práticas que vinham sendo introduzidas pela Igreja Católica, nomeadamente: as alterações que se verificaram na redução dos dias de Santo, a alteração do texto tradicional de “Padre Nosso”, mudança de vestuário dos padres que passaram a celebrar a missa sem a tradicional capa negra, interdição de certos usos e costumes sociais, que vai desde a proibição de festejos populares a festas familiares, e as intervenções sanitárias nas residências familiares. Enfim, “rebelaram-se” contra tudo e todos cujos atributos a seus olhos eram suspeitos.

À luz do pensamento bourdiano, relativamente às condições sociais de utilização das palavras, os Rabelados não reconheceram os missioários como agentes revestidos de fé e conhecimento suficientes para levar avante tais mudanças. Nesta lógica e segundo Bourdieu, “as condições a serem preenchidas para que um enunciado performativo tenha êxito se reduzem à adequação do locutor (ou melhor, da sua função social) e do discurso que ele pronuncia. Um enunciado performativo está condenado ao fracasso quando pronunciado por alguém que não disponha do ‘poder’ de pronunciar-lo ou, de maneira mais geral, todas as vezes que pessoas ou circunstâncias particulares não sejam as mais indicadas para que se possa invocar o procedimento em questão. O êxito destas operações de magia social que são os *actos de autoridade* está subordinado à confluência de um conjunto sistemático de condições interdependentes que compõem os rituais sociais e o princípio da sua eficácia simbólica estão condenados ao fracasso quando não logram estabelecer a relação entre as propriedades do discurso, as propriedades daqueles que o pronuncia e as propriedades da instituição que o autoriza a pronunciar-lo” (BOURDIEU, 1998:89). Cientes de que a Deus compete tais procedimentos, e não a qualquer intermediário, os posteriormente denominados Rabelados viram nas novas autoridades religiosas “falsos profetas, disfarçados de ovelhas”; “lobos devoradores da alma humana”; “demónios vestidos de branco”, segundo ainda hoje interpretam alguns anciões Rabelados com quem dialoguei.

A denominação de “Rabelados” segundo Monteiro (1974; p: 84) aparece pela primeira vez escrita na participação que em 16 de Junho de 1959, o Rev. Padre João Eduardo Moniz, pároco da Freguesia de Santo Amaro Abade, dirigiu ao administrador do Concelho do Tarrafal, defendendo que «essa gente» anteriormente identificada como «incrédula» passa a ser chamada de “Rabelado” em crioulo, o que em português castiço significa revoltosos. De registar que esta designação atribuída pela sociedade e aceite pelo grupo é hoje objecto de uma descodificação contextualizada por parte deste. “Rabelados” na óptica do grupo significa não os revoltosos ou rebeldes como foram baptizados, mas sim os revelados – os escolhidos de Cristo cuja missão é preservar e revelar a palavra sagrada. Entretanto, em nenhum dos pequenos trabalhos existentes e consultados encontrou-se alguma alusão a esta reformulação, o que demonstra não só a sua actualidade, mas também que passados algumas décadas de existência o grupo tem repensado a sua estratégia de identificação e reprodução. Perspectivas que, longe de uma aparente contradição, denotam certa complementaridade. Pois, aceitam e auto denominam-se de “Rabelados”, mas complementarizam, sacralizando a sua acção, pretendendo dizer que a rebeldia ou a revolta justificava-se no sentido de que “já estava escrito” - foram os escolhidos para a revelação. Daí a tradução, por parte do grupo, de “Rabelados” como derivação de “Revelados”.

Se a notoriedade do grupo se tornou pública a partir da década de 40 com as perseguições de que foram alvo pelas autoridades sagradas e profanas e sedimentou-se, ainda mais, durante os anos 60, quando por desconhecimento recusaram a campanha de Missão de Combate às Doenças Endémicas (sobretudo, através da pulverização das casas, a recusa contra a enumeração das casas, as campanhas de vacinação, a extracção de sangue para a análise laboratorial) e à demarcação das propriedades rústicas, a partir deste período, com o advento da independência, 1975, e da implementação do novo Estado-Nação em que o poder se transferiu para as mãos das elites nacionais, cabo-verdianas, o grupo permaneceu na escuridão até os finais da década de 90, período coincidente com a instauração da Democracia e do Multipartidarismo. A partir de então, com a intervenção de vários agentes externos e mediadores, que apareceram na arena pública, denotou-se um despertar significativo (curiosidade, exotismo?) do público (nacional e internacional- turistas e investigadores), bem como de diversas instituições para com os Rabelados.

De registar que após a ruptura com as supracitadas autoridades e, conseqüentemente,

com o todo cabo-verdiano que sem sobressaltos readaptou-se às transformações e inovações introduzidas, os Rabelados isolaram-se, estrategicamente, dificultando o acesso e o contacto das autoridades e da restante população, habitando, às vezes, em zonas de difícil acesso. Zonas essas que constituíram como a única possibilidade de viverem em liberdade, preservando o seu *ethos*<sup>33</sup> social e religioso, forjando um grupo singular que tanto se manteve marginalizado como se marginalizou, vivendo formalmente sem assistência estatal à saúde, sem educação escolar, sem transporte, sem electricidade, ou por vontade própria ou por mera exclusão.

Considerado um caso único em Cabo Verde, o dia-a-dia desse grupo foi marcado pelo isolamento, analfabetismo, pobreza e principalmente pela aversão a tudo o que era/é estranho a seus modos de ser, de estar e de conceber o mundo. Permaneceram-se num grupo fechado e “isolado” há mais de sessenta anos. Na prática, esse isolamento se traduziu na hostilização aos novos representantes da Igreja, na recusa de identificação dos seus nomes e, de alguma forma, no reconhecimento da assalariamento e de legitimidade do Estado colonial e, posteriormente, nacional. Se durante muito tempo a vida dos Rabelados decorria a preto e branco, auto-reproduzindo-se inexistencialmente, porque não eram identificados e nem se identificavam a não ser como “Rabelado Santo Evangélico de Nosso Senhor Jesus Cristo”, identificação genérica em que o individual é dado pelo todo, numa lógica corporativista, mas principalmente, não individualizante, e onde a noção de pessoa – que só tem sentido na relação como o todo social – é principal, hoje, aos poucos, começaram a abrir as portas ao mundo exterior, algo impensável até há pouco tempo.

Tudo isto demonstra que este grupo está a atravessar um processo de transformação, não sem grandes contestações internas, situação que poderá estar relacionada com a aceitação e intervenção de agentes externos, mediadores, “mass media”, Câmara Municipal, Governo que vem actuando activamente no interior do grupo dos Rabelados, agindo como intermediário de poder, relacionando os Rabelados à estrutura institucional que lhe é externa. Em consequência disto, tem-se verificado tensões e conflitos, não somente em relação aos agentes mediadores mas, sobretudo, intra-grupos, cujas repercussões se evidenciam através da desvinculação e re-territorialização dos membros que vão se reagrupando noutras localidades onde existem

---

<sup>33</sup> Conceito tomado de empréstimo à perspectiva Geertziana, o qual o define como sendo: *o tom, o carácter e a qualidade de vida [de um povo], seu estilo moral e estético, e sua disposição é atitude subjacente em relação a ele mesmo e ao seu mundo que a vida reflecte.* (Geertz, 1989:93)

Rabelados, nas divergências entre os mais jovens e os velhos face aos valores tradicionais e, sobretudo, no (re)posicionamento dos mais velhos perante os valores que, outrora, eram inaceitáveis, levando muitos a profetisarem o fim dos Rabelados, sobretudo, no que concerne à hegemonia dos mais velhos e à reprodução do discurso primordialista.

É no seguimento das constatações acima referidas que a denominação Rabelados ou as experiências correlatas às quais lhe confere sentido, em termos contemporâneos, vêm assumindo novos significados, uma vez que ainda que tenha um conteúdo histórico, o mesmo vem sendo ressemantizado pelo grupo e não só para designar um exemplo da «resistência do homem cabo-verdiano», «gente humilde», «guardiões dos valores e costumes tradicionais». Ora, se durante muito tempo os Rabelados eram apedrejados na rua, julgados, presos, torturados e deportados, com o tempo acabaram por conquistar um novo espaço na nossa sociedade cujo valor é defendido e simbolizado através dos constantes apelos à sua preservação como património histórico e cultural do povo cabo-verdiano. Para hoje, em Cabo Verde, a consciência de que “se julgamento deve haver [dos Rabelados], o réu teria que ser o próprio sistema colonial [e nacional], o poder temporal, mas também o poder espiritual. O veredicto do juiz só poderia ser no sentido de os indemnizar e de modo nenhum para os condenar”(VEIGA; 1989).

Embora fique claro que na origem da formação dos Rabelados o acto de rebeldia contra os Padres Espiritanos<sup>34</sup>, em 1941, e, posteriormente, as resistências às Missões Sanitárias constituem um marco, é necessário atentarmo-nos para o facto de que a contestação contra uma nova forma do ensino da religião e a constituição de modos de vida alternativos constituíram uma das formas desse grupo desenvolver práticas de “resistência” na manutenção e reprodução dos seus modos de vida característicos num determinado lugar. Assim sendo, Espinho Branco, Monte Santo, Bacio, Achada Belbel e outras localidades refúgios dos Rabelados não foram apenas um espaço marginal em relação ao sistema social dominante, mas sim um espaço social produzido, com uma formação social que tendo-se constituído como alternativa à sociedade dominante se produziu preservando manifestações culturais com fortes vínculos com o passado dos seus ancestrais.

Existem nestas localidades, âncoras, legados cultural, espiritual e material que conferem

---

<sup>34</sup> Padres Católicos da Congregação Espiritana.

às gerações seguintes referências memoriais e presenciais. Sentimentos de ser e de pertença a um lugar específico – a uma “terra natal”. Esta especificidade se traduz em formas singulares de estabelecimento de relações de parentesco, na construção dos *funcos*, no trabalho da memória, na reconstrução da identidade do grupo e no compartilhamento dos rituais colectivos e religiosos que celebram e que revelam uma lógica particular de concepção do mundo.

É, a meu ver, por todo esse conjunto singular de aspectos sociocosmológicos que se deve observar e pensar atentamente esse grupo, sem, no entanto, deixar de salientar a sua reconfiguração através das mudanças que se verificam, particularmente, no seio da nova geração, numa era em que os seus elementos são confrontados com as influências vindas de fora, vivendo claramente num dilema conjuntural: “o apego simultâneo ao local e o ao global”, divididos entre o tradicionalismo e a modernidade. Tradicionalismo que neste caso significa um forte apego ao passado, continuando a resistir às inovações do mundo exterior, perpetuando a reprodução do grupo e desta forma, manter o seu *ethos*; modernidade que se traduz num espírito de abertura e assimilação das inovações vindas de fora, reconfiguradoras da identidade. Perspectiva que, de resto, confirma a ideia defendida por Sahlins (1985), de que as identidades se modificam conforme as conjunturas históricas, o que levado para o nosso armazém empírico (os Rabelados) podemos afirmar, à semelhança do autor, de que há “estruturas prescritivas” que caminham para a manutenção da identidade do grupo e “estruturas performativas” que tendem à mudança com as novas intromissões e gerações e que em última análise, também corrobora a ideia de Neusa Gusmão (GUSMÃO, 1995, *apud* SILVA, 2004), quando esta afirma que a identidade de um [grupo] é construída em condições históricas concretas e circunscritas, constituindo-se como [grupo] diante de situações nas quais “segmentos sociais se confrontam” [diacronicamente].

## **1.2. A constituição de uma rede de grupos.**

Embora correndo o risco de ser um pouco discricionária, diria que o que aqui se tem em vista é seguir os percursos da constituição dos diversos grupos e redes, através dos quais se estruturam e se articulam a “identidade rabelada” e/ou os Rabelados, ao longo do tempo.

Começando por simples constatação de que, de resto, dada a sua obviosidade, pouco ou nada traz de novo mas que, no entanto, possibilita a uma boa entrada na matéria que por agora proponho retratar. A de que, até o ano mil novecentos e cinquenta ainda não havia uma comunidade dos Rabelados demarcada territorialmente, mas sim indivíduos e famílias que faziam parte de pequenos núcleos dispersos de população descontentes com a mudança, sem no entanto constituir grupos demarcados social, política, territorial e religiosamente. “De 1959 a 1961, havia cerca de mil (1000) a mil e oitocentos (1800) indivíduos caracterizados como Rabelados nos três maiores Concelhos da ilha de Santiago (?)<sup>35</sup> sendo o Concelho do Tarrafal o que apresentava o maior número desses indivíduos” (MONTEIRO; 1974: 53). Seja como for, a primeira comunidade organizada de que se tem notícia e dos quais os Rabelados, ainda hoje, referenciam através da sua memória foi estruturalmente reconhecida e dirigida pelo Luís Gomes de Pina, patriarca dos Rabelados, vulgarmente conhecido por Nhô Nhô Landim, na localidade de Palha Carga, outrora Concelho do Tarrafal, hoje Concelho de São Miguel.

Segundo as informações recolhidas, nos poucos escritos existentes e junto dos nossos interlocutores, Nhô Nhô Landim, primeiro “profeta Rabelado” – era um dos seguidores e “continuador” do Padre Joaquim Furtado (último “pároco de terra de batina preta” falecido em Abril de 1940) – e que se tornou o primeiro líder na história dos Rabelados, ainda hoje reconhecido pelo seu contributo na consolidação do movimento. A partir de então, contam os Rabelados, que Nhô Nhô Landim começou a pregar em Palha Carga e a ele, aos poucos, foram juntando pela mesma fé pessoas de outras localidades que nos dias de culto, ladainhas e *bespas* se agrupavam para partilhar a «palavra sagrada».

Seguindo os ensinamentos da Escritura Sagrada de São João Baptista, Nhô Nhô Landim

---

<sup>35</sup> Dos documentos por mim consultados fica suspensa a questão se os Rabelados são exclusivos da ilha de Santiago, visto que o contrário também não existe prova, pelo menos documental. De notar que referências existem sobre os Rabelados noutras ilhas mas via deportação.

(chefe de 1950 a 59) discutia e interpretava os textos de Escritura Sagrada com os seus seguidores até o período em que foi capturado pelas autoridades coloniais e deportado para a ilha do Fogo em 1962 quando se opôs às brigadas de combate às Endemias. É precisamente com o regresso de Nhô Nhô Landim que surge o grupo de Monte Santo quando muitos dos seus seguidores alegando a sua suposta “contaminação” por ter comido, enquanto preso, refeições de outrem, mas também por ter voltado à sua casa agora desinfetada. Nesta óptica, à luz da “ideologia Rabelada”, Nhô Nhô Landim ao transigir às pressões das autoridades administrativas transgrediu também, por vontade própria ou por imposição, o *ethos* estruturador do grupo e desta forma foi, por muitos, rejeitado enquanto líder. Muito embora conseguiu-se manter alguns seguidores, a grande maioria ou se organizou em torno de uma nova liderança, em Monte Santo sob a liderança de Nhô Faustino Fernandes<sup>36</sup>, ou se dispersou – acelerando, desta forma, o processo primário da desestruturação do movimento encetado com as deportações e, conseqüentemente, a sua primeira disseminação.

De registar que, hoje, volvidos quatro décadas da primeira dissidência rabelada, a nova liderança não se revê mais nestas reivindicações que outrora depuseram o velho líder Landim, visto que o líder Tchétcho de Espinho Branco, o único grupo “estruturado” existente na actualidade, investido em 2006, já viajou, já pernoitou em casa de estranhos, provavelmente comendo com eles na mesma mesa e aceitando-os abertamente no seu *funco* e na localidade onde residem outros Rabelados.

Se Nhô Nhô Landim era considerado pelos Rabelados o primeiro “profeta rabelado” – escolhido por/para revelação à semelhança do profeta João Baptista, Nhô Fernandi simboliza para o grupo o segundo Profeta – aquele que, sendo baptizado pelo primeiro, manifesta-se digno de ser seguido. Nas palavras de uma octagenária Rabelada e decana devota, “dipós de Nhô Landim bem labanta mas forti ki el, ki nem el João Baptista ka dignu di baxa pa disarmal cruz di si sapatu. Kel gó tchoma Nosso Senhor Jesus Cristo ki tem tudu força”<sup>37</sup>.

Seguidor do livro *Santo Evangélico de Nosso Senhor Jesus Cristo*, considerado pelos Rabelados carta enviada pelo Jesus Cristo, Nhô Fernandi se distancia do seu antecessor que baseava as suas pregoações na *Escritura Sagrada*. Lendo e interpretando o *Santo Evangélico de*

---

<sup>36</sup> Conhecido por Nhô Fernandi.

<sup>37</sup> Depois de Nhô Nhô Landim veio um outro mais forte do que ele, que nem o João Baptista é digno de se ajoelhar para lhe desamarar o cordel do seu sapato. Este novo chama-se Nosso Senhor Jesus Cristo, que possui toda a força.

*Nosso Senhor Jesus Cristo*, livro adquirido por ele, em 1960, num senhor da localidade de Mato Correia, por trinta milréis, segundo conta a sua cassula Juliana; “anós nu ka tinha dinheru. Nha mai ki tinha trinta merés guardadu pé kumpraba saia, N tom é dá nha pai pa cumpra kel libru pamodi era bom libru”<sup>38</sup>.

Nhô Fernandi organizou à sua volta na localidade de Pó Fino – Mato Correia – o grupo de *Monte Santo*, nome adveniente do assentamento do líder e do *Livro Santo*, posteriormente passado pelo filho Nhô Agostinho<sup>39</sup> e hoje ao Tchétcho, filho deste e neto daquele, debaixo de grandes contestações e novas dissidências, muito embora sem um novo *Livro Santo* e por conseguinte também sem novas lideranças. O que nos leva a afirmar que, se com a primeira dissidência de 1965, o grupo se fortificou – reproduzindo, criando mais uma célula – a de *Santo Evangélico* com uma nova liderança – Nhô Fernandi – e com laços estruturadores coesos, com a morte de Nhô Nhô Landim e sem uma nova liderança no seio da *Escritura Sagrada* e, por conseguinte, com uma sucessão de “lideranças consoladoras”<sup>40</sup> no grupo de Monte Santo – representadas nas lideranças de Nhô Agostinho e do seu filho Tchétcho (conforme atesta o anexo) que se segue, os Rabelados estão a enfrentar um processo de re-estruturação do movimento, impelido não só por via da (não) liderança, mas também pelas próprias mudanças sociais que os assolam. Tomando de empréstimo a ideia de Agamben (1999) diríamos que a re-estruturação que o movimento atravessa é, em partes, impulsionada pela «potência da ausência», ou seja, é a não liderança, ou como dizem os nativos a existência de uma «liderança consoladora», cuja função é apenas acalentar os membros que flexibilizou as fronteiras do grupo facilitando e criando pontes de contacto/contágio em curso, que se manifesta numa paulatina (re)formulação.

Com efeito, mortos os dois líderes (Nhô Nhô Landim em 1965(?) e Nhô Fernandi, em 1979) a «Carta de Deus aberta e interpretada» por eles, qual clarão na noite escura, foi seguida e divulgada unicamente pelos sucessivos líderes da linhagem deste último que tentaram dar continuidade ao ideal fundante, “construindo cabanas de palha com porta-baixo para ali

---

<sup>38</sup> Nós não tínhamos o dinheiro. Minha mãe é que tinha trinta mil reis guardados para comprar uma saia, então ela deu à meu pai para comprar aquele livro porque era um bom livro.

<sup>39</sup> Nhô Agostinho realizava o culto na casa dos pais em Monte Santo, quando assumiu a liderança. Por causa de conflitos familiares teve que mudar de residência, passando a residir em Espinho Branco onde construiu o seu funco, dando continuidade ao serviço do pai.

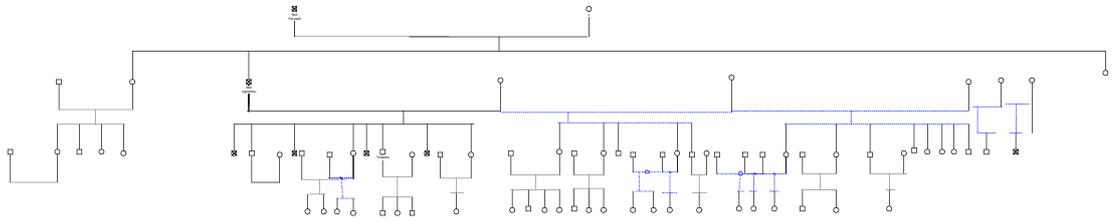
permaneceram como parafítico”- como explicou uma Rabelada de Achada Belbel.

CODESRIA - BIBLIOTHEQUE

---

<sup>40</sup> Conceito cunhado com a liderança de Nhô Agostinho cuja interpretação dada pelos interlocutores significa que morto os dois grandes líderes (Nhô Nhô Landim e Nhô Fernande) os que se lhes procederam tendo em conta de que não foram revelados mas sim herdeiros, apenas servem para a consolação do grupo dos Rabelados afectos.

Anexo: Genealogia da liderança do grupo de Monte Santo.





*contracto social* (na sua versão tanto secular como sagrada) que estende e ancora, em todos os momentos e matérias, os seus marcos socializantes nas regras da “Cidade de Deus”, que aliás é a instância *alfa* e *ômega* de comunicabilidade generalizada entre os humanos, única apta a religá-los no seu grupo. Para o efeito, o culto professado pelo líder, muito mais do que uma celebração espiritual que funde as duas cidades, constitui um “devir-nativo [que] implica um duplo movimento: uma linha de fuga em relação [ao mundo profano] e, simultaneamente, constrói novos territórios existenciais onde se reterritorializa” (GOLDMAN, 2006:32).

Assim sendo, podemos afirmar que ao constituir-se numa assembleia normal de funcionamento do grupo, onde discutem não só a questão da leitura e interpretação da bíblia mas onde os problemas do quotidiano, como é o caso do problema da água, da associação comunitária, das desavenças vividas, da política e outros assuntos, o culto cumpri essas funções, mas também oferece uma arena privilegiada para a observação e análise das interações sociais, uma vez que nele, as acções, escolhas e negociações são efectuadas de acordo com padrões e valores que ali são veiculados. Dito isto, consecutivamente, se procurarmos deslindar as teias de funcionamento e reprodução dos grupos rabelados sobretudo no que concerne às regras do funcionamento podemos constatar que, ao que tudo indica, não obstante a pequena dispersão que hoje os caracteriza, o poder centraliza-se na figura do líder tido como um escolhido, um eleito de Deus, portanto um corpo místico (coisa que ele já não é actualmente). Nesta óptica, o *funco* onde ele reside simboliza ao mesmo tempo a sede do poder sagrado e profano nas suas vertentes central e local, donde emanam as orientações e decisões. Pois, recorda-se que segundo os Rabelados em “1975 nu dadu liberdadi. Nu dadu recibu ki é nós bandera”<sup>42</sup>. Subentende-se com isto que os Rabelados, muito embora reconheçam a existência de alguns poderes políticos nacionais, devem a obediência e a lealdade ao seu líder e a Deus. Como dizem, alguns dos meus interlocutores: “Nós bandera é di PAIGC de Amílcar Cabral i di Jesus Cristo. Cabral é consciência, independência e liberdadi”<sup>43</sup>

---

<sup>42</sup> Em 1975, deram-nos a liberdade. Deram-nos o recibo que é a nossa bandeira.

<sup>43</sup> A nossa bandeira é do PAIGC de Amílcar Cabral e de Jesus Cristo. Cabral é consciência, independência e liberdade.

### **1.3. Exotização e usos políticos**

Se falar da exotização é, em regra, teorizar sobre aquele ou aquilo cujas características, formas e conteúdos conferem singularidades e/ou especificidades, porém quando de grupos constituídos em oposição a valores e tradições vigentes, que rompem com o *status quo* estabelecido, ou de sujeitos não previstos no enredo ou projecto oficial como é o caso dos Rabelados, pressupõe-se uma abordagem que ao mesmo tempo que encena e enfatiza a exotização como diferença, evidencia, também, os momentos e contextos de atracção e de repulsão.

É neste âmbito que proponho, mais do que descrever características e especificidades que fazem dos Rabelados, em determinados momentos ou conjunturas, grupos exóticos, procurar contextos políticos e ideológicos nos quais a exotização se desenvolveu. Pautar ou compôr a narrativa nestes termos é não só discorrer sobre a emancipação possível e desejável como também deitar olhares sobre os contextos e os usos a que ficaram sujeitos os Rabelados por parte das forças políticas (nacionalistas) emergentes e dos sucessivos governos de Cabo Verde. Pois que, estes, sempre nos momentos áureos de transição em conjunturas diferentes (durante as décadas de 40, 50, 60 e inícios de 70 durante a luta pela independência e na altura de transição para democracia, no início da década de noventa do século XX) reconheceram “cumplicidade de destino” na audácia com que aqueles enfrentaram o poder colonial e, desta forma, viram-nos como uma “espécie simbólica” cujas “resistências da vontade” melhor se encaixavam nas fronteiras que pretenderiam erguer contra o colonialismo e as suas práticas, bem como no “horizonte de expectativas” delineado. Escusado será dizer que, é nesta linha de análise que perfilham argumentos que abrem veios de entendimento que reconheçam improcedentes os Rabelados, e que, em certa medida, denota-se um (re)valorizar do mesmo como sendo “espaço de experiências”, de inter-traduzibilidade das diferenças, donde no diferente, exprime uma identidade reciprocamente comum de compreensão com a sociedade cabo-verdiana.

A verdade é que, se na década de quarenta, no contexto colonial, os Rabelados surgiram enquanto grupos que recusaram categoricamente cooperar e participar no processo

assimilatório e reprodutor do colonialismo criando um “espaço pioneiro”<sup>44</sup> de resistência e confrontação, que rompa com o “cinzentismo do estar” que se desenrolava na sociedade cabo-verdiana de então e cultivar um *modus vivendi* atravessado por um ideário simultaneamente anti (novas regras) religiosa e anti poder, foram tidos e encarados como uma experiência singular cujos contornos encaixavam-se linearmente no *demarche* das reivindicações proto-nacionalistas e nacionalistas cabo-verdianas. Aliás, o reverso também não deixa de ser verdade. O grupo ainda hoje revê nos nacionalistas dos anos 50 a 70, liderados por Amílcar Cabral, como sendo aqueles que são dignos de serem venerados, uma vez que com veemência expulsaram o colonialismo e ergueram o Estado-nação cabo-verdiano; o mesmo acontece relativamente aos ditos “portadores da democracia” nos anos 90, liderados por Carlos Veiga.

Vários foram os episódios e testemunhos que física ou simbolicamente demonstram tais atitudes. Um membro influente, do grupo de Espinho Branco, carregador de bandeira dos Rabelados, conta que logo após à independência foi duas vezes à cidade da Praia em nome do grupo à procura da bandeira de Cabo Verde [do PAIGC] no então Primeiro-ministro [Pedro Pires]. Mas este não lha deu e mandou-lhe(s) pedir a bandeira na Guiné-Bissau. Desde essa época, conta que “nu fika ku raiba dês i dipós és siparanu di Guiné. Amílcar Cabral luta pa Guiné i Cabu Verdi mas kantu és toma posi és pega nomi di Guiné és tra és dexa só di Cabu Verdi. Nu ta atcha ma keli é um indjustiça kês fassi”<sup>45</sup>. Continuou explicando que “verdadera djustiça é djustiça Divina, é nes djustiça ki nu debi kerdita pamodi é djusta é ka ta dexa crimi impuni. Oras ki um alguém tem razón é ta anda num kaminhu justo, é ta sigui regra di Deus. É ka debi temi djustiça Divina. É debi xinti trankilu i ku alma limpu”<sup>46</sup>.

---

<sup>44</sup> Recorda-se que, não obstante o registo que se tem dalgumas revoltas ocorridas em Cabo Verde, na sua maioria na ilha de Santiago, nomeadamente a dos Engenhos de 1822 – Concelho de Santa Catarina; a de Achada Falcão em 1835 e a de 1910 de Ribeirão Manuel, ambos também no Concelho de Santa Catarina e todas elas tendo como pano de fundo questões agrícolas entre rendeiros/proprietários. Os Rabelados demarcaram-se e romperam-se abertamente com o poder colonial seja na sua manifestação eclesiástica, seja na sua manifestação civil. Nestes termos, longe de uma contestação sectorial, à semelhança daquelas, o grupo dos rabelados constitui o primeiro “espaço experiência” da época que se afirmou na recusa do colonialismo e das suas práticas, ao lado de alguns combates literários que se vinham travando por parte de uma certa elite cabo-verdiana escolarizada, que fez da literatura arma de denúncia e combate ao colonialismo, nomeadamente nalgumas revistas e escritos da época como a revista *Claridade*, embora não tanto; a revista *Certeza*; o grupo de *Nova Largada*, etc.

<sup>45</sup> Ficamos com raiva deles e depois nos separaram da Guiné. Amílcar Cabral lutou para Guiné e Cabo Verde e quando tomaram a posse pegaram o nome da Guiné tiraram-no e deixaram só de Cabo Verde. Achamos isto, uma injustiça.

<sup>46</sup> A verdadeira justiça é a justiça Divina e é nessa justiça que devemos acreditar porque ela é justa, ela não deixa o crime impune. Quando uma pessoa tem razão, anda num caminho justo, seguindo as regras de Deus. Ela não deve temer a justiça Divina. Deve sentir-se tranquila e com alma limpa

Apesar de tudo, em quase todos os *funcos* dos Rabelados é visível a fotografia de Amílcar Cabral e de Carlos Veiga, pendurados logo a entrada do espaço principal, o que testemunha o reconhecimento e legitimidade que essas figuras de transição gozam nesses grupos.

Paradoxalmente, em todo o caso, os Rabelados dizem que são contra o Partido Único do PAICV porque durante a sua vigência não respeitaram os Rabelados. “És ta injuriaba nós, és ta disprezianu ku nós cruz ku tudu. Oras ki nhu ta disprezia cruz nhu sta diprezia Deus<sup>47</sup>” – acrescenta a mãe de uma das minhas interlocutoras. Relata esta que sempre que saía cedo de manhã para uma outra localidade, ao passar nos diferentes povoados de Calheta de São Miguel, “és ta zombaba di nós, és ta bateba nós palmu i és ta tchomaba nós Cabral dja morri. És ta flanu ma nu ta carrega carga pó na piscós. Mas gossi cusas dja muda. És ta ruspetanu<sup>48</sup>”.

Da mesma forma o Tchétcho, líder do grupo de Espinho Branco, explicou-me que não continuou a frequentar a escola porque era maltratado tanto pelos colegas da escola como pelos professores que não eram Rabelados, que os discriminavam e os humilhavam, chamando-lhes de Rabelados, no sentido pejorativo do termo e num tom agressivo: “prufissores ka ta enxinaba nós pamodi és ta atcha ma nós é burru i só pamodi nós é fidjus di rabeladus ma nu ka tem kapacidadi di prendi<sup>49</sup>”. “Graças a Dr. Carlos Veiga, ki hoxi nu sta livri. Gossi nu podi bai undi nu kre ki ninguém ka ta persiguinu. Nu gosta di democracia [entenda-se do MPD] pamodi é um partidu di liberdadi i ka di opresón<sup>50</sup>” – desabafam os participantes no culto e acrescentam que: “duranti tempu ki nu oprimidu cusa ki balenu i ki inda hoxi ta balenu é Deus na céu ki ka ta dexa ninguém pa maltratanu<sup>51</sup>”.

Assim depreende-se que, os Rabelados, são, em diferentes contextos, exaltados e ou marginalizados chegando até a ser achincalhados pelo poder colonial e uma certa franja do nacional, bem como pela própria sociedade civil. Metaforicamente pode-se afirmar que o grupo,

---

<sup>47</sup> Injuriavam-nos e desprezavam-nos a nós e a nossa cruz também. Quando você despreza a cruz você despreza a Deus

<sup>48</sup> [As pessoas] zombavam de nós, batiam-nos palmas e amordaçavam-nos “Cabral já morreu”. Diziam-nos que carregamos carga de pó [cruz] no pescoço. Mas agora as coisas já mudaram. Eles nos respeitam.

<sup>49</sup> Os professores não nos ensinavam porque consideravam-nos burros e que sendo filhos de Rabelados não tínhamos capacidades para aprender.

<sup>50</sup> Graças a Dr. Carlos Veiga, hoje estamos livres. Agora podemos ir aonde quisermos que não somos perseguidos. Gostamos de democracia [entenda-se do MPD] porque é um partido de liberdade e não de opressão.

<sup>51</sup> Durante o tempo que fomos oprimidos o que nos valeu e nos vale sempre foi Deus no céu, que não deixa que ninguém nos maltrate.

- *filho de Eva Degredado* - após a “encarnação”, momento *gozoso* dos anos quarenta, teve sucessivamente os seus “momentos/mistérios” *doloroso* com o PAICV e *glorioso* com o MPD e de novo com o actual PAICV; sem nunca deixar de empunhar aos sábados e domingos (dias santificados por Deus após a criação do homem durante a semana) a *Bandera de cinco chagas com a esperança na Terra Santa, Virgem Maria e seu filho*.

Face ao que se constata, a exotização dos Rabelados só acontece, então, na justa medida em que tal atributo se consuma e se confina na estratégia de determinados objectivos que se enquadram na linha de determinados poderes ou forças. Em contrapartida, a sociedade cabo-verdiana, entenda-se, parte da população, nos antípodas, age sempre preconceituosamente para com eles. Acham-nos como sendo retrógados e agressivos. Retenha-se nas alertas de alguns indivíduos, narradas, na introdução da tese, sobre a minha manifestação de interesse em trabalhar com o grupo.

Contudo, os Rabelados recortam-se, desde os anos quarenta do século passado, por princípios próprios, e constituem de forma dinâmica a expressão de um mundo possível que repudia os universais e (re)descobre em cada momento processos singulares de reprodução através dos seus próprios elementos configuradores: *religião, Santo Virtude, Cruz, Cristón, papia noiba, Ladainhas e Bepas*.

Entre a *acção* sofrida – perseguição, de que foram alvo, e a *reacção* executada - (re)territorialização, em espaços novos distantes das interferências do poder, o grupo reproduz-se criando os seus próprios «intercessores» com *o seu além*, nomeadamente o seu “livro santo” a sua religião e *os seus aquéns*: famílias e algumas entidades e/ou personalidades, com as quais evidenciam e articulam as suas práticas e o seu sistema simbólico que recobrem e exprimem também nas formas de trabalho, modos de sociabilidade, auto-organização e formas de decisão político-religiosa. Observações que nos levam a considerar os Rabelados como *campos sociais semi autónomos*, isto é, como áreas da vida social com capacidade interna para produzir regras e costumes, e simultaneamente, como áreas “alérgicas” às regras e decisões provenientes do espaço mais amplo que os rodeia.

Com efeito, os grupos de Espinho Branco, Bacio, Achada Belbel e outros que enformam os Rabelados têm formas próprias de jurisdição. Desentendimentos, conflitos, brigas, roubos, entre os moradores são primeiramente levados para a assembleia do culto onde

num clima negocial e de diálogo, o líder, apoiado nos princípios bíblicos tenta resolver o conflito/litígio com base num consenso generalizado<sup>52</sup>. Vendo por dentro tal prática, de certa forma, remete-se o leitor, desde já, para a possibilidade da existência em Cabo Verde do pluralismo jurídico<sup>53</sup>, ou seja, para a admissão de que no mesmo espaço geopolítico [Cabo Verde] podem, efectivamente, ser aplicados diferentes mecanismos jurídicos a situações mais ou menos idênticas (SANTOS, 1977: 7, 89 e 1980: 64). De certo que a admissão desta hipótese pressupõe, ter na linha de conta, uma concepção do direito não apenas como ordenamento estatal, centrípeta em que toda e qualquer formulação do tipo jurídico tende a confluir para formas de resolução e discussão atribuídas por uma autoridade centralizada do qual tudo emana e para o qual tudo reflui, mas sobretudo como normas dirigidas às condutas com carácter imperativo que permeiam toda e qualquer actividade social. Isto no firme propósito de que a lei e a ordem têm de ser mantidas, visto a cooperação ser a essência de todos os feitos culturais.

Os Rabelados, como afirmo, projectam o discurso jurídico na linguagem bíblica que, sendo descurtinada pelo líder, permite-lhe uma actuação personalizada e flexível quase absoluta na escolha dos argumentos e das vias mais convincentes. A procura do consenso, essencial para a reprodução do sistema, leva a que a decisão assumisse fundamentalmente a forma de mediação. Sobretudo porque toda a decisão é fundamentalmente deduzida dos princípios da cooperação e da boa vizinhança o que se relaciona com o facto de não existir dentro do grupo um aparelho coercivo organizado. O discurso surge como conservador, ligado à preservação de uma estrutura socio-cultural específica, tal como certas práticas do grupo que se relacionam com um espaço rígido. Assim, por exemplo, a prática da limitação de casamento para fora de grupo aparece ligada a uma reprodução da família sem alargamento ou dispersão extra-grupo. Por sua vez, as regras sucessórias permitem que filhos de pais solteiros não herdassem de igual para com os filhos de pais casados.

---

<sup>52</sup> Em casos que envolvem situações mais graves como sejam homicídios, agressões físicas graves ou tratando-se de conflitos envolvendo elementos extra-grupo (não rabelados) estes são remetidos para a justiça estatal oficial.

<sup>53</sup> A problemática do pluralismo jurídico aparece, inicialmente, ligada à explicação da coexistência dos direitos costumeiros com o direito produzido pelo estado colonizador, ou da existência dos direitos tradicionais com o direito europeu, introduzido como instrumento de «modernização» pelo Estado de certos países em desenvolvimento (SNYDER, 1980) estando também relacionada com a pluralidade de direitos resultante de situações revolucionárias (SANTOS, 1980: 75). No entanto, pode resultar do facto de o Estado (como principal centro de determinação jurídica), apesar de não renunciar a todo o poder de controlo, o não conseguir efectivar em todas as zonas sociais ou então tolera a reprodução da diferença, controlando-a pela intervenção directa em aspectos fundamentais.

A partir destas descrições, pode-se definir os grupos dos Rabelados como *campos sociais semi-autónomos*, não obstante a existência de relações de interpenetração entre o modo de produção de jurisdição local e nacional, comportando níveis de diferenciação articulada e níveis de oposição ou reprodução independente como aqueles acima apontados.

Contudo, a quebra da autoridade do líder e as dinâmicas internas que atravessam o grupo dos Rabelados estão a pôr em causa a forma de jurisdição interna, outrora garante de coesão, estabilidade e segurança no seio do grupo.

Das informações recolhidas junto do actual Presidente da Câmara de S. Miguel, durante a entrevista realizada “já antes da morte, o anterior líder Sr. Agostinho, solicitou-me, enquanto amigo do comandante da Polícia da Ordem Pública de Calheta de S.Miguel e responsável da Delegação do Ministério do Desenvolvimento Rural e Pesca, para levar à localidade o Chefe da Polícia para explicar aos seus jovens, que vinham descambar na delinquência, sobre as implicações que situações de roubo, violência e outros comportamentos sociais desviantes tinham fora do grupo”. É *mister* então, nestes termos, afirmar que o centro do controlo social no grupo dos Rabelados é difuso: vai do culto à casa/família, abarcando de certa forma a outras instâncias oficiais.

O culto enquanto espaço que centraliza este controlo, desde a “liderança consoladora” não consegue manter tal função; a casa/família cujo controlo em regra é ditado pelo elemento masculino, normalmente o pai da família e na sua ausência o primogénito, vem se transformando com as sucessivas mediações que ultimamente interpenetram estes tecidos sociais, transformando-se elas também em pólos configuradores de controlo social. Sirvam-se de exemplos o uso e o controlo dos bens comunitários ali existentes como a “Loja da Arte”, a escola, a associação, os fornos e a pocilga todas geridas pelos mediadores. O extravasar do controlo social no seio destes (culto, casa, família) os elementos rabelados devolvem às instâncias oficiais (polícia, tribunais, etc) o poder de controlo.

#### 1.4. Identificação e exclusão: teias de (re)produção e relacionamento

A identificação enquanto processo individual e institucional (burocrático) constitui apanágio dos Estados-nação. Pois estes, por serem organizações simultaneamente territoriais e de pertença, preocupam-se com a identificação dos seus cidadãos de forma a extrair deles não só as orientações e recursos que precisam para o seu planeamento e gestão, daí a pertinência de saber quem são, onde estão, quantos são, mas, também, com o intuito de, em momentos precisos, articular mecanismos de controlo. Perspectiva que, de resto, Foucault bem soube desvendar, demonstrando que “foram as preocupações com os procedimentos disciplinares e de controlo que abaixaram o limite da individualidade descritível fazendo da descrição um meio não só de controlo, mas também de dominação” (FOUCAULT, 1977:170). Ora, não sendo a institucionalização de Estados-nação, neste caso, via identificação e outras formas possíveis, difícil se entenderia a nação, apenas como sendo “comunidades imaginadas” como preconiza Anderson, (2005). O certo é que, seja por que via for, o reconhecimento e a pertença entre o indivíduo, a nação e o Estado pressupõe a existência tácita de um *Contrato Social*<sup>54</sup> em que as partes contratantes *pressés par le danger ou par le besoin*<sup>55</sup> se delegam mutuamente de forma a evitar uma *anomia social*<sup>56</sup>. No entanto, tal reconhecimento roga que se faça análise de casos específicos concretos, para que processos meramente burocráticos não consubstanciem e produzam formas de exclusão.

Vertidos para o campo de análise proposto, creio não restam dúvidas de que a exclusão ou a auto-exclusão que caracterizam hoje os grupos rabelados advém, em parte, do não reconhecimento dos novos agentes (Estado e Igreja) e das suas (novas) “burocracias” na esfera social. Por isso recusam uma identificação que não seja pelo colectivo – *Rabelados*. Pois, para além de considerarem o «dar nome» como algo mau, justificando que “nosso Senhor Jesus Cristo fla pa reté, na terra, nome como mau, pamode el é um grande galardão na céu”<sup>57</sup>;

---

<sup>54</sup> Como resultado da natureza humana (ROUSSEAU, 1989; HOBBS, 2002) ou como fundamento do poder (Locke). Alves Lopes, 2005:116.

<sup>55</sup> Foucault, 1997: 215.

<sup>56</sup> - Conceito Durkheimiano que visa designar o estado da sociedade fragmentada pela ausência da coesão social, onde impera a desordem.

<sup>57</sup> Nosso Senhor Jesus Cristo disse para reter na terra o nome como algo mau porque o nome é um grande galardão no céu.

argumentam também que “nomi é raiz di homi, é ta mata”<sup>58</sup>. Tudo isso partindo da ideia de que são “povos livres e independentes” de todo e qualquer tipo de actuações que geram formas de “contrato” e “vassalagem”. Desta forma, se de um lado os Rabelados vêem a identificação como uma forma de dominação e de controlo, do outro fica por cumprir, nestes grupos, algumas das tarefas do Estado: organizar os cidadãos e daí extrair impostos; organizar cidadãos para daí preparar a guerra e a paz; organizar os cidadãos para planear as suas obrigações – defesa, segurança e protecção. Enfim, no seio dos Rabelados o Estado não consegue prever para prover. Assim sendo, fica à deriva a máxima defendida, segundo a qual, “quanto mais o provável é previsível, mais o imprevisível é improvável” (HEUILLET, 2004:40). Acresce-se ainda que, ao não estarem inscritos nos registos de nascimento, matrimónio e de óbito de forma oficial e em nenhuma instâncias sociais, não constando no censo geral da população e por conseguinte, sem capacidades eleitorais, seja para elegerem ou para serem eleitos, fora do planeamento do Estado<sup>59</sup>, os Rabelados são produzidos ou autoproduzem-se como “inexistentes”.

Neste contexto, a identificação, seja de que tipo for, funciona, para os Rabelados, como violência simbólica (BOURDIEU, 1989) na medida em que o nome sendo “raiz do homem” quando dado para outrem simboliza o desenraizamento, desvinculamento e por conseguinte a perda de identidade. Retenha-se então, na esteira do que vem sendo dito, das passagens que testemunham a rejeição de Nhô Nhô Landim, da prisão de Nhô Fernandi, da viagem do Tchétcho, da numeração das casas para dedetização<sup>60</sup>, da colocação de dedos na tinta – colheita de impressões digitais<sup>61</sup>, etc.

De registar que hoje, por razões estratégicas, aberturas várias denotam a flexibilização no cumprimento de princípios ligados à identificação individual, dos membros do grupo, sobretudo nas camadas jovens. Aliás, o actual líder identifica-se fazendo questão de ser tratado por Moisés Gonçalves – nome de cristão, conhecido no meio pelo Tchétcho – alcunha.

---

<sup>58</sup> Nome é raiz do homem. Dar nome mata.

<sup>59</sup> Entende-se aqui que o Estado enquanto instância de previsão e planeamento necessita de informações estatísticas dos seus cidadãos.

<sup>60</sup> Aquando das campanhas de dedetização, os agentes tiveram a necessidade de enumerar as casas para uma melhor identificação das mesmas. Os Rabelados compararam a tinta vermelha com que eram enumerados os fogos ao sangue humano, como tal recusaram-se ali permanecer.

<sup>61</sup> Equiparando os dedos das mãos aos Dez Mandamentos, recusaram a recolha de sinalética do polegar direito, argumentado que introduzir o dedo na tinta equivale a vender um dos Dez Mandamentos da Lei de Deus.

Anotação co-extensiva ao campo artístico. Neste é notório a identidade dos artistas rabelados e das suas peças, quebrando o anonimato que neste âmbito, até seria mais fácil de preservar.

Estas situações, para lá de uma leitura singularizada, pressupõem viés de análises articuladas com outros reparos, nomeadamente: a existência de jardim-de-infância, *Tchuta ku Tchubi*<sup>62</sup> na localidade do Espinho Branco encarregado de iniciar as crianças numa mescla de valores socializantes: uma na linha de reprodução e preservação dos valores que norteiam o grupo e outra consignada à assimilação e reprodução dos valores universais contemporâneos; a frequência das crianças ao ensino público, e alfabetizador; a penetração de mediadores e as acrescidas dificuldades económicas que assolam os grupos.

No que se trata do acréscimo das dificuldades económicas que sobretudo têm empurrado, alguns velhos e novos, para novas demandas sociais do Estado, relatou-nos o Sr. Presidente da Câmara de Calheta de S. Miguel, que frequentemente tem sido abordado por Rabelados solicitando apoios vários, desde materiais de construção, canalização e instalação de água, luz, telefone, serviços de apoios – escolares, medicamentosos e FAIMO<sup>63</sup>. Salienta esta edilidade que “o percalço a ressalvar é relativamente aos mais velhos que mesmo querendo /conseguindo o que pretendem recusam-se ‘dar o nome’ e colocar o dedo na tinta. Atitudes que desafiam a Câmara a procurar ‘expedientes’<sup>64</sup> alternativos para a viabilização dos processos, na medida do possível, de forma a não colocar em causa os procedimentos administrativos legais”.

De encontro a este procedimento camarário, procurar mecanismos novos para desafios velhos, de forma a evitar a perpetuação ou a sedimentação das várias (auto) exclusões dos grupos, uma ressalva que nesta problemática impõe-se aqui inferir: é a de que com os Rabelados falhou sempre o diálogo, o esclarecimento e a negociação por parte do poder-saber. Um poder-saber que muito embora sendo colonial tinha a obrigação de saber lidar com franjas populacionais com menor ou sem escolarização; falhou o diálogo com as novas mutações no seio do catolicismo da sociedade colonial; falhou o diálogo com as campanhas de erradicação das endemias e conseqüentemente com o processo de identificação dos fogos e das famílias

---

<sup>62</sup> Nome de duas crianças do grupo do Espinho Branco.

<sup>63</sup> Frentes de Alta Intensidade e Mão-de-obra. Trabalho à jorna que o Estado socorre para nas épocas de aperto social, nomeadamente quando há falta de chuvas ou outras calamidades que dificultam a produção/colheita.

<sup>64</sup> Mediante os apoios concedidos, a Câmara, para os seus registos, costuma-se recorrer a terceiros, na rua, solicitando-lhes que testemunhem com o seu nome de que viram um/uma Rabelada a receber da Câmara Municipal um determinado apoio.

para os mais variados fins; falhou o diálogo na recusa da moeda<sup>65</sup>; falhou o diálogo com a demarcação de propriedade rústica que se prosseguiu com o novo estado-nação cabo-verdiano; falhou, também recentemente, com a mudança do PAIGC/CV, a partir de 1980 com a mudança da Bandeira e do Hino nacionais. Nestes termos, mais uma vez, a célebre frase, acima registada, reforça a convicção ilibando o grupo que num eventual julgamento do caso rabelado “o veredicto do juiz só poderia ser no sentido de os indemnizar, e de modo nenhum para os condenar” (Veiga; 1989).

Perspectivada desta forma a questão, urge então desmistificar preconceitos e estereótipos que ladeiam os membros destes grupos, que dentre os quais destacamos aqui: a ideia segundo a qual os Rabelados não vão a trabalhos de estado, não tomam trocos<sup>66</sup>, não vão a escola, não frequentam os hospitais, não andam de carro, etc. Uma vez descortinada e concatenada a questão de falta de diálogo/identificação/exclusão tais estereótipos esvaseiam-se conteudalmente, na medida em que o grupo não recusa *tout court*, ou aliás nunca recusa a coisa em si, só não a solicita porque sabe que para o efeito, quer a montante e quer a jusante, terá que se identificar, dando nome e/ou outras sinaléticas.

Um outro reparo também digno de realce, a este nível, é a de que: os estados-nação enquanto entidades adonantes (que primam pela unidade) criam instituições e burocracias que por vezes os dificultam no relacionamento com as “minorias” ou diversidades socioculturais existentes nos seus territórios. Nestes termos, se a Câmara de S. Miguel conseguiu encontrar estratégias de relacionamento pouco invasivas, também no seio do grupo podemos encontrar formas várias de contornar a situação que vão desde o recurso ao trabalho privado e não estatal, até a recorrência de cartão de uso colectivo. Com efeito, existe num dos grupos contactados, um membro, cuja identidade aqui se preserva, portadora de um cartão de saúde, passado por um profissional da área, devidamente carimbado e assinado, com o qual todos os rabelados se identificam e se apresentam para a marcação de consultas e outros benefícios afins em todos os Concelhos da ilha. Isto graças à existência de dados genéricos contidos no cartão que possibilitam uma identificação colectiva permitindo um usufruto também colectivo, sem que o

---

<sup>65</sup> A tão propalada ideia de que os Rabelados recusam a moeda deve-se ao facto de que alguns elementos do grupo entenderam que a nova moeda introduzida na altura com o efige de Serpa Pinto, significava Serpe-ente (Serpente). Defendendo que a moeda com serpente era coisa do demónio.

<sup>66</sup> Parte do dinheiro que o vendedor é obrigado a devolver ao cliente quando o dinheiro ultrapassa o preço do produto.

peçoal dos serviços de controlo de saúde desvende. Longe de qualquer juízo de valor sobre o referido processo e as estratégias dos agentes envolvidos, o que aqui nos interessa é trazer para o debate a questão de produção institucional de exclusão social, ou seja questionar até que ponto mecanismos politicamente instituídos produzem de forma não intencionada a exclusão social. Neste caso, é preciso equacionar a *identificação* e *exclusão*, numa perspectiva institucional e pôr em reparo que, muitas vezes aquilo que *a priori* é concebido como sendo necessário e conveniente, à luz dos decisores e da maioria, pode em outros termos afigurar-se como lesivo a interesses minoritários e como tal um atentado à sua sobrevivência e reprodução. Não que as “minorias” e as diversidades sejam sempre discriminadas pela positiva, mas que, em determinados momentos e matérias, sejam merecedoras de “olhares individualizantes” que facilitem a sua integração e que criem canais de participações alternativas de modo a fazer da sociedade uma polifonia onde vozes discordantes se possam também ecoar.

CODESRIA - BIBLIOTECA

II

**Território e Identidade**

CODESRIA - BIBLIOTHEQUE

## **2.1. Território, Parentesco e Sucessão**

Se é certo que a pertença a um território marcado e vivido se configura como um espaço de organização social, resultante das relações entre grupos de pessoas que compartilham uma identidade e bens simbólicos, também não é menos verdade de que esta pertença constitui objecto de constante reformulação e de disputa entre os membros. Se entendermos, também, como assegura Sodré (1988), de que a ideia do território socialmente construído coloca a questão de identidade e de exclusão por referir-se à demarcação de um espaço de diferença com os outros, então, estimar fenómenos por que regem a lógica interna das sociedades é a tarefa que se impõe, quando da relação entre a identidade e o território se trata.

Nunca é demais referir-se que, relativamente ao campo empírico desta análise – Espinho Branco e Bacio - a sua demarcação, para além de se constituir com base numa disputa de bens simbólicos, ético-religioso, frutos de imposição do grupo dominante, se configurou com o tempo e ainda permanece acantonada a um assentamento de (auto)exclusão, com as suas próprias redes de vinculação e reprodução. Assim problematizada a questão é ir na esteira de Neusa Gusmão (1995) concordando que a identidade de um grupo é construída em condições históricas concretas e circunscritas [período colonial, tratando-se, neste caso, dos Rabelados], constituindo-se como grupo diante de situações nas quais “segmentos sociais se confrontam”, neste caso, Rabelados/poder colonial–temporal e sagrado; Rabelados /poder nacional– temporal e sagrado e Rabelados/ não Rabelados.

Ideias, de resto, reforçadas também por Sergio Baptista da Silva, na obra *São Miguel e Rincão dos Martimianos* (2004; 28), em colaboração com José Carlos dos Anjos, quando, no estudo sobre a constituição e disputa de identidade nestes territórios, afirma que, “a identidade emerge a partir da afirmação dos sujeitos que se organizam como forma de reacção aos processos violentos que colocam essas colectividades em ameaça, além de serem mantidas sob opressão sócio-económica”.

Do exposto retêm-se então que, desde o período colonial, num jogo de confronto de posições e de contrastes entre o “conservadorismo” e “inovações”, os Rabelados vêm-se constituindo como um grupo social, em face da partilha de um espaço demarcado, em cujo contexto adverso construíram a sua autonomia, simultaneamente pela religião e pelos seus

hábitos e costumes.

Recuando ao passado e radiografando o grupo até ao período que antecede às transformações que se verificam hoje, das quais mais à frente serão abordadas, verifica-se então que ela vivia num contexto tradicional que valorizava um modo de vida, também ele tradicional.

Em termos político-religioso, no seio dos grupos, a autoridade emana dum líder cujos principais critérios de escolha são: o conhecimento da religião – nomeadamente a capacidade para ler e interpretar a bíblia e o poder de liderança: faculdades indispensáveis no pastoreio do rebanho; enfim, o líder deveria ser um “homem de fundamento”, que não só cumpre e respeita a palavra sagrada, mas também aquele que a sabe transmitir. Princípios norteadores deduzidos da *Moral de Infância* do antigo testamento. Se até ao Nhô Agostinho, segundo líder na linhagem de Nhô Fernandi, do grupo Santo Evangélico, a sucessão foi confirmada pelo seu antecessor e aceite pela maioria sem grandes contestações, com a morte deste, o actual líder, muito embora filho daquele, assumiu por via de eleição a chefia. Por conseguinte, entenda-se hoje parte das contestações/dissidências internas, com graves acusações à sua proponente, Mizá<sup>67</sup>.

Convirá, também, referir-se que no que consagra ao grupo de *Escritura Sagrada*, contrariamente ao de Santo Evangélico, com a morte do seu líder, os rebanhos muito embora mantendo-se fiéis aos princípios fundantes, dispersaram-se com a ressalva de se reunirem entre si, embora sem nenhuma liderança formal, nos momentos rituais: ladainhas, funerais, velórios, *djunta mon*<sup>68</sup>, etc.

A nível económico, a vida em Espinho Branco e Bacio organiza-se em torno de trocas (directas) dos produtos e das redes de solidariedade no trabalho. Ou seja, o trabalho de cada um é feito de forma comunitária, com base numa relação de amizade e compadrio entre os seus

---

<sup>67</sup> Esta relatou-nos que participou na eleição do Tchétcho, tendo votado a seu favor por ser aquele que estava mais aberto a apoiar os projectos em curso. Ora, se a proposta de eleição do jovem líder constitui motivo de alguma reflexão, sobretudo na forma como foi encaminhada, o que dizer então do voto da Mizá, uma pessoa extra-grupo? Não obstante ter dito que *ab inicio* foi acolhida «como uma filha» no seio do grupo, com o tempo foi «uma fiança» e hoje considera-se «uma representante» dos projectos para os Rabelados que segundo observou Nhô Agostinho ela é «um anjo» que vai e vem para cumprir todas as missões dos Rabelados. Palavras proferidas numa entrevista aberta realizada na Praia aos 27/12/2008.

<sup>68</sup> “Djunta món” (juntar as mãos), ou seja, troca de dias de trabalho, realizado com mais frequência entre parentes, tendo em vista as relações de compadrio muito forte nesta localidade.

membros, designado por “djunta món”. Somadas, estas configurações exteriorizam-se, sejam através das relações de parentesco sejam através dos seus hábitos, costumes, valores e conhecimentos ancestrais, que fazem desses grupos, no contexto da modernidade, um grupo *sui generis*, que constituem sinais de resistências e, por conseguinte, símbolo da sua identidade e de um *status quo*.

Deve-se, entretanto, registar que contemporaneamente a nossa vivência numa sociedade em que o individualismo e o materialismo são dominantes e onde cada elemento existente na sociedade participa, à sua maneira, de um movimento de regulação do conjunto, a noção de solidariedade e do comunitarismo que outrora estruturava o quotidiano dos Rabelados está paradoxalmente em desaceleração em função das transformações em curso apontadas, celebrando a «ambiguidade e a fragmentação», nos termos em que advoga Fredric Jameson (1991).

Porém, sabe-se também que a (re)organização e a reprodução de um grupo, sendo salutar se o seu confinamento se circunscrever à sua esfera de pertença, pois que tal processo constitui o garante da sua perenidade, na maioria das vezes, elas dependem também, *latu sensum*, dos possíveis elos que com o decorrer do tempo os membros sejam capazes de (re)criar com o exterior. Regista-se, a tal propósito que, por exemplo, no que concerne ao estabelecimento de relacionamentos horizontais, ou seja, o contraimento de laços matrimoniais, os Rabelados, cuja identidade sempre é circumspecta ao seu rincão, por norma, sempre enlaçavam entre/com os seus, fortalecendo os laços de pertença, não obstante a não existência da endogamia na família. Segundo defendem «quando saem para casar com elementos exteriores à comunidade o seu grupo diminui». Uma Rabelada comunitária de Achada Belbel, acrescenta, nestes termos, dizendo que: “gosi rapazis e raparigas és ta sai di cumunidadí pés bai construí sés família fora di nós grupo. Mas kel relación li é difícil i é ka ligação ku nós”<sup>69</sup>. E é ainda nesta lógica que uma outra Rabelada da mesma localidade reforça que quando acontecem tais escolhas “nu ta relaciona mas na lei kada um ta fika na di sel. Mai e pai é tronco e fidju é ramu. Sés tem um baptizadu ou casamentu nu ka ta bai e nem nu ka ta oferece djuda pamodi nu ka ta trata ku kel lei lá. Lei nobu é advogadu di guentis nobu. Nu ta djudas na doença e na morti mas nu ka ta nabega na tudu cusa. Na morti, é ka providu nabega, mas si padri bem confessa nu

---

<sup>69</sup> Agora rapazes e meninas estão a sair da comunidade para construir a sua família fora do grupo. Este relacionamento é mais frágil e com menor vínculo.

ta afasta”<sup>70</sup>. Passagem que para lá de denunciar a quebra do vínculo comunitário, entre os membros, denuncia também o enfraquecimento de laços de solidariedade-reciprocidade, em curso, enquanto lastro configurador de um ser e viver (como) Rabelado. *Modus vivendi* que se cristaliza no «trazer sempre a cruz ao pescoço – que é sinal de cristão» e que «deve ser adorada todos os dias de manhã, ao meio-dia e à tarde para afugentar demônio», palavras de uma Rabelada de Bacio. Unanimemente, ser Rabelado implica também morar no *funco/presépio*. «Morar no presépio é imitar Jesus Cristo; é acima de tudo um sinal de identificação de que ali mora um Rabelado» - justificam os Rabelados mais devotos. Em oposição a estes, elementos do grupo que não trazem a cruz ao pescoço, que emigram para o estrangeiro, que trabalham nos dias de santo (sábados, domingos e outros), que faltam a oração e que procuram o enriquecimento material não são, para muitos, considerados Rabelados.

Assim, longe de qualquer apocaliticismo, diria que mediante o alargamento de laços de parentesco para fora do grupo – desenraizamento das pertenças tradicionais, das suas bases na “comunidade” orgânica dos principais povoados e da família, há, pelo menos, por parte de alguns, uma paulatina transformação, ou quiçá, destruição ontológica de “ser Rabelado”, na justa medida em que abraçando e trazendo para dentro do grupo outros símbolos e valores, tais como a construção de casas de pedra com coberturas não de colmo, a não participação nos cultos, o uso de tecnologias modernas, dificultam o reconhecimento tácito do vínculo da verdade com o monumento, a “substancialidade” da transmissão histórica e, conseqüentemente, afectam também, um reconhecimento da experiência estética enquanto formas da experiência da verdade com “grumos” de sentido para lá do simples senso comum. Sublinhar tais aspectos e os riscos que aportam tais perspectivas não serve só para exorcizar e nos colocar de sobreaviso, evidencia, sobretudo, o facto de que estamos em presença de materiais, de motivos, de elementos que têm necessidade, para assumir um significado, de uma hermenêutica etnográfica (RORTY, 1979:318-319), e de um enquadramento mais profundo.

Pois, de certo, que o desenraizamento significa também, dentre outras, a possibilidade de libertação de uma existência traída pelas novas condições oferecidas/impostas pela

---

<sup>70</sup> Relacionamo-nos mas cada um segue a sua lei. Mãe e pai são o tronco e os filhos são os ramos. Se os nossos filhos tiverem um baptismo ou casamento nas suas casas nós, enquanto pais, não participamos e nem solidarizamos com nenhum tipo de apoio material, porque somos contra esta nova lei. A nova lei é advogada dos mais jovens. Apoiamo-los na doença e na morte mas não em todas as coisas que fazem nestas circunstâncias. Na

sociedade contemporânea e pelas próprias agruras do tempo, o que desafia, tanto o pesquisador como o pesquisado a um repensar das “estruturas fortes”, no seio das comunidades, em todos os campos da experiência.

CODESRIA - BIBLIOTHEQUE

---

morte não é proibido relacionarmos mas se trouxerem o padre para confessar o morribundo nós vamos ficar afastados.

## **2.2. Calendário agrícola e organização do trabalho**

Partindo de um posto de observação preciso – práticas agrícolas – como um pequeno estudo do caso, que, de resto, como afirma Bell, fornecerá ao leitor uma ideia tridimensional e ilustrará relações, questões micro-políticas e padrões de influências num contexto particular (BELL, 1993), pretendo analisar as formas de organização do trabalho e as transformações em curso no campo agrícola nas localidades rabeladas analisadas, reflectindo, um pouco, sobre a dinâmica dos agricultores tradicionais, mediante as inovações técnicas que se verificam, nessa prática e, concomitantemente, debruçar sobre as redes de solidariedade nelas existentes.

Actualmente, as mudanças a nível das tecnologias e do trabalho agrícola que se verificam no mundo, após a Revolução Industrial, e que se alastram mesmo entre as comunidades tradicionais que privilegiam o arcaísmo dos instrumentos e a parcelização da terra, conduz-nos a uma reflexão sobre a situação dos agricultores tradicionais, mediante as inovações tecnológicas da época. Neste contexto, é importante tentar compreender como é que as famílias de um dado grupo, nomeadamente dos Rabelados, a partir dos seus saberes locais e técnicas ancestrais, manejam, gerem e manipulam os seus recursos naturais.

Em Cabo Verde, as pesquisas referentes aos conhecimentos dos agricultores tradicionais, nomeadamente o caso dos Rabelados, os seus recursos naturais e a forma como manejam a terra são, praticamente, inexistentes. Mesmo o último Recenseamento Geral da Agricultura realizado no ano 2004 pelo Ministério do Ambiente e Agricultura de Cabo Verde, que no âmbito geográfico fez a cobertura de todas as zonas e lugares do país, englobando o meio urbano e o meio rural de todas as ilhas, não faz, em nenhum momento, referências aos Rabelados que vivem quase que essencialmente da agricultura, organizados em dez grupos espalhados pela maior e mais populosa ilha de Cabo Verde – Santiago. A não-incorporação deste grupo de agricultores tradicionais, que trabalham em áreas de exploração agrícolas, na estatística acima referida, talvez, tenha a ver, em parte, com as dificuldades com que os pesquisadores (e qualquer pessoa estranha à comunidade) deparam-se nos acessos/contactos com esses grupos.

Neste trabalho, partiu-se do pressuposto de que a agricultura tradicional praticada pelos Rabelados é dinâmica, pois, ao longo do tempo, procuram ajustar os seus sistemas de cultivo às condições locais. Entretanto, é bom que não percamos de vista que para o agricultor tradicional

que explora a terra à base de mão-de-obra familiar, o meio ambiente não representa apenas um meio para a produção de alimentos, mas é também um espaço de construção e expressão da sua cultura, pois o seu saber “ (...) além de ser um encadeamento de acções técnicas, é também um encadeamento de acções simbólicas (...)” E. WOORTMANN 7 K. WOORTMANN *apud* JESUS, 2003:2). Antes de agirem sobre o meio, modificando-o, os agricultores tradicionais em geral procuram fazer uma releitura desse ambiente, observando suas potencialidades e limitações na expectativa de fazer um tipo de cultivo possível naquele local. Essa atitude é uma das formas que o agricultor familiar cria para abordar a natureza, revelando então a sua percepção sobre o mundo. Pois, para os agricultores tradicionais, mais idosos, a natureza é como algo vivo, capaz de responder positivamente quando se lida de forma correcta com ela. “O conhecimento nativo é muito mais do que meramente aquilo que está reflectido nas técnicas. Ele acarreta também muitos *insights*, percepções e intuições relacionadas ao meio ambiente, envolvendo frequentemente os ciclos solar e lunar, a astrologia e as condições meteorológicas e geológicas” (JESUS, 2003:3).

Não visando o lucro, o que é produzido nas suas parcelas de terra é para o consumo e para a troca. Assim, o calendário agrícola obedece ao imperativo do consumo “com seus momentos simbólicos”, aos condicionantes climáticos. Também há todo um técnico-simbolismo, intensamente, atento aos ciclos lunares e às influências do calendário religioso. Os agricultores Rabelados, praticam a agricultura de sequeiro, e na época de cultivo orientam-se pelo sinal do mar, sol, lua e através do calendário do Lunário Perpétuo. Têm um vínculo muito forte com a terra, transmitido pela socialização primária através dos ensinamentos religiosos, que ainda hoje seguem através da sua religião. Antes de trabalhar a terra, dizem estabelecer um contracto/pacto religioso com ela, pedindo-lhe que lhes «deixem comer nela na vida e que depois a terra comerá neles na morte». Posto isto iniciam o seu trabalho na terra e esta passa a ser o lugar onde vivem, comem e bebem durante a vida.

O calendário agrícola local começa com a realização da roça no mês de Maio, que também marca o início de ciclo agrícola em Cabo Verde. Nesta altura inicia-se a limpeza da área cultivável e faz-se a queimada para iniciar a sementeira nos finais do mês de Junho e início de Julho, havendo localidades em que as pessoas iniciam a sementeira no mês de Agosto, de acordo com a previsão que normalmente os mais velhos costumam fazer sobre o ciclo das chuvas. No dizer de um dos interlocutores “antigamente nu ta semeaba na mês de Junho

pamodi tchuba ta caíba na mês di Julho, mas gossi tchuba sta incerto, i tcheu guentis gossi ta spera pe cai pés podi sêmea ku medu di perdi sementi pamodi di pragas ó di falta de tchuba”<sup>71</sup>.

A sementeira faz-se introduzindo no solo quatro ou cinco grãos de milho associado a uma ou duas sementes dos variados tipos de feijões (feijão-congo, sapatinha, fava, bongolón), pevides de abóbora, (roca), amendoim e batata-doce<sup>72</sup>. Normalmente, é o homem que abre um buraco no solo com a ajuda de uma enxada, denotando uma divisão sexual do trabalho, uma vez que às mulheres cabe a tarefa mais leve que é a de lançar sementes no chão, e fechar a cova<sup>73</sup>. Se a propriedade for grande, as mulheres dividem as tarefas entre elas, ficando uma ou duas a botar feijões na cova e as outras a colocarem o milho e entulhar a terra com a ajuda dos pés. Nesse processo escolhe-se as mulheres mais rápidas e ágeis – “as botadeiras” – para que aquelas que estão a entulhar o milho não fiquem à espera, pois as mesmas entulharão as covas logo depois de todas as sementes estiverem lá dentro. Na ausência de um homem na família, nas pequenas parcelas de terra, são as mulheres chefes de famílias mono-parentais que se dedicam a todas as tarefas, acompanhadas dos seus filhos menores.

Terminado o período da sementeira (caso esta for feita em pó – antes da chuva), os agricultores ficam durante alguns dias em casa aguardando ansiosamente as chuvas, podendo chover ou não. No entanto, tal como a globalidade do arquipélago de Cabo Verde e, particularmente na ilha de Santiago, a prática agrícola é bastante vulnerável aos caprichos do clima. A escassez e a irregularidade da precipitação determinam que a chuva se concentre num pequeno número de dias, havendo épocas em que é preciso que o camponês tenha sorte para vê-la cair quando as plantas cultivadas precisam de água.

Neste contexto, é importante sublinhar as condições restritivas em que é praticada a agricultura tradicional, em Cabo Verde, nas suas vertentes do sequeiro e regadio, sobretudo, tendo em conta que das “35.145 explorações agrícolas familiares que praticam a agricultura detêm 443.588 litros do total da área cultivável no país. Desta área, 402.948 litros (90,8%) são terras de sequeiro, 34.755 litros (7,8%) são terras de regadio, e só 5.884 litros (1,3%) são terras

---

<sup>71</sup> Antigamente semeávamos no mês de Junho porque chovia no mês de Julho, mas agora a chuva está incerta, tanto é que muita gente espera agora pela queda da chuva para poder semear com medo que se perca a semente por causa das pragas, ou das fracas chuvas”.

<sup>72</sup> Esta é plantada logo após a queda da chuva.

<sup>73</sup> Há localidades em que depois de fechar a cova que contém as sementes é frequente as mulheres colocarem as pedras por cima (normalmente 3 pedras, formando quase que um triângulo) para impedir que os pássaros (pombos, corvos e galinhas de mato) e os macacos tirem as sementes.

de regadio e sequeiro” (RGA, 2004:28). A ilha com maior área agrícola cultivável é a ilha de Santiago “com 52,7 %<sup>74</sup> do total, e é também nela que se encontra mais da metade da área total disponível de sequeiro (54,9%), estando potencialmente limitado devido ao carácter aleatório da precipitação” (cf. RGA:28). Em Espinho Branco e Bacio a situação é agravada devido a proximidade do mar. As zonas costeiras são áreas com muito menos densidade que as regiões montanhosas do interior onde as chuvas de relevo (orográficas) e a condensação nocturna, entre outros factores permitem um melhor desenvolvimento das plantas.

Após a queda das chuvas, os agricultores começam a supervisionar as plantas recém-nascidas. Onde estiver em falta, voltam a semear outra vez. No entanto, logo após às chuvas marcam a monda (primeira monda) cujo objectivo é o de eliminar as ervas daninhas que dificultam o crescimento das sementes. Há pessoas que conseguem fazer previsões para as mondas logo no dia da queda das chuvas. O certo é que logo após à primeira chuva (se o solo ficar suficientemente molhado) marcam a monda, que acontece num período que varia entre dez a quinze dias. À semelhança do que acontece na sementeira, os vizinhos e os familiares são convidados para participarem naquilo que designamos de “Djunta-món”. A monda normalmente acontece nos meses de Agosto e Setembro. Se o solo estiver mesmo molhado, as pessoas iniciam os trabalhos das seis horas de manhã até às dezoito horas da tarde, fazendo pausa para a refeição, meia e duas horas para o pequeno-almoço e almoço respectivamente. Este constitui, também, um momento em que, para além de demonstrarem o seu ânimo e contentamento, aproveitam para partilhar as peripécias da vida, contando histórias do quotidiano, falando da vida dos outros, discutindo questões do dia-a-dia, da política, principalmente, acompanhados sempre de aguardente de cana-de-açúcar.

Ao contrário do que se verifica nas sementeiras, na monda, homens e mulheres desempenham as mesmas funções. Todos empunham a enxada fazendo o mesmo. Terminada a monda, inicia-se um novo ciclo de trabalho – a remonda (segunda monda) que acontece vinte e tal dias após a monda e ocorre normalmente no mês de Setembro, podendo prolongar-se até meados de Outubro, caso a chuva falhar. Na remonda, segue-se o mesmo modelo de trabalho da monda. Terminada a remonda, segue-se uma etapa de repouso que varia entre os vinte e cinco dias a um mês para de seguida acontecer a tresmonda (terceira monda) que ocorre

---

<sup>74</sup> Inclui a percentagem da terra trabalhada pelos Rabelados.

normalmente no mês de Outubro. Na tresmonda, não se utiliza a enxada mas só a mão, sendo que é neste período que se fecha o ciclo da eliminação de ervas daninhas. Neste período, os agricultores normalmente estão satisfeitos, porque para além desse período coincidir com a apanha de alguns feijões, e o tirar da flor dos milhos, tem-se a noção concreta da colheita se vai ser boa ou má. Primeiro de Novembro (dia de todos os Santos) é a data estipulada para comer as primeiras espigas de milho se houver chuva suficiente, ou seja quando o ano é bom ou de boa colheita. Se o ano for de boa colheita, nos meses de Novembro, Dezembro e Janeiro, os vizinhos e familiares juntam-se, outra vez, na apanha de feijões e no corte e saqueamento do milho.

Sendo uma actividade vocacionada maioritariamente para a subsistência, decorrendo apenas num número limitado de meses (de Julho a Outubro), a agricultura de sequeiro não permite, portanto, assegurar um nível satisfatório para aqueles que a praticam, visto que ela é praticada só no período das chuvas, que em Cabo Verde acontece durante três meses (Julho, Agosto e Setembro), sendo os outros nove meses os da seca.

Sintetizando, em poucas palavras, a singularidade desta relação Homem/Natureza no contexto referido, retratando quer a precariedade das chuvas como o envolvimento do cabo-verdiano na tentativa, quase sempre frustrada, de conseguir obter subsistência e rendimento da agricultura, Orlando Ribeiro deixou uma síntese reveladora “este é sem dúvida um dos ambientes mais hostis ao homem: os trabalhos e os dias do cabo-verdiano, a que se pode chamar camponês mais pelo seu apego à terra do que pela sua actividade intermitente, são uma narrativa de penas sem recompensa, de esforço sem garantia (...), neste lugar onde a vida é tão dura como incerta (RIBEIRO, 1960:11). O autor retém nesta frase um conjunto de dimensões que nos parecem cruciais para a análise das práticas agrícolas no seio dos Rabelados do Espinho Branco e do Bacio, na medida em que mais do que as práticas, os elementos aqui suscitados desempenham uma prestação extremamente significativa do nível do pensamento simbólico da grande parte dos cabo-verdianos, onde a natureza hostil já referida, articulada com a gestão das tarefas dos trabalhos no campo, as quais reflectem uma enorme dependência do cabo-verdiano face a terra, sobretudo, num curto espaço de meses por ano, em que a agricultura se torna o epicentro do conjunto das actividades dos homens, das mulheres e dos jovens adolescentes.

Não obstante, alguns avanços no processo de modernização das técnicas agrícolas o grupo dos Rabelados de Espinho Branco e do Bacio respondem ao desafio de sobrevivência, configurando-se como grupo de agricultores tradicionais que manejam a terra através do uso de ferramentas manuais como a enxada e com pouca ou nenhuma medida de trato fitossanitário. A produção agrícola para o mercado nesses grupos é praticamente inexistente. Tudo é produzido para o consumo caseiro. Nesta lógica, podemos afirmar que vivem de agricultura para provimento, com uma produção também para o aprovisionamento (SAHLINS *apud* BAPTISTA DA SILVA, 2004:185).

Apesar de, outrora, terem-se posicionado unanimemente na contra-mão da modernização, hoje, a nova geração dos Rabelados vêem com bons olhos algumas alterações no seu *modus vivendi*, nomeadamente a introdução do sistema *gota-a-gota*<sup>75</sup> na prática da agricultura, iniciado, mas sem grandes resultados, por falta de água. Segundo as informações que recolhemos junto do jovem, líder do grupo do Espinho Branco, o grande sonho dos Rabelados é o de ter uma horta que funcione, mas a escassez da água torna difícil o adiantamento da agricultura do regadio neste local. “Um bés nu spurmenta rega *gota-a-gota* mas agu ta bem só na bomberu é caru nu ka ta podi kumpra. Por issu nu sta ta spera de apoio pa nu poi nós horta ta funciona”<sup>76</sup>. Segundo ele, a criação da horta na localidade ajudaria a garantir a família um estoque de bens alimentares que reduziria significativamente a necessidade de recorrer ao mercado local e permitiria o (re)enraizamento das trocas.

Não surpreende também afirmar que nos grupos, para além da existência de princípios fortemente centrados em regras de reciprocidade, depara-se também com uma produção quase exclusivamente voltada para o consumo, sendo os excedentes destinados à troca, longe de qualquer lógica capitalista. Característica que regra geral qualificam transversalmente quase todos os pequenos agricultores de sequeiro que possivelmente advém da inexistência de grandes propriedades e de apoios ao sector. Estas dificuldades de condições de produção em maior escala, fomenta o fortalecimento das redes internas de solidariedade excluindo tacitamente o mercado e a mercantilização. Nestes termos impera “a arte pela arte sob os

---

<sup>75</sup> Sistema de irrigação em que a água é transportada e armazenada em pequenos tubos e distribuída ao pé das plantas ou sementes através de pequenas perfurações existentes nos tubos. O objectivo é evitar a todo o custo o desperdício desse precioso líquido.

efeitos da necessidade, a necessidade transformada em arte de viver, portanto em ética” (ANJOS, 2004).

Na impossibilidade de sustentação da família exclusivamente com a produção agrícola, os Rabelados, actualmente, dedicam-se a algumas actividades remuneratórias. As mulheres, a apanha da areia, os homens, ao trabalho de construção civil, e os mais jovens, aos trabalhos artísticos e os mais velhos, alguns a actividades ligadas à cestaria. O que faz reforçar a ideia de que as mudanças que ocorrem no seio do grupo, em prol da reelaboração das formas de vida e concomitantemente da mentalidade, prendem-se com a incapacidade dum auto-sobrevivência interna que, em última análise, se configuram também como uma incapacidade de reprodução do grupo e dos seus valores a longo prazo, uma vez que os Rabelados de Espinho Branco e do Bacio, como a maioria dos agricultores tradicionais de Cabo Verde, almejam a modernização das suas práticas agrícolas, de forma a maximizarem os seus bens de consumo, necessários à sobrevivência do grupo, que se tornaram escassos devido à falta de chuvas, a escassez da água e a erosão do solo.

De certo que estas mudanças ou desejos de mudanças das práticas agrícolas e de outros domínios da vida, outrora impensáveis, que já adoptaram ou que venham a adoptar, são importantes a todos os níveis para o garante da satisfação material do grupo, mas, também, podem conduzir, em última análise, à transformação do grupo. Sobretudo porque o que sempre o caracterizou é o apego ao tradicionalismo e à aversão à “modernidade” e à inovação. Nesta óptica, um grande dilema atravessa esses grupos: se não se transformar, inovando internamente, a miséria e a pobreza vão depauperar ainda mais os seus elementos; ao se modernizar, actualiza-se paulatinamente.

---

<sup>76</sup> Uma vez experimentamos a rega gota-a-gota mas o abastecimento da água é feita através dos auto-tanques que transportam a água para as cisternas. A obtenção da água é dispendiosa, estando fora do alcance dos moradores. Por isso estamos à espera de apoios para levar a frente este processo.

CODESRIA - BIBLIOTHEQUE

### **2.3. Reciprocidade e Territorialidade**

À semelhança do que ocorre nos meios rurais cabo-verdianos, o sistema de “Djunta-món” no seio dos Rabelados envolve uma relação mais alargada entre os vários membros de cada unidade residencial em que se podem incluir familiares, vizinhos ou amigos. A participação de um grupo de “Djunta-món” compreende um conjunto de regras acerca da sua organização onde a idade, o sexo e o tipo de tarefa a cumprir determinam a forma como se processa a troca de trabalho. Esta forma recíproca de trabalho envolve e estrutura todo o grupo, não somente no decurso das operações agrícolas – desde a sementeira, às mondas, até à colheita – mas também em outros labores domésticos e comunitários, como na construção de funcos e em organizações de festas e funerais, sendo avaliada segundo a disponibilidade dada diariamente pelos elementos que a integram e se organizam através dos convites que cada unidade residencial estabelece com outras unidades, os quais a levam a envolver-se numa rede de prestações e de contraprestações sucessivas, as primeiras designadas localmente por “compra” – *dom* e as segundas por “pagamento” – *contradom*, (MAUSS, 1977) sem nunca envolver o dinheiro. Os comunitários vivem de entreajuda.

Segundo, M. Jesus (2003), dentro da comunidade são estabelecidos laços fortes de onde a troca de trabalho, além de representar um meio de fortalecimento das relações de reciprocidade, é também um sistema estratégico de reprodução social de um grupo. Assim afirma que “os membros da comunidade dão apoio uns aos outros através do trabalho comum ou da troca de trabalho. Essas interações servem para atenuar os riscos e são partes das estratégias de sobrevivência das famílias e dos indivíduos”.

Em Cabo Verde, para além da mão-de-obra familiar que é a primeira forma de trabalho que cobre quase a totalidade das necessidades das explorações na agricultura de sequeiro (95,4%), o “Djunta-món” é a nível nacional a segunda forma de trabalho mais frequente, praticada em 52% das explorações, e confinada, praticamente, às ilhas de Sotavento<sup>77</sup>, nomeadamente a de Santiago, onde em 74% das explorações esta prática é adoptada (Recenseamento Geral de Agricultura, 2004:61).

---

<sup>77</sup> Fazem parte do grupo de Sotavento as ilhas de Maio, Santiago, Fogo e Brava. As restantes são do grupo de Barlavento.

Ao contrário de “Djunta-món”, existe a “Djuda” (ajuda) que não constitui por si só a reciprocidade, ou seja, não implica, necessariamente, uma compensação equivalente do trabalho efectuado, cobrindo um leque alargado de actividades, para além da agricultura, como são o caso das actividades domésticas, de construção ou manutenção de uma casa, a assistência a alguém doente ou incapacitado de desempenhar uma determinada tarefa, e, de uma maneira geral, aos membros do grupo sem recursos para outras fontes de trabalho. É, normalmente, através das relações de parentesco que se estabelecem as redes de direitos e obrigações que caracterizam a “Djuda”, direitos esses que são reconhecidos aos mais idosos que não dispõem de alternativas para obter o trabalho de que necessitam, e a quem os mais novos devem ajudar, numa relação que diversos autores caracterizam como sendo marcada pela subordinação e pela hierarquia.

Retomando a ideia, de M. Jesus (2003), segundo a qual as interacções de reciprocidade servem para atenuar os riscos e são parte das estratégias de sobrevivência das famílias e dos indivíduos, é preciso também ter na linha de conta que em Cabo Verde a terra é um recurso escasso que sempre constituiu uma referência fundamental de diferenciação social e de riqueza, estando a sua aquisição através da compra fora do alcance da maior parte das residências rurais. Em Santiago, por exemplo, cerca de 51% dos agricultores não possuem terra própria tendo de recorrer a terceiros para poderem vir a explorá-la. (CAHEN, 1990:352). Reportando-se, para os Rabelados a situação é ainda mais catastrófica, na medida em que devido à desterritorialização de que foram alvo sucessivamente muitos acabaram por perder as poucas parcelas que tinham; e se somarmos também a recusa de identificação como um dos princípios éticos do grupo, na maioria das vezes, ficam de fora nos processos de arrendamento que enquanto contrato lavrado pressupõe a identificação e o reconhecimento das partes envolvidas. Sendo assim a reciprocidade, muito mais do que atenuar riscos e configurar estratégias de sobrevivências é uma forma de vida, pois que para os mais velhos cujo apego a princípios fundantes é mais forte, sair para fora do grupo, pedir apoios aos estranhos, sobretudo a uma sociedade que sempre os estigmatiza, é algo de difícil concretização.

Segundo as informações recolhidas junto dos membros do Espinho Branco, as terras que possuem são terras, em parte, adquiridas nos privados, como o que aconteceu em 2007/08 em que o Ministério da Agricultura de Cabo Verde cedeu três mil e quinhentos contos para a sua aquisição no intuito de construir uma praça tradicional; *funcos* para os moradores que não

possuem terras, curais e pocilgas. Outras também são herdadas ou então trabalhadas em parceria com gente de fora, e como tal sujeitas à divisão da colheita por metade. Situação que não constitui problemas na impossibilidade de uma colheita, em virtude da falta de chuvas. Segundo os meus interlocutores, o arrendamento não é praticado no seio do grupo e nenhum Rabelado aceitaria trabalhar a terra com base num contrato de arrendamento, visto que tudo o que estiver relacionado com a identificação vai contra os princípios ético-religiosos do grupo. Segundo o relato de alguns interlocutores, um dos primeiros embates que tiveram com os morgados na década de sessenta derivou-se da recusa deles em revelarem o nome na feitura do contrato de arrendamento, o que foi seguido pela generalidade dos restantes grupos existentes. Por isso consideram ter ficado desde então sem terra para trabalhar, tendo de se cingir aquela disponível ou cedida em parceria (sem contrato escrito), que afirmam como estando na “nossa mão” (MONTEIRO, 1974:230). A partir daí o que conta é a honestidade e a seriedade das partes envolvidas no sentido de cumprirem a promessa.

A esta altura, impõe-se efectuar uma análise articulada entre os dois fenómenos: *reciprocidade e territorialidade*. Pois que, se a primeira refere-se às “condutas territoriais” que a sustentam, a segunda remete-nos, nesta perspectiva em que se está a trabalhar, para “territórios sociais”, memórias colectivas que incorporam dimensões simbólicas e identitárias na relação do grupo com a sua área, o que dá profundidade e consistência temporal ao território. Viver na reciprocidade é uma opção por um modo de vida que possibilite poder continuar no *interior*. Viver de “Djuda” e de “Djunta-món”, nas mais variadas actividades: sementeira, monda, roça, festas, construções e manutenções de *funcos*, apanhas de areia, etc., faz do *interior* (grupo) uma categoria espacial que aponta para uma forma de sociabilidade específica e um modo de vida estruturado pelo acesso comum a recursos naturais por indivíduos pertencentes às redes sociais estruturadas pelo parentesco, co-residência e vizinhança. Simbolicamente, no seio dos Rabelados, a pertença territorial estrutura-se, também, com base num passado comum de «violência simbólica» que é resgatado, re-significado e situado como elemento de uma história própria, tendo em vista a perpetuação mediante às contemporâneas ameaças à sobrevivência dos seus modos de vida e dos seus elementos. Assim, a territorialidade é aqui também entendida como o esforço colectivo de um grupo social, neste caso os Rabelados, para usar, controlar e se identificar com uma parcela específica de seu

ambiente biofísico, convertendo-a assim em seu “território” ou *homeland* (LITTLE, 2002) bem visível na construção dos *funcos*.

CODESRIA - BIBLIOTHEQUE

**III**

**Cosmologia e Memória**

CODESRIA - BIBLIOTHEQUE

### 3.1. Rituais de nomeação: *Cristón*<sup>78</sup>, *papia noiba*<sup>79</sup> e *bespa*<sup>80</sup>

Se recordar é, em si mesmo, um acto de alteridade (RICOEUR, 1996/97), pois que a evocação do “eu” convoca necessariamente um outro que já foi, falar sobre os rituais dos Rabelados é confrontar-se não só com o “espaço de socialização”, mas, sobretudo, com o “espaço de resistência”. Afirmar isso é ver na criação social dos rituais dos Rabelados formas de, não só, perpetuar a reprodução do grupo através da recordação, mas, também, manter e preservar através desta a história e a identidade do grupo, via memória social.

Na tentativa de recolocar em ordem o mundo vivido, os Rabelados cristalizam uma série de traços e ícones que vão desde o nascimento, união e morte de forma a ressuscitar e sacralizar a sua sociocosmologia. *Cristón*, *papia noiba* e *bespa* constituem para os Rabelados “liturgias de recordação” que visam criar coerência e perpetuar o sentimento de pertença e de continuidade, num protesto, de fundo metafísico, contra a finitude da existência.

O nascimento no seio dos Rabelados é assinalado pelo *Cristón* que simboliza o primeiro baptismo. Normalmente o *Cristón* é feito no sétimo dia após o nascimento da criança e em qualquer dia da semana, dependendo da disponibilidade do “Padre”<sup>81</sup> ou Mestre<sup>82</sup> da cerimónia. Em alguns casos pode demorar alguns meses ou anos, situação que por vezes acontece devido ao desleixo dos progenitores, justifica o “Padre” da localidade. Os padrinhos e madrinhas são escolhidos pelos pais da criança de entre os familiares e amigos do seu agrado. A escolha, até ultimamente, tinha que recair-se sobre um membro do grupo dos Rabelados. “Mas gosi tudu dja muda. Ta skodjedu pessoas ké ka di nós meio”<sup>83</sup>.

Ser Padre da cerimónia pressupõe ter um conjunto de requisitos. Para uns (os mais novos) é preciso: “teni um libru i sabi lê. Ka tem ki ser alguém grandi, ruspetadu pamodi alguém grandi e ruspetadu nu ta atcha na tudu kau. Na Praia, Santiago, Tarrafal, na tudu kau.

---

<sup>78</sup> Cristão.

<sup>79</sup> Falar a noiva ou pedir a noiva.

<sup>80</sup> Véspera.

<sup>81</sup> Em Espinho Branco temos dois “Padres”, pai e filho que desempenham esta função. Na ausência do pai é o filho que realiza toda a cerimónia.

<sup>82</sup> Quando se trata de cristão é referido como padre e na ladainha ou ressa é reconhecido como Mestre.

<sup>83</sup> Mas agora tudo já mudou. Escolhem se pessoas estranhas do nosso grupo.

Ali nu tem um rapazinho ki ta fazi cristón. É sabi lê, si pai inxinal fazi gossi é ta fazi”<sup>84</sup>. Para outros (os mais velhos) “tem ki ser um alguém grandi, ruspetadu, ki konchi bíblia e ki sabi lê”<sup>85</sup>.

Neste dia de *Cristón*, é da responsabilidade dos padrinhos buscar a criança em casa dos pais e levá-la ao *Centro*<sup>86</sup> – casa do líder –, onde a cerimónia sempre se realizou até a morte de Nhô Agostinho, pois com a sua morte esta passou a ser realizada na casa do “Padre” da cerimónia.

A criança antes de ser levada para o *Centro* é lavada e vestida no quarto pela parteira que fez o parto, onde também os presentes rezam o Credo e Padre-nosso<sup>87</sup> para afastar o demónio. Na companhia dos convidados, a cerimónia dirigida pelo “Padre” (que foi sempre o líder do grupo, pelo menos até à morte de Nhô Agostinho) decorria no *Centro* e, actualmente, na casa de um Sr. reconhecido no seio dos Rabelados, na localidade do Espinho Branco, com todos de pé obdecendo-o, rezando e cumprindo o ritual que pouco difere do que actualmente se pratica na Igreja Católica. O “Padre”<sup>88</sup> pergunta “meninu modi ki tchoma?”<sup>89</sup> Então a madrinha ou o padrinho respondem, dando o nome que receberam dos pais da criança antes de saírem de casa e que levam guardado na memória. Quando apresentam o nome ao “Padre”, este pronuncia o nome da criança. Por exemplo, se o nome é Pedro ele diz “Pedro, recebi kel águ di batismu li.

---

<sup>84</sup> Ter um livro e saber ler. Não é preciso ser uma pessoa idosa e respeitada porque esses podemos encontrar em qualquer lugar, seja na Praia, Santiago ou Tarrafal. Aqui em Espinho Branco temos um rapaz que já faz cristão. Ele sabe ler e aprendeu a fazer com o pai. E agora é ele quem sempre faz.

<sup>85</sup> É preciso ser uma pessoa de uma certa idade, respeitada na comunidade, que conhece a bíblia e que sabe ler.

<sup>86</sup> Este Centro se localiza em Espinho Branco, no assentamento de Costa de Badja Corbu. O Centro é a residência do ex-líder dos Rabelados, Nhô Agostinho e que ainda hoje tem um valor simbólico inestimável para os Rabelados. Pese embora já muitos não realizem *Cristón* ali, continua a ser neste *Centro* o local onde se organizam e realizam o culto dos sábados e domingos.

<sup>87</sup> Oração do Pai-nosso.

<sup>88</sup> O Mestre de ressa e reconhecido Padre da localidade descreve como faz o *Cristón*. (...) tira o “rossadi de ossu” do seu pescoço e coloca-o no copo de água e começa a rezar Credo, Salve-rainha e Padre-nosso para benzer a água. Terminada a oração tira o “rossadi” da água benzida e passa-o no pescoço da criança para afugentar o demónio. Então coloca um lenço ou pano branco na água benzida, molha-o e passa-o pela moleira da criança e deixa descer pela cara evocando o nome da criança por três vezes. E diz “fulano eu te baptizo em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo” que ele repete também por três vezes. O padrinho coloca a sua mão em cima da moleira da criança, depois a mão da madrinha e juntos vão raspar a água que fica na moleira da criança em direcção à testa. Esta raspagem diz, o Padre “é um figura de santus óleus”, é como água benta que se utiliza na Igreja – acrescenta. Depois disto toda a gente reza um Credo contra o inimigo da alma. Assim termina o cristão – o primeiro baptismo, onde ele retira do pescoço da criança o “rossadi” e volta a colocá-lo de novo no seu pescoço.

<sup>89</sup> Qual é o nome da criança ou do menino?

“Eu te baptizo em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo, amém”<sup>90</sup>. Enquanto pronuncia estas palavras, ele deita a água benzida na cabeça da criança. De seguida o “Padre” coloca a mão da madrinha na cabeça da criança e por cima a do padrinho e por fim a mão dele. As três mãos, uma em cima da outra, vão raspar a água do baptismo que o padre tinha colocado na cabeça da criança para finalizar o ritual. Essas mãos que os três personagens colocam na cabeça da criança têm um valor simbólico importante entre os Rabelados. Conta uma moradora que fazem esse gesto para que a criança possa ser muito ajuizada.

A água que se utiliza para fazer *Cristón* é um pouco semelhante àquela que se utiliza ainda hoje pela Igreja Católica: água benzida. A diferença reside no facto de que entre os Rabelados, o benzimento é feito pelo “Padre da cerimónia” que coloca um “rossadi di ossu antigu”<sup>91</sup> dentro de um recipiente com água, que pode ser um copo claro ou de alumínio ou uma tigela branca e faz orações que consiste num Padre-nosso, Credo e Salve-rainha. Na ausência do “rossadi di ossu antigu” benze-a sozinha. A água que sobrar é lançada nos quatro cantos do *Centro* ou da casa porque é uma água benzida.

Terminada a cerimónia, todos os presentes dirigem-se depois para a casa dos pais da criança para festejarem caso houver festa.

De salientar que ao contrário do que acontece entre nós, entre os Rabelados os pais da criança não participam na cerimónia dos filhos porque segundo eles mãe e pai não podem ser compadres um do outro. Posto isto, defendem que a revolta que desencadearam nos anos quarenta, também tinha a ver com isso. Não se baptizam nas Igrejas porque são contra a lei dos padres novos. Entretanto, se os filhos quiserem fazem-no quando forem maiores de idade. Têm essa liberdade mas deixam de ser considerados Rabelados, explica uma chefe de família do Bacio.

Um outro reparo também digno de realce é que o jovem líder Tchétcho é tido como um novato que não sabe fazer *Cristón*. Razão justificada tanto pelas suas dificuldades na leitura como pelo descrédito de uma grande parte dos elementos do grupo que não recorre ao *Centro* que ele dirige (que também é casa onde nasceu e cresceu e onde vivem a mãe e as irmãs) para consumir o acto de *Cristón*.

---

<sup>90</sup> Pedro recebe essa água de baptismo. Eu te baptizo em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo, amém.

<sup>91</sup> Terço tradicional, feito de ossos de animais.

Não obstante a preservação de uma identificação individual da qual já tivemos a oportunidade de aflorar, os Rabelados no acto de *Cristón* afirmam e confirmam, em bom som, o nome de baptismo da criança para os presentes, com o qual a criança passa a ser identificada e reconhecida internamente. Isto para que, segundo ressaltam, “sé spanta ou si kontici kalquer kusa ku el é pa tchel nomi ki bu ta tchomal”<sup>92</sup>.

Se o *Cristón* constitui no dizer dos Rabelados o “mumentu di ntroduzi spritu na korpu di criança”<sup>93</sup>, este consubstancia-se, também num acto pelo qual se impeça que ela morra “mouro” (sem ser cristão). Desta forma, com a cerimónia de *Cristón* a criança é registada como sendo mais um membro do grupo dos Rabelados, uma vez que ser Rabelado implica, como, de resto, que já foi mencionado, um comungar de princípios ético-religiosos, que neste caso começa com o *Cristón*.

### ***Papia Noiba***

Havia passado nove meses que começara o meu trabalho de campo entre os Rabelados. Entre nós a desconfiança tornara-se cada vez mais ténue. A esta altura já tinha dormido na localidade de Espinho Branco por várias vezes: na casa do líder, na casa da mãe do líder, na casa da irmã do líder e de outros vizinhos; onde, por variadíssimas vezes, também comia com eles. Aliás a minha presença, quase sempre aos fins-de-semana, era motivo de muita alegria. Qualquer demora era motivo de largas preocupações, chegando até a telefonarem por mim, quando os meus afazeres não me permitiam ali estar, com frequência, como era do habitual. Eis que no início do mês de Abril de 2008, fui convidada por um jovem artista do grupo do Espinho Branco, com quem estivera, vezes sem conta, em momentos anteriores, a participar no *seu Papia Noiba* – cerimónia pública dos Rabelados que consiste no enlace matrimonial dos cônjuges e que acontece quando, a moça a viver com o seu noivo, ambos decidem legitimar a união.

Ciosa do meu trabalho e do afecto que demonstraram por mim, de bom grado aceitei o convite na consciência de que este raras vezes é endereçado a pessoas estranhas ao grupo. Sendo assim, dei por mim, inconscientemente, a imaginar o desenlace todo, e sem querer a minha mente formulava juízos comparativos, sobretudo porque vinha pensando que, sendo a

---

<sup>92</sup> No caso de ela se espantar ou de acontecer qualquer coisa com ela é por esse nome que ela deve ser chamada.

<sup>93</sup> Momento de introduzir o espírito no corpo da criança.

cerimónia parecida com o que se faz em Igrejas e Cartórios Notoriais, tinha por dever presentiar os noivos com algo simbólico, na qualidade de amiga que vinha tornando. Longe de qualquer feminismo, foi para mim mais fácil escolher um presente para a noiva, tendo em conta o conhecimento que tinha das mulheres, em geral, no seio dos Rabelados.

De véspera aprontei-me a deslocar à localidade do Espinho Branco, onde residem os noivos e onde a cerimónia ia decorrer. Quem familiarizado estava com o núcleo residencial de onde eram os noivos, facilmente notava algo de diferente: um intenso movimento de pessoas entre as residências patrilocais da noiva e do noivo, dos padrinhos, num raio de aproximadamente quatrocentos metros de distância. Situação que transformara, por instantes, a pacata localidade, num centro de atenção quer para os visitantes, quer para os vizinhos, não rabelados, que normalmente não são convidados, tendo em conta as fronteiras ético-religiosas que os separam.

Chegada a Espinho Branco acompanhei o movimento dos convidados que por norma se dirigem para a casa dos padrinhos para os acompanharem à residência dos pais do noivo, onde os nupciantes se encontram. É ali, como é da praxe, dos Rabelados, que se inicia e termina a festa de *Papia Noiba*, que usualmente demora dois dias. Neste *domus* um garrafão de vinho é revestido com um pano branco e com uma flor no gargalo que é transportado, à cabeça, de forma visível, pela madrinha ou pela mãe do noivo em direcção à residência dos pais da noiva, num gesto simbólico que, a *la limite*, equivale dizer que a noiva que por ora se enlaça era virgem quando foi levada pelo noivo. Caso a moça não seja virgem não há garrafão, nem flor, nem a festa, conta um dos participantes da cerimónia.

A meio do caminho, o cortejo, sempre ao som do batuko, encontra-se com os anfitriões (pais da noiva) e os seus com uma garrafa embrulhada nos mesmos moldes para os acolher. A efectivação do encontro se processa quando a mãe do noivo afirma perante os pais da noiva que: “kusa ki perdi é mi ki teni, sta bem guardadu”<sup>94</sup> pretendendo dizer que é ela a mãe do noivo que guardou a virgindade da moça. Posto isto, são convidados a entrar e a confraternizar o vinho transportado, para logo de seguida retornarem-se à casa dos pais do noivo, onde a primeira e verdadeira comeisana é realizada ao almoço.

À tardinha, a comitiva toda desloca-se novamente para a casa dos pais da noiva,

---

<sup>94</sup> A coisa (a virgindade) que perdeu está comigo e está bem guardada.

acompanhada dos noivos para participarem num jantar convívio, ou seja, numa segunda comeisana oferecida pelos pais da noiva na sua residência. Esta sim decorre durante toda a noite com comes, bebes, música e batuko. Porém, nesta tarde, na casa dos pais da noiva, antes de se confraternizarem no jantar, efectiva-se a consumação da união. Os noivos ajoelham-se na porta antes de entrar para receberem a bênção dos pais, padrinhos e madrinhas; a começar pela mãe da noiva, acompanhada de um familiar do sexo masculino, substituindo assim o marido falecido, (na ausência, por morte, doença, etc, a mãe faz-se acompanhar de um elemento masculino à escolha: como foi o caso); de seguida é a vez dos pais do noivo, representados pela mãe e pelo irmão mais velho, no caso em apreço, pelas razões acima apontadas. Aliás, manda a tradição que os irmãos mais velhos podem sempre representar os pais no caso destes estiverem doentes ou mortos; segue-se a madrinha da noiva, do noivo e os padrinhos de ambos, pela mesma ordem.

A mensagem deixada aos noivos, durante a bênção, resume-se a um desejo comum de que os noivos tenham uma vida longa, feliz, com muita saúde e sorte na vida, aconselhando-lhes também sobre as dificuldades da vida conjugal. Uma interlocutora octogenária, do Espinho Branco, presente no acto, explica que “na hora di da bençu nu ta raprensas i nu ta dás consedju pés vivi bem ku kumpanheru, pés ka sakutadu, nem pa vizinhos ka obis. Oras ki djés toma bençu djés sta casadu na nós riligion. É só pés bai fazi sés bida. Gossi gó nu ta spera pa nu odja si kél casal ki uni hoxi ta bai casa na grexa i ta larganu ó si és ta continua Rabeladus cima nós”<sup>95</sup>. Preocupação legítima se se considerar que o grupo vive num momento em que se assiste a alguns casos em que jovens procuram a Igreja Católica para consagrar o matrimónio, opondo-se a vontade da velha geração.

De registar que a cerimónia só terminará no dia seguinte, pois que os noivos, obrigatoriamente, têm que dormir na casa dos pais da noiva, à espera da mala. Situação que faz desse dia, como sendo reconhecido como o *dia de leba mala*<sup>96</sup>.

Nesse dia após a primeira refeição do dia que aconteceu por volta das 06h30mn uma grande *mala* de madeira, normalmente adquirida pelos pais da noiva ou pelo noivo caso aqueles

---

<sup>95</sup> O conteúdo da bênção é repreensão e conselho para os noivos viverem bem um com o outro, para não fazerem barulho (discussão) que se escuta na rua e para viverem bem um com o outro. A partir daí já são casados na nossa religião. É só irem fazer a sua vida. Agora é esperar para ver se vão querer mudar e casar lá na igreja ou se vão continuar Rabelados – desabafa a minha interlocutora.

<sup>96</sup> Dia de levar a *Mala*.

se encontrem em *fraca pena*<sup>97</sup> desde a data em que a noiva deixou a casa dos pais é colocada na rua, à entrada da porta da casa com os pertences da noiva. Ali instalada, é hora dos presentes demonstrarem o seu apreço pelo casal, com as suas ofertas, colocando em cima dessa *mala* um pouco de tudo. Desde talheres, roupas, lençóis, incluindo o dinheiro, etc. Junto duma Rabelada presente na festa fiquei a saber que essa mala constitui um marco em todas as festas de *papia noiva* – “é princípio di vida di noiba i di casal. É li ki noiba ta poi si pirtencis i é ta komeça ta guarda algum cusa. Si famílias ka ranja mala de noiba é ta fika um vergonha pa és tudu li na nós meio”<sup>98</sup>. Daí que, como explica uma interlocutora, “tcheu djentis ta prifiri ka fazi kel kusa di papia noiba li sés ka teni condiçõn di kumpra kel mala li pamodi el é caru, ka tudu alguém ki podi cumpral”<sup>99</sup>.



**Ilustração 5: Mala Noiva**

Durante o acto de ofertar, tudo o que recaiu sobre a *mala* fazia-se acompanhar dos aplausos dos participantes e dos gritos de alegria. Entenda-se o motivo, tendo em conta o significado da *mala* acima esboçada pela referida interlocutora. Finda a oferta, a referida *mala* foi transportada à cabeça por uma solicitadora da localidade a casa onde os noivos vão residir, num cortejo à semelhança daquele que acompanhara dia anterior, no sentido inverso, à residência patrilocal.

### *Bespa*

Enquanto rito tanatológico a *Bespa* ou *Véspera* é uma cerimónia realizada em sufrágio das almas, maiores de idade, pelos familiares mais próximos. O seu objectivo consiste em, por um lado, ajudar que a alma do defunto repouse em paz. Por outro, com o processo todo, pretende-se sinalizar e perpetuar a memória do defunto, neste caso espelha-se o luto.

---

<sup>97</sup>Dificuldades financeiras.

<sup>98</sup>Marca o início da vida conjugal. É nessa *mala* que a noiva vai colocar os seus pertences e começa a guardar alguma coisa adquirida. Se as famílias (da noiva ou do noivo) não poderem adquirir essa *mala* para a noiva vão passar vergonha no nosso meio.

<sup>99</sup>Muita gente prefere não comemorar o *papia noiba* se não tiverem condições de comprar a *mala* porque ela custa muito dinheiro e nem toda gente pode adquiri-la.

Realizada no sétimo dia, no primeiro, terceiro, sexto mês e no primeiro ano, após a morte, começou por ser uma prática católica que se seguia em todo o território nacional. Porém, suspeita-se que devido aos aspectos pagãos que a ela se alhiou e a própria difusão descontrolada da sua dimensão, foi desde há muito banida e combatida pela Igreja Católica, chegando até muitos dos seus mestres, incluindo Rabelados, a serem perseguidos e presos. Contudo, o ritual ainda existe em zonas rurais e muito bem arraigado no seio dos Rabelados que fazem dele não só um espaço de resistência mas também de sociabilidade e reprodução.

Poucos meses após a minha estadia, particularmente, em Espinho Branco, como pesquisadora, tive a oportunidade de presenciar a *bespa* do ano do líder, Nhô Agostinho, falecido no dia 25 de Novembro de 2006, a convite da sua viúva e dos filhos. Apesar de não ser a primeira vez que vinha a presenciar este ritual, claro está, não com o espírito com que desta vez me envolvo / como investigadora, pareceu-me que as feições, a forma e o conteúdo não diferem relativamente àquela que se realiza fora do grupo dos Rabelados, no meio rural cabo-verdiano.

Da minha participação nesse ritual, pude conferir que a *Bespa* inicia-se sempre às vinte horas da noite e prolonga-se, obrigatoriamente, até ao amanhecer. Toda a cerimónia é composta por cânticos e meditação. Canta-se o primeiro Hino e faz-se um intervalo à meia-noite para jantar. Mas tudo depende da rapidez do Mestre na meditação. Se for lento o intervalo pode ser após a meia-noite – explica o Mestre da cerimónia.

Por volta das duas horas de madrugada retomam as orações que começam com a ladainha numa fusão de cânticos e orações. Terminado isto, aproximadamente às quatro horas iniciam o segundo Hino que se chama “vai à luz”, uma procissão de alma com as velas acesas – “as velas de vai à luz” que podem ser sete ou nove conforme o número de pessoas. Se estiver muita gente o máximo que se pode acender são nove velas.

De registar que qualquer pessoa pode segurar as velas do “vai à luz”, homem ou mulher excepto o Mestre de *ressa* porque este leva o livro aberto na palma das duas mãos e vai recitando ao longo duma caminhada de mais ou menos dez metros de distância, explica um Mestre de *ressa* do Espinho Branco. Essa pequena caminhada vai em direcção ao caminho percorrido pelo defunto quando saiu da sua residência para ir ao cemitério. Os participantes

caminham-se em fila indiana, num gesto de acompanhar, de novo a alma. Normalmente uma pessoa de grande índole, respeitada e de muita fé, escolhida pelo Mestre, é quem vai à frente como um guia, segurando o crucifixo embrulhado numa toalha branca que recebe das mãos do Mestre na porta da funco onde se realiza a *Bespa*. Atrás dessa pessoa vai o Mestre que também é conhecido por chefe de *ressa* e a seguir os outros.

Segundo crenças ancestrais, entre os Rabelados por mim contactados, a pessoa que leva o crucifixo não deve, em nenhum momento, voltar a cara para trás tanto na ida como no regresso. Postura idêntica àquela adoptada pela pessoa que leva *Santo Cristo* no dia do funeral. Diz o Mestre que “si alguém ki sta ta leba santu cristu vira rostu pa traz é ta ser possuído pa finadu”<sup>100</sup>.

Terminada a oração do “vai à luz”, que pode demorar trinta minutos, a pessoa que leva o crucifixo volta outra vez na sua posição de guia com os outros a segui-la e quando chega ao funco do parente que realizou a *Bespa* coloca o crucifixo em cima da mesa e este vai ser guardado, posteriormente, pelo dono/a da casa. Para terminar a cerimónia serve-se, aos participantes, o café de manhã que terminado, cada um vai para o seu afazer.

Segundo as explicações de um Mestre de *Bespa* “*Bespa* di oitu mês i di anu tem luz, mas di seis mês ka tem luz pamodi finadu ta sta tudu xintadu na undi és ta sta sem licença pés bem. Dja é ka ta labanta pamodi só é labanta otu ta tomal lugar é ta fika di pé. Mas na kes otus dias Deus ta dal licença pé bem.”<sup>101</sup>

Manda a tradição que a oração seja muito bem feita para que o Mestre não venha a ser perseguido pelo finado. “É precisu teni kabeça finu, ku atençón, sem barudju, i sem erru na oraçón pamodi si nau finadu ta persiguibu”<sup>102</sup>. E acrescenta, “Kel ki é di sel é pa bu dal tudu. Bu ka ta odjal. É ta dabu só sinal ki bu ta sabi mé cusa ka dretu ki sta kumpanhabu”<sup>103</sup>.

A sala da *ressa* é paramentada com um altar onde se colocam velas acesas, crucifixo e

---

<sup>100</sup> Se a pessoa que transporta o Santo Cristo voltar a cara para traz ela vai ser apossada pelo finado.

<sup>101</sup> *Bespa* de oito meses e do ano tem a procissão do “vai à luz” mas de seis meses não tem porque o finado se encontra no seu local sem licença para se ausentar. O finado não pode levantar do seu assento porque se não o outro vai ocupar o seu lugar podendo assim ficar de pé. Mas nos outros dias que se realizam a *Bespa*, Deus autoriza-lhes a virem assistir.

<sup>102</sup> É preciso ter uma boa memória, estar atento e num lugar sem barrulho, evitando erros de oração porque senão vai ser perseguido pelo demónio.

materiais do Mestre que costumam ser o seu livro de oração, óculos de vista e uma carteira que contém outros objectos pessoais. Este altar ou “*mesa di bespa*” é armado só pelo Mestre. A mesa é estendida com uma toalha ou lençol branco e no meio coloca-se uma divisa preta (pano preto) para distinguir que é de mortos ou defunto. É um sinal de luto também. Mas acrescenta o interlocutor que também é Mestre que esta divisa preta fica só na primeira oração que leva três mistérios (gozoso, doloroso e glorioso) e cinco meditações. Já na segunda oração tira-se o pano preto porque “Deus é claru e Virgem Maria é limpu”<sup>104</sup> - explica um Mestre de Espinho Branco.

Um Mestre do Espinho Branco contactado ao longo da pesquisa explicou como é que ele arruma a mesa de *Bespa*: “N ta arma tudu tarde cedu ki oras ki alguém bem, dja és ta atcha tudu armadu só pés joelha pés reza”<sup>105</sup>. No entanto, ao terminar toda a armadura, ele faz sozinho uma pequena oração antes de ausentar do local. De registar que na mesa de *Bespa* acende-se quatro velas que ficam como uma cruz para iluminar o crucifixo: duas na cabeça e duas ao pé do crucifixo. À frente desta mesa estende-se uma esteira no chão onde o Mestre e os seus pares se ajoelham durante as rezas.

Tradicionalmente existe uma separação homem/ mulher no que concerne aos lugares e papéis que ocupam durante a cerimónia. As mulheres, como não devem cantar, são-lhes reservado um lugar no lado esquerdo da parte interna do *funco* onde se realiza a *Bespa* para ouvir, assistir e rezar para os Santos. “Conformi ta fladu antigamenti galinha ka ta kanta. Mas gossi galinha dja bira ta kanta, bu ta atcha mudjer na altar [na igreja] ta kanta...”<sup>106</sup> Assim, os homens que cantam ficam mais próximos uns dos outros para que a voz fique mais bem “casada” e todos sentados num banco<sup>107</sup> de madeira em fileira a seguir ao banco do Mestre, e quase todos com um saco cheio de roupas ou travesseiros para apoiarem os joelhos, sem contar com um grande número de pessoas que ficam do lado de fora da casa e que não participam directamente no acto. Sem contar ainda, com a presença de um grande número de jovens e adultos que não cantam mas que auxiliam na cerimónia, sobretudo durante as orações. De

---

<sup>103</sup> Aquilo que é dele, devemos dar-lhe tudo. [Entenda-se que toda a oração deve ser bem feita]. Ele não é visível para nós. Mas dá-nos sempre sinal de forma a nos alertar que estamos mal acompanhados ou que estamos na companhia de demónios.

<sup>104</sup> Deus é Luz e Virgem Maria é limpa.

<sup>105</sup> Ornamento a mesa toda, durante a tarde antes das pessoas chegarem, para que possam encontrar tudo ornamentado só para ajoelharem e rezar.

<sup>106</sup> Antigamente dizem que galinha [entenda-se mulher] não canta. Mas agora estão a cantar, encontrando-se mulheres no altar a cantar.

<sup>107</sup> Assento que cabe quatro ou mais pessoas para sentar.

salientar que o Mestre da cerimónia faz-se acompanhar sempre por um homem da sua idade que o auxilia na cerimónia e com que ele “casa a voz” durante os cânticos. Isto porque cada Mestre possui o seu par ou assistente que é sempre um homem que se deslocam sempre juntos para participar na ladainha ou *bespa*. Ele, o nosso interlocutor, possui dois deles. Mas na mesa só fica um junto dele para “casar a voz”, o outro fica de lado e ajuda sempre quando é solicitado.

Esclarecendo, o Mestre de *bespa*, meu interlocutor diz saber fazer dois tipos de ressa. Primeiro aprendeu com os pais no *livro de Mestre da Vida* em que faz ressa com *rossadi*, e depois vieram arranjar *Relicário* antigo e passou a fazer só neste. Diz ele que o *Mestre da Vida* é mais religioso, mas o *Relicário* é mais complicado porque possui nele o seu próprio *rossadi*. E os discursos a serem proferidos possuem as suas próprias pausas inscritas.

Não obstante Rabelado, esse Mestre declara ter feito *bespa*, e ainda faz, por quase toda a localidade da ilha de Santiago: Assomada, Engenho, Rincón, Palha Carga, Santa Cruz, (incluindo comunidades não rabeladas) sempre que é solicitado quer via telemóvel ou através de recados e convites. Salienta o facto de que as pessoas não reconhecem o trabalho dele como uma profissão, deixando claro que mesmo sendo cansativo por causa das noites que passam em claro e ter que continuar os trabalhos domésticos logo de manhã, não recebe nenhuma remuneração por isto, mas é sempre bem tratado pela pessoa que lhe solicita, assim como os seus acompanhantes.

Feitas estas descrições e considerações sobre os rituais acima analisados, importa agora situar nos seus contextos significantes e inferir sobre eles no que concerne ao potencial que encerram. A saber, a de *sociabilidade* e de *resistência*. Donde, desde já, sobressaem questões significativas e que permitem reforçar outras linhas de análises avançadas. Assim, e em primeiro lugar, se se entender como Deleuze (2003:195) que criar não é só comunicar mas também resistir, é de se admitir que os referidos rituais consubstanciam-se, então, em estratégias através das quais os Rabelados tentam demarcar culturalmente, opondo-se à imposição, via transformação pretendida pelo poder colonial e nacional. Neste caso, a resistência é informalmente organizada e mediada por conteúdos culturais seleccionados pelos grupos como definidores de contornos do mesmo.

De certo que tais práticas de resistências ancoram-se e desenvolvem-se num espaço de

mútua envolvência, coadjuvada de festas e convívios (sociabilidade) no intuito de manter também vivas a solidariedade, a convivência e a comunhão existencial. É nesta perspectiva que os Rabelados fazem acompanhar ou reforçam esses rituais, sejam eles de nascimento, união ou morte, com grandes manjares tradicionalmente preparados pelas mulheres das localidades sob o signo de “Djunta-món”.

No geral, é servido feijão congo acompanhado de carne de porco, banana verde com toucinho, sopas, massa de milho com peixe, arroz e xerém, no almoço ou no jantar. Para o pequeno-almoço, quando o ritual assim o permitir, serve-se café com leite, bolachas, cuscuz e filhós. Tratando-se do *Cristón* e do *papia noiba*, a festa também faz-se acompanhar de danças e batuko “irrigados” com o tradicional grogue de terra. No caso de *Bespa* e *Ladainha*, tendo em conta o carácter religioso que as caracterizam, aos participantes são servidos, com muita moderação o tradicional grogue de terra, a fim de evitar que situações embaraçosas aconteçam durante o acto.

CODESRIA - BIBLIOTEQUE

### 3.2. A Cruz, o *Santo Virtude* e a *Ladainha*

Enquanto (re)presentificação de uma realidade ausente, o símbolo da Cruz remete-nos para a cristandade, ou melhor dizendo para o martírio de Cristo donde se inscrevem as três pessoas da Santíssima Trindade: o Pai, o Filho e o Espírito Santo.

Entre os Rabelados a Cruz é o símbolo pelo qual se auto-identificam e são reconhecidos. Ter uma Cruz de madeira e por vezes duas ou três ao pescoço, equivale-se a ser Rabelado do Nosso Senhor Jesus Cristo. “N ta usa cruz pa defendem di tentaçón di dimónio i pam reza pa Santíssimu Cruz di Nossu Senhor Jesus Cristu<sup>108</sup>”, palavras de um Rabelado devoto. Neste sentido, ela tem um duplo significado: ao mesmo tempo que identifica, atribuindo uma identidade, ela protege do mal e das tentações. Também a presença dela se faz notar em todas as cerimónias rabeladas. No *cristón*, na *bespa*, na *ladainha* e aos domingos; a presença da Cruz é uma constante.

Associada à Cruz, os velhos Rabelados utilizam também o *Santo Virtude*. Uma bolsa de couro, de cor variável, cosido, contendo, por dentro, um pedaço de papel inscrito com orações tiradas do Lunário Perpétuo. O *Santo Virtude* é feito pelos mais velhos, acompanhado de muita oração. Junto dos meus interlocutores Rabelados fiquei a saber que quem fazia o *Santo Virtude* era Nhô Fernandi que depois transmitiu esse ensinamento para o seu filho Nhô Agostinho que também o fazia para os membros do grupo. Ele escrevia num pedaço de papel oração que tirava do Lunário Perpétuo e entregava a pessoa que lhe solicitava para enrolar e coser na bolsa. “É ta traba oraçón di gurda na lunário perpeti é ta poba na papel. É só oraçón sem mas nada<sup>109</sup>”, explica um Rabelado do Bacio.

Dizem os mais velhos do Bacio e do Espinho Branco que esse *Santo Virtude*, espécie de guarda, serve para proteger de inveja, cobiça, maus olhares, e proteger também do mal, do demónio e do inimigo. Um elemento do grupo de Espinho Branco explicou-me que normalmente na presença de uma desordem, na localidade, sejam brigas, discussões, etc, chega um velho com o seu *Santo Virtude* começa a rezar. As pessoas se dispersam e a situação volta

---

<sup>108</sup>Utilizo a cruz para me defender da tentação do demónio e rezar para a Santíssima Cruz de Nosso Senhor Jesus Cristo.

à normalidade.

Para além do *Santo Virtude* que é feito para qualquer pessoa que queira utilizar existe um outro *Santo Virtude* exclusivamente para as grávidas chamado de “virtude água do dia”, cujas funções são aliviar e proteger a mulher da morte na altura do parto. Apesar das orientações para fazer um *Santo Virtude* estarem no Lunário Perpétuo o certo é que, como dizem os comunitários, o actual líder não sabe fazer. Situação reiterada pelo não uso deste “amuleto” pelos mais jovens.

Quem usa *Santo Virtude* deve oferecer diariamente em sua intenção três *Pai-nosso* e trinta *Ave-maria* pelo menos uma vez por dia em qualquer hora ou lugar “bu podi sta lasim xintadu bu lembra bu começa ta reza, ka ta importa hora ou lugar”<sup>110</sup>. Por outro lado os que transportam a cruz devem realizar diariamente três orações por dia; de manhã, ao meio-dia e à noite.

Uma Rabelada de Badja Corbu, do grupo de Espinho Branco, que usa duas cruzes de madeira enfiadas num fio de linha preta e um *Santo Virtude* representado num saco azul, cosido e enfiado num fio de linha preta, explica o porquê do uso da cruz: “nu ta usa cruz pa nu mostra ma nós é cristóns di Deus. Agostinho ta flaba nós ma nu ta usa cruz pa libranu di dimónio pa ka tchiga djuntu nós. Si bu tenel na bó, si bu kai na mar é ta librabu pa bu ka morri afogadu; Si alguém ba fazebu mal, si bu teni cruz na bó é el ki ta parci/ ki ta bai di noti pa difendebu; si bu tenel odimónio ta sai lá pa bem pa bó kel cruz ta fassel volta pa traz; si bu morri ki bu teni cruz na bó é ta lebabu até Deus é ta bai representabu. É ta libranu de tudu, por issu ki nu ta usal”<sup>111</sup>.

Junto de um Rabelado do Bacio este explica que a cruz é colocada em todas as crianças quando estas recebem o cristão. Mas hoje os jovens quando crescem tiram-na e jogam fora. Não querem tê-la ao pescoço para se protegerem. Não sabem qual é a sua importância. Basta ver que são raros os jovens que a carregam.

---

<sup>109</sup> Ele tirava a oração de guarda no livro, Lunário Perpétuo e colocava-a no papel. Era só oração no papel e mais nada.

<sup>110</sup> A pessoa que a usa pode estar sentada em qualquer lugar e ao se lembrar da oração a fazer pode fazê-la não importa a hora ou o local.

<sup>111</sup> Utilizamos a cruz para demonstrar que somos cristãos. Nhô Agostinho dizia que usamos a cruz para proteger do dimónio e mantê-lo afastado de nós. Uma pessoa que transporta a cruz ao pescoço, ao cair no mar esta a protege para não morrer afogado. No caso de alguém querer fazer-lhe mal é esta cruz que se apresenta para a proteger desse mal.

De registar ainda que o *Santo Virtude* vem sempre ao pescoço e pode ser colocado em qualquer cor de saco ou bolsa de couro de animal para não molhar. Não se tira em nenhum momento nem para tomar banho. Por isso se aconselha a colocar numa bolsa de couro. Se morrer também leva consigo. Não é transmissível.

Contrariamente ao *Santo Virtude* que era feito pelos líderes dos grupos rabelados, a confecção da Cruz esteve sempre nas mãos de pessoas que não sendo líderes gozam de um certo respeito e prestígio no seio do grupo. Actualmente, este ofício é realizado por um Rabelado devoto do Bacio. Para confeccioná-la, conta este artesão que utiliza a madeira de mogno que adquire no mercado. Fazem-na de maior tamanho para adultos e de menor tamanho para crianças. É ela que, segundo o Padre do grupo, protege a alma durante o sono e em qualquer lugar.

Para além das simbologias supracitadas, faz parte ainda da sóciocosmologia dos rabelados a *Ladainha*.

Contrariamente à *Bespa* cuja realização se efectua nos casos da morte, em honra às almas, em qualquer dia da semana, a *Ladainha* constitui um pagamento de promessa a um Santo qualquer ou uma promessa profana que se queira realizar. O meu interlocutor, *Mestre de ressa* e de *Ladainha*, também, explica que *Ladainha* de promessa profana<sup>112</sup> pode ser feita em qualquer dia da semana. No entanto, acrescenta que “a ladainha di divoçón a santu ta fazedu só quarta-feira e sábadu ki é dia de Nossa Senhora”<sup>113</sup> a não ser que o santo que se queira fazer a devoção seja num dia diferente. “Ami N ta fazi tudu anu pa Nhu Santu António, mas é dia ké kai. Comu és anu é kai 6ª fera. É kel dia ki kai é kel dia ki nhu ta fazel. Nossa Senhora de Sacor també kai 6ª fera”<sup>114</sup>. De salientar que, segundo relata “desdi antigamenti só nu debi fazi 3 ladainha num noti: um pa Padri, otu pa Filho e Espirito Santo. Sta ncluído Deus, Virgem Maria e Nosso Senhor Jesus Cristo”<sup>115</sup>.

Em Espinho Branco, pude assistir a *Ladainha* em devoção à Nossa Senhora de Socorro,

---

<sup>112</sup>Por exemplo se alguém pretende pedir a um santo qualquer que interceda junto de esposa grávida para que venha a ter um bom parto, parto normal ou marido, etc.

<sup>113</sup> A *ladainha* de devoção a santos deve ser feita só nas quartas e sextas-feiras que são dias de Nossa Senhora.

<sup>114</sup> Eu faço *ladainha* todos os anos em devoção ao Santo António mas faço sempre no dia em que se comemora que é 13 de Junho, podendo ser em qualquer dia da semana. Este ano 13 de Junho dia de Santo António foi uma sexta-feira. É no seu dia que se deve fazer a *ladainha*. Nossa Senhora de Socorro também foi uma sexta-feira.

<sup>115</sup>Desde antigamente só realizamos três *ladainhas* numa noite: Uma para o Pai, outra para o Filho e outra para o Espírito Santo. Ali incluem Deus, Virgem Maria e Nosso Senhor Jesus Cristo.

no dia 15 de Agosto, do São Miguel a 29 de Setembro de 2007 e outra vez de Nossa Senhora do Socorro em 2008. A cerimónia inicia-se sempre às vinte horas com orações e termina à meia-noite<sup>116</sup> com o *Ave-maria di Beja cruz*<sup>117</sup> ou *bexa*<sup>118</sup>. A sala de cerimónia é paramentada com uma mesa coberta toda de branca que segundo os Rabelados simboliza a imagem de Virgem Maria. Sobre ela, à semelhança da ornamentação da mesa de *Bespa*, coloca-se um crucifixo revestido numa toalha branca, ladeada por quatro velas. Manda a tradição, diz o Mestre, que na realização de uma ladainha deve-se sempre casar os santos. “Santu é casal. Si nu sa ta fassi ladainha pa Nossa Senhora de Socorro nu ta cumpanhal di um santu matchu que podi ser São Simão de Ajuda ó otu. Santus debi fika sempri em par i não impar. Um ixemplu: si bu sata fazi ladainha pa dós santu fêmea bu ta casal ku dós santu matcho ou vice-versa”<sup>119</sup>.

A Ladainha é feita de cânticos e orações (ladainha cantada e rezada). Os hinos se diferenciam conforme os Santos: ao Santo do nome masculino canta-se *Divino Cantemos* ou *Bendito Louvado* e aos santos de nome feminino canta-se a *Divina Senhora* - explica o Mestre da Ladainha.

À semelhança da *bespa*, homens e mulheres ocupam espaços de assento separados. E elas, também, por conseguinte não devem cantar, apenas acompanham os homens nas orações. Regras das cerimónias (*bespas e Ladainhas*) comunitárias decretam alguns interditos: primeiro, a participação na Ladainha sem um convite prévio implica que os não convidadados caso apareçam devem abster-se das refeições que se oferecem; segundo, tratando-se de uma Ladainha, se a pessoa for convidada deve ir porque senão algo de mal pode acontecer com ela, assim reza a tradição; terceiro, a participação da criança, embora não interdita, é rara por serem actividades nocturnas que se prolongam até ao amanhecer, no caso de *Bespa*.

Conforme já tinha referenciado atrás a Ladainha culmina com o *Ave-maria de beijar o crucifixo* ou *bexa* que se realiza dentro do *funco*. No final da oração, o Mestre de *ressa* que preside a cerimónia costuma desafiar a todos os que acreditam em Deus para porem-se de pé.

---

<sup>116</sup> No caso dos participantes estiverem com disponibilidade podem cantar e rezar até ao amanhecer, explica o Mestre da ladainha.

<sup>117</sup> Ave-maria que acompanha o beijar a cruz.

<sup>118</sup> Beijar a cruz.

<sup>119</sup> Os Santos são casais. Se tivermos que fazer uma ladainha em honra a Nossa Senhora de Socorro podemos acompanhá-la de um santo de nome masculino que pode ser São Simão de Ajuda ou outro. Os santos devem ficar sempre em par numa ladainha. Por exemplo se vamos fazer uma ladainha para duas santas vamos casá-las com dois santos e vice-versa.

Em resposta a este desafio, os homens levantam-se e ficam de pé num lado enquanto as mulheres mudam a posição de sentadas para ajoelhadas. Neste momento o Mestre apanha o crucifixo, segurando-o e apresenta às pessoas que se ajoelham para beijar a Cruz. Primeiro os homens e depois as mulheres que com um lenço ou um pano na cabeça se aproximam dele e ajoelhadas em cima de uma esteira à frente deste, uma a seguir a outra, beija a cruz três vezes, faz o sinal da cruz na parte frontal da cabeça por três vezes e depois levanta e faz o seu pedido três vezes voltando depois para o seu assento, sem voltar a costa para o Mestre até chegar ao seu assento. Tudo acompanhado dos cânticos. Segundo uma interlocutora, *bexa* é feito primeiro pelos homens e só depois pelas mulheres. Os homens que não aproveitaram desse direito ficam sem fazê-lo, porque depois das mulheres não lhes são permitidos fazê-lo mais.

Durante o ritual de *bexa* uma situação singular ficou registada na minha primeira assistência de Ladainha, 15 de Agosto de 2007. Ao dono da casa onde se realiza a ladainha é-lhe permitido fazer a *bexa* junto com a sua esposa fazendo os seus pedidos aos santos que quiserem. Entretanto, presenciei uma falha ritual em que nesse dia e ano, por desconhecimento desta prática, o jovem líder, e dono da casa onde se realizou a ladainha, não fez a *bexa* na companhia da sua esposa, acto que ficou marcado para o próximo ano.

### **3.3. Manifestações Estéticas da cultura material dos Rabelados**

Para além dos objectos/artefactos já comentados, como o *Santo Virtude*, o *rossadi*, a *Cruz* que expressam significados importantes na sociocosmologia rabelada e têm agência sobre a construção de corpos e pessoas conforme as lógicas deles como já foi etnografado, o presente capítulo constitui, por um lado, um prolongamento dessas reflexões, enfocando manifestações estéticas caracterizadas a partir de uma lógica “mais eurocentrada”: pintura, cerâmica, escultura. Por outro lado, através delas pretende-se também efectuar uma breve reflexão sobre a relação entre essas manifestações e a identidade sócio-cultural dos Rabelados de Espinho Branco e Bacio, passando pela investigação exploratória do que está sendo comunicado – valores, ideias e significados.

Três dimensões analíticas farão parte deste tópico: uma *dimensão técnico-formal* que inclui os materiais e técnicas utilizadas (cor, desenho, perspectiva, composição, dimensão); uma *dimensão simbólica* – que recobre o tema, a iconografia, os códigos, etc. e, uma *dimensão contextual* integrando os objectos estéticos no contexto da produção do artista, a biografia do artista (origem, formação, influências etc.).

Volvidos sete décadas após o surgimento deste grupo, a sua produção material conquistou um novo estatuto: para além do apoio à sobrevivência, o objectivo principal dessa produção, segundo nos relatou o jovem líder dos Rabelados do Espinho Branco, é o de resgatar a memória do grupo e preservar a sua singularidade, fazendo-a perpetuar sob formas da escrita, da pintura e da discografia.

O trabalho de “resgate”, segundo as informações que tivemos junto do grupo dos jovens artistas que dinamizam a localidade do Espinho Branco com os seus trabalhos, teve início nos finais da década de noventa, através do contacto com os mediadores como a artista plástica Mizá e de vários agentes externos nacionais e estrangeiros levados por ela, que proporcionaram aos muitos jovens a aprendizagem de modernas técnicas de confecções de produtos ligados à cestaria, cerâmica e pintura.

Os jovens Rabelados começaram a lidar com o barro nos trabalhos de cerâmica, a partir do ano 1999, com o apoio de um grande artesão santacatarinense que lhes deu a formação nesta área e, posteriormente, em 2001, com o apoio da Mizá partilharam várias experiências a nível da pintura com artistas cabo-verdianos e estrangeiros dos quais destacam-se os alemães e

franceses. Embora já possuíssem alguma noção da pintura só começaram a materializar na tela esse “dom” a partir do ano 2001, sublinha o líder Tchétcho.

O desejo de “resgate” ganhou maior contorno e visibilidade com a participação de um grupo desses jovens, incluindo o jovem líder, na Feira Internacional de Arte Contemporânea de Madrid, em Fevereiro de 2007. O objectivo desse evento, organizado pela *Arte Invisible*, era divulgar os artistas contemporâneos que vivem e trabalham no seu país e que não têm oportunidade de mostrar a sua obra numa manifestação internacional. Salienta-se que a *Arte Invisible* é uma entidade que faz parte da Agência de Cooperação Internacional, ligada ao Ministério de Assuntos Exteriores e de Cooperação Espanhola, organizadora da feira. Os jovens Rabelados do Espinho Branco foram acompanhados pela Mizá, que foi escolhida pela *Arte Invisible* para ser comissária da participação de Cabo Verde no evento, pelo facto de ter convivido de perto com eles, assistindo a sua aprendizagem, oferecendo materiais de apoios conseguidos junto de diversas instituições e recursos humanos (nacionais e estrangeiros) para o aperfeiçoamento dos trabalhos.

A participação dos jovens artistas Rabelados nessa feira trouxe, na perspectiva de muitos, benefícios e malefícios para os Rabelados, que só poderão ser avaliados a longo prazo. Se externamente esta participação abriu portas aos grupos possibilitando, deste modo, o seu (re)conhecimento pela sociedade cabo-verdiana e ao mundo o privilégio de visualizar e conhecer a produção artística do grupo, até então ignorada/ desconhecida, proporcionando, assim, a apresentação das suas obras em várias exposições realizadas na capital do país, arrecadando, inclusive, prémios; internamente, os membros do grupo vivenciam desavenças e conflitos causados por esta deslocação, ao estrangeiro, principalmente do líder, à Espanha para a participação no evento, considerando uma infracção ao código de ética que norteia o grupo, solicitando, por conseguinte, a sua expulsão do actual cargo. Reproduzimos aqui as palavras manifestadas por vários elementos do grupo que demonstram a tensão vivida: “chêfe ki dja salta agu di mar nu ka kré”<sup>120</sup>.

A partir deste período, e também com a criação de um espaço dentro da própria localidade do Espinho Branco – “Loja de Arte” – para a exposição dos seus objectos artísticos, o dia-a-dia dos jovens artistas é marcado pela tentativa de responder, assim, às demandas de

---

<sup>120</sup> Chefe que já saltou a água do mar, (entenda-se viajar) nós não queremos.

nacionais e turistas de diversas nacionalidades, que visitam diariamente a exposição dos Rabelados, não só para conhecer a sua arte mas também para entender o que é que está a ser transmitido através das suas produções.

Partindo da ideia segundo a qual “as manifestações artísticas condensam significados culturais fundamentais para cada sociedade” (VIDAL, 1992), procurei, ainda, observar até que ponto, os objectos produzidos actualmente pelos Rabelados cumprem então uma função de informar às pessoas que os utilizam, a sua história cultural, religiosa, os seus ritos e mitos. Isto porque os objectos são verdadeiros sistemas de comunicação, como propõe Velthem (1994): “expressões da ordem cósmica são comunicadas por este sistema altamente estruturado que são as manifestações estéticas de uma comunidade. Em outras palavras, a arte “materializa” um modo de experiência que se manifesta visualmente, principalmente no sistema de objectos, permitindo que os membros de uma sociedade se vejam ao olhar seus grafismos e objectos” (VELTHEM, 1994: 86). Perspectiva, de resto, corroborada, também, por Merleau-Ponty para o qual, “não são, de facto, neutras as coisas, porque se integram nas múltiplas narrativas da nossa existência; com elas e sobre elas exercitamos o traço essencial que nos caracteriza, a simbolização” (MAURICE, 2002:12).

De salientar que para além de ressaltar a relação intrínseca entre a função e a forma na cultura material dos Rabelados não é de deixar de lado o que há algum tempo vem sendo investigado pela antropologia simbólica e estética, que são as questões dos códigos impregnados nos objectos artísticos. Pois, “a arte (em especial a pintura), porque ressonância da percepção, é nisto um guia precioso: põe-nos diante do mundo vivido, ensina-nos a perceber, não a definir; não reproduz a realidade nem imita o mundo, mas eleva fragmentos de natureza a mundo e a espectáculo para si, em que a forma e o fundo, devido ao enovelamento de todos os pormenores, à alusão recíproca das partes, não se podem separar” (MAURICE, 2002: 12).

Estribando-se então em tais argumentações para melhor perceber as expressões estéticas da cultura material dos Rabelados, mergulhar no seu espaço-sombra, transferi-lo e fazer emergir um espaço-luz que forneça algumas linhas e acenos de compreensão e síntese, que, ao mesmo tempo, nos permitam uma inserção nas suas constelações afectivas, coloca-nos na rede do seu múltímodo de conceber e nas diversas modalidades do seu pensamento, recorri ao método etnográfico, observando directamente os artesões na confecção dos seus objectos;

utilizei entrevistas abertas realizadas a um grupo de sete jovens artesões, incluindo o Tchétcho, líder dos Rabelados.

Através de entrevistas procurei apreender o discurso dos artesões rabelados sobre a sua cultura material a partir da sua produção artesanal, colocando-os numa posição “maximamente subjectivado, [...] na fronteira última da subjectivação, [obrigando-os] a ser todos os olhares [e ao mesmo tempo] ser o único olhar total de todos os olhares. Ser [*Voyeur* dos seus próprios ofícios]. Pois, o que o *Voyeur* vê e mostra é a sua nudez exibida agora a um olhar que ele desejaria totalmente desinibido, desconstrangido, escapado à lei do olhar do outro” (GIL, 2005: 48). Pedindo aos jovens artistas que comentassem os seus próprios trabalhos é, *a la limite*, constatar-se, se quando ele pinta e representa, a reflexão do olhar fecha-se sobre si e cessa aquela impossível coincidência do vidente e do visto a que Merleau-Ponty chamava «iminência»: em que o pintor é totalmente o pintado, e o pintado inteiramente o pintor.

Deter nestes pressupostos é agir na convicção de que a pintura, porque nos repõe diante do mundo vivido, concede-nos elementos que nos permitam (re) visitar o mundo percebido, muitas vezes oculto nos sedimentos do conhecimento e da vida social; mas, é também, sem dúvida, reconhecer a complexidade oculta da percepção, na medida em que esta não é um acto de pura síntese intelectual que opera unicamente através de uma componente lógica, cognitiva e, por assim dizer de cálculo (que organiza, classifica, avalia, conjectura), mas sim insere-se, também, em afectividades, e numa movência de significações nunca de todo fixas.

Vale a pena salientar aqui que, se por um lado, o trabalho de campo realizado permitiu assim levantar, através de depoimentos, discursos e memória de alguns interlocutores Rabelados a respeito da sua cultura material, principalmente sobre o significado daquilo que está a ser comunicado através não só das telas e dos objectos, mas também dos seus trançados, por outro, o pouco conhecimento do conteúdo simbólico dos padrões decorativos cerâmicos, os tipos de trançados, pintura em tela constituiu um dos obstáculos na realização desse trabalho, ao qual se acresce as dificuldades inerentes aos nossos interlocutores, de não conseguirem explicar, muitas vezes, aquilo que fazem, as designações, os motivos, situação que, em parte, denuncia um desconhecimento (já que são tão jovens) dos aspectos “tradicional” do seu grupo.

O sistema de representação visual do grafismo dos Rabelados de Espinho Branco manifestado esteticamente nos seus trabalhos de cestaria, cerâmica, escultura e pintura em tela,

e do Bacio através de materiais de chapa, como frigideiras, panelas, candeeiros, para além de constituírem referências visuais, clara, da sua alteridade em relação à sociedade cabo-verdiana no geral, demonstram, também, que o grupo vive uma excitação transitória, consubstanciada num fazer laico da construção do real, apesar das palavras do líder do Espinho Branco: “nós arti é original. Ka tem ninguém qui ta fazi trabadjus di tipu di nós. Nu ka ta cópia di ninguém. Tudu qui nu ta fazi nu ta tira de nós cabeça, di nós imaginaçon e de cencia ki Deus ta danu”<sup>121</sup>. De certo que esses sistemas visuais, como quaisquer outros, enquanto código cultural, “são mecanismos de ordenação e de comunicação de experiência, culturalmente determinados” (BAPTISTA, 2001: 163), mas também, enquanto construto-artístico constituem reflexões visuais sobre a existência, num dado momento. O que faz com que os objectos apresentem-se como “objectos-tempo” – prenhes do contexto e do real.

Partindo da ideia de que quaisquer que sejam as manifestações estéticas elas veiculam ideias que funcionam como uma icnografia, como um sistema de representações visuais ligadas à organização social, religioso e à natureza, procuramos, a partir desse pressuposto, como propõe Geertz, analisar as raízes da forma, da construção e desconstrução de sistemas simbólicos, na arte dos Rabelados, na medida em que os indivíduos e os grupos de indivíduos esforçam-se em dar sentido às coisas que lhes acontecem. Assegura, ainda, Geertz que para se compreender a arte é necessário ter-se em conta que o seu estudo está vinculado directamente à compreensão de uma sensibilidade específica, de formação colectiva, cujas bases são tão vastas e profundas como a existência social (BAPTISTA, 2001: 165).

À laia das várias aproximações ao problema em análise, importa agora ordenar a nossa reflexão em torno de alguns construtos-artísticos dos Rabelados (a cerâmica, cestaria, a pintura em tela e a escultura) de forma a mergulhar nas suas caracterizações, formal e conteudal.

Quanto à *cerâmica*, em Cabo Verde, ela constitui um dos pólos de afirmação da cultura material cabo-verdiana, que continua vinculada à tradição africana sendo normalmente produzida quase exclusivamente pelas mulheres no meio rural. Entre os Rabelados do Espinho Branco, essa exclusividade cai por terra. Ou seja, ali ela é produzida por jovens artesões, do sexo masculino. Das informações recolhidas junto das mulheres dessa localidade, elas não se dedicam a esse trabalho porque o tempo que se dedica à confecção dos objectos é longo e,

---

<sup>121</sup> A nossa arte é original. Ninguém faz trabalhos do mesmo tipo que o nosso. Nós não copiamos a ninguém.

acima de tudo, não é uma actividade rentável, principalmente para quem vive com algumas dificuldades. Além do mais, a cerâmica é uma actividade nova no seio dos Rabelados. Com o apoio dos mediadores, em 1997, os jovens desta localidade receberam a formação nesta área pelas mãos de um conceituado artesão do Concelho de Santa Catarina que lhes ensinou de forma intensiva, a arte de trabalhar o barro, durante um período de três meses e que se prolongou com mais sessões de visitas à localidade, tendo a sua continuidade até hoje.

Hoje, os jovens artesões, dedicam-se de corpo e alma a essa actividade, não só por gosto mas também para o seu sustento e da sua família e consideram-se bons artesões.

De salientar que essa actividade na localidade do Espinho Branco é ainda bastante artesanal. A cerâmica para além de ser utilitária e destinada a actividades do quotidiano também é confeccionado para fins decorativos. Observamos algumas formas híbridas que se detectam nas produções, predominando as formas esféricas, subesféricas e peças com características de animais, existindo peças com tampas e algumas com asas e outros feitos com preocupação decorativa em formas de animais, plantas, e humanos.

Junto dos jovens interlocutores que trabalham na área da cerâmica, o líder e mais dois jovens artesões da localidade, delinearam um conjunto de passos a seguir para fazer uma boa peça. Inicia-se o processo de preparação e confecção com a preparação do barro puro sem ser misturado com outros aditivos, para de seguida fazer a pilagem do mesmo e separação das gramíneas. Se estiver com pedras aplica-se um processo de cirandamento que é feito através de um material de madeira com forma rectangular ou quadrangular envedada por uma rédea, designado de ciranda, que permite separar a farinha do barro das gramíneas de pedra. Este processo é importante porque reflecte no produto final. Se o barro estiver bem fininho obtém-se uma boa peça mas se não a peça depois de concebida irá apresentar algumas imperfeições, assim como pequenos cortes.

A seguir, segue-se o processo de secagem, ao calor do sol. Este processo pode demorar um a dois dias. Posto isto o barro fica pronto a ser trabalhado. Nesta fase os artesões já começam a elaborar os seus objectos de cerâmica de várias formas. Potes, jarros, muringos, mosaicos, quadros, bindes, máscaras de cerâmica etc. E estando feito o objecto é colocado ao sol por um período de dois a três dias, dependendo do tamanho. Depois de seco as peças são

lixadas com uma lixa ou com pedra de mar e depois passa-se um pano molhado para que a peça fique mais lisa. Leva-se ao forno, a temperatura muito elevada, quanto mais quente estiver o forno melhor será a qualidade do produto final. O período de cozedura da peça varia entre duas a quatro horas conforme é a qualidade do mesmo. No entanto, o forno que utilizam hoje para cozinhar as peças demora cerca de quatro horas. Terminado esse tempo deixam as peças no forno até o dia seguinte, prontas para serem vendidas.

O forno onde cozinham as suas peças é à moda tradicional, feito de cimento, pedras e em forma circular, do tipo de uma cabana, com uma porta por onde entram as peças e por dentro tem uma camada de ferro onde as peças são arrumadas. Os artesões levam as peças ao forno a mão e o combustível utilizado na cozedura é a lenha e o petróleo.

Os instrumentos que eles utilizam são: os diferentes formatos de moldes feitos de gesso, faca, uma caneca para apanhar a água, um pano molhado para alisar e uma pedra de mar para alisar o barro.



**Ilustração 6: objectos de cerâmica**

O barro é arranjado na localidade de Fonte Lima situado no concelho de Santa Catarina. Normalmente, os jovens Rabelados não compram o barro, mas sim adquirem-no através da troca com peças feitas. Entregam algumas peças feitas e mediante o seu valor recebem uma quantidade equivalente em matéria-prima.

Se pela cerâmica conseguimos em parte reconstituir a identidade social e cultural de um grupo, é na justa medida, porque ela transporta consigo dimensões de aspectos aparentemente invisíveis (simbólico espiritual) nos objectos. Sendo assim a sua utilidade e valor advém não da peça em si, nem do produtor e nem tampouco do tamanho e função material mas sim o que o objecto anuncia; o que ele significa e encera no seu multimodo significante: o contexto, entenda-se o tempo, o valor do acto económico, a cadeia de operação que subjaz a sua produção, o significado étnico conferido, a memória técnica, etc. Não obstante, nos Rabelados de Espinho Branco, as peças são destinadas a qualquer público interessado, com particular interesse aos turistas que mais compram essas peças. Muitos cabo-verdianos interessam mas também são comprados pelos turistas que vêem nisto como “objectos de curiosidades”. A aquisição das peças de cerâmica pode ser feita na “Loja de Arte” da localidade do Espinho Branco por um preço acessível. A quantia arrecadada com a venda dessas peças ajuda no sustento da família. A remuneração não é muito satisfatória mas como não têm outros rendimentos, dizem os artesões que isto ajuda no sustento da casa.

No que concerne à cestaria nomeadamente sobre formas de produção, e sua utilidade, podemos obter a ideia da sua extensão e importância na prática quotidiana dos Rabelados. Por isso, é analisada não só a actividade do cesteiro, mas também a matéria-prima utilizada na sua confecção, a forma de obtê-la e prepará-la, as diversas fases de manufacturação, as técnicas de que se servem, a sua utilidade e tudo o mais que constitui o ambiente humano e cultural da cestaria dos Rabelados.

O tipo de cestaria feito pelos artesões Rabelados é *cestaria tecido*, em que os elementos entrecruzam-se como no tear, apesar de o material do cesteiro ser uma substância relativamente rígida e de origem vegetal como por exemplo, a *tara* de folha de coqueiro, o carriço, e o pau de marmelo ou ramo de lantuna e a corda, tudo recolhido da natureza, apresentando marcas visíveis da sua identidade, o que permite diferenciá-los dos trançados dos outros artesões cabo-

verdianos.

Os modelos de cestos produzidos pelos Rabelados variam conforme o fim a que se destinam e são manufacturados num sentido funcional, com notável habilidade e técnica de entrelaçados e entre-cruzamentos. Por exemplo, um dos grandes artesões da localidade do Espinho Branco, o Sr. Fico, o único artesão nesta área, confecciona artísticos cestos, que podem ou não ser providos de alças utilizando como principais matérias-primas finas varras de arbustos tais como lantuna e marmeleiro (para fazer a boca do balaio e alça), tiras de carriço (para faixas e alças), taras de coco (para entrecruzar na faixa) e folha de coqueiro (para acabamento dos cestos).

Os seus cestos, quando bem trabalhados, são curiosos e constituem úteis e indispensáveis apetrechos domésticos e decorativos cuja função varia conforme a sua morfologia. A tipologia morfológica dos cestos feitos pelos Rabelados é variável. Por exemplo o Sr. Fico faz vários tipos de cestos: cestos compridos designados de “baringote” cuja utilidade é o de mala-guada-roupas; cesto redondo ou “balai”, – balaio – com uso diversificado, sendo o mais utilizado nas lides domésticas, servindo para “tenter”, “bentear” milho; cesto redondo feito de lasca grossa de carriço “balai de transporti” para transportar comida, feijões, espigas, abóbara etc., também faz cestos com fins decorativos quando feitos em pequenos tamanhos - designados de balainhos, e cesto oval e com alça “balai de alça” cuja função é decorativa.

Para além dessas tipologias de cestos, o Sr.Fico também utiliza o mesmo material e a mesma técnica de trançados para fazer “o para-sol”, uma espécie de guarda-sol cuja função como o próprio nome indica é o de proteger do sol.

Segundo conta o Sr. Fico, os artesões Rabelados sempre executaram esta actividade sem auxílio de instrumentos, o que exige uma certa destreza e habilidade que pode ser verificada pelos jogos de mãos. Aprendeu a técnica



**Ilustração 7: Cestaria**



**Ilustração8: Cestaria**



**Ilustração 9: Parasol**

de trançado com o pai - conta ele. “É um herança di nha pai. É morri mas si obra ka morri. N sa ta dá continuidade a si obra”<sup>122</sup> – acrescenta.

A cestaria é produzida, em grande parte, de acordo com os mesmos princípios de fiação de tecidos e relaciona-se de perto com a esteraria que também utiliza a matéria-prima vegetal, incluindo também os chapéus feitos a base da folha de tamareira) e tem também parentesco com as redes e tecidos de malha.

A colheita da matéria-prima é feita normalmente pelos homens porque segundo o líder eles é que possuem conhecimentos sobre o período em que se deve tirar o material que normalmente acontece na lua nova, crescente, ou na lua minguante e na maré seca. Se a matéria-prima for tirada fora desta época, todos os produtos confeccionados com este material apodrece ou é comido pelos bichos parasitas danificando-se com facilidade.

A matéria-prima é transportada em molhos como é o caso dos carriços, assim como os ramos de coqueiro que são utilizados em maior quantidade. Normalmente conseguem adquirir os carriços nas suas propriedades e que depois são carregados na cabeça pelas mulheres ou transportados nos burros para serem trabalhados na aldeia.

No entanto, uma grande quantidade da matéria-prima utilizada na confecção dos cestos é comprada. Os preços variam entre os duzentos a duzentos e cinquenta escudos para cada molho de carriço, contendo este vinte e dois a vinte e quatro pares do mesmo. A *tara* de coco custa, para cada unidade, entre vinte a cinquenta escudos conforme for a época. Quando o produto é abundante o preço é mais baixo, quando é escasso o preço é mais elevado.

É de salientar que a matéria-prima necessária para a realização dos trabalhos da cestaria não existe, em grande parte, nas localidades residenciais dos Rabelados. Os homens como as mulheres percorrem grandes distâncias (de um concelho para outro) para o adquirirem, nas zonas de Rui Vaz – Principal, Pó Tcheu, Boca Ribeira e em Santa Cruz.

Quanto ao tempo despendido para a confecção destes produtos, isto depende do tempo disponibilizado pelo artesão, do material disponível e da sua habilidade. Segundo conta o Sr. Fico, meu interlocutor, um artesão de profissão como ele, para fazer por exemplo, um balaio, pode demorar um ou dois dias.

---

<sup>122</sup> É uma herança, do meu pai. Ele morreu mas a sua obra não. Estou a dar continuidade a obra dele.

Adquire-se primeiro o material: carriço, tara de coco e uma vara de marmelo para fazer a “boca” do balaio. O carriço é rasgado em pedaços lascados, e colocados ao sol, cerca de dois dias para secar e ficar pronto a ser trabalhado. A tara que é tirada do caule do coco também é cortada com faca em lascas. Depois de lascadas deita-se um bocadinho de água por cima para amolecê-las, de forma a facilitar o trançado.

Tendo o material pronto inicia-se o processo de trança. O carriço é colocado em forma de uma cruz, formando a base do cesto que marca o início do procedimento do trançar que é feito à sua volta, formando a base do balaio, ou armadura da base. Estando a armadura pronta, prepara-se a casca da tara e coloca-se nos quatro cantos do balaio, e segue-se o trançado até se formar o corpo do balaio. Então, prepara-se um pau, que não pode ser nem verde mas, nem seco, podendo ser de marmeleiro ou lantuna. Este é limpo e colocado ao sol durante dois dias, pronto a dobrar em círculo para amarrar a “boca” do balaio. Amarra-se com taras em quatro cantos, com espaço no meio de cada canto.

Terminado esse processo, o balaio fica pronto mas para dar forma coloca-se o balaio no chão de boca para baixo e por cima coloca-se uma pedra de mar pesada e redonda, para ficar mais raso e mais fino. Depois tira-se a pedra e molha-se com água e sal para fechar pequenas fissuras existentes no intuito de impedir a perda da farinha durante a sua utilização.

Para além do Sr. Fico, uma Rabelada do Espinho Branco também se dedica a este trabalho na área de esteiraria. Essa Rabelada confecciona esteiras que utilizam como camas para dormir, esteiras para estender nas *ladainhas* e *bespas* e ainda pequenas esteiras decorativas. Todas essas esteiras também são produzidas para fins comerciais. Também é essa Rabelada que transmite esse ensinamento aos mais jovens, no “centro de apoio” onde funciona como jardim-de-infância e escola, duas vezes por semana, auferindo deste ofício dois mil escudos mensais pagos pela Mizá.

De salientar que o falecido líder dos Rabelados, Nhô Agostinho é tido pelos Rabelados como um dos mais exímios artesões nesta arte.

Já a Pintura em Tela e Escultura constituem actividades sobre as quais os jovens e as crianças mais se dedicam nos últimos tempos. Qualquer um que se dirige à localidade do Espinho Branco encontra, hoje, crianças a tentarem aprender a técnica de pintura em tela ou no “centro de apoio” ou na “Loja de Arte” onde o líder e alguns outros jovens lhes ensinam esta

prática que se enquadra na parte contemporânea das matérias leccionadas.

Cingindo-se basicamente aos trabalhos do líder dos Rabelados do Espinho Branco – Tchétcho – tanto a pintura em tela como a escultura ou seja, as novas concepções estéticas desta nova geração, procuro analisar, até que ponto as escolhas estéticas aprendidas tem ou não a ver com a sua vida social e do grupo a que pertence. Segundo contou Tchétcho antes de começar a pintar fazia brinquedos de lata e arames que hoje já têm alguma representação na localidade. A partir dos 18 anos com o apoio da Mizá começou a pintar em tela. Hoje considera-se um excelente artista. Segundo ele as suas pinturas retratam a tradição, a vida espiritual e a maneira de convivência dos Rabelados e, acima de tudo, tentam mostrar os valores que são necessários preservar nessa época de mudança por que perpassa o seu grupo, retratando dessa maneira a vida antiga.

Em suas telas faz um esforço para recuperar imagens de experiências dos seus antepassados, das suas vivências e dificuldades; tenta buscar e trazer novas linguagens que estão a ser bem acolhidas pela “nova clientela” – turistas e alguns nacionais – que reconhecem nessas obras uma imagem tocante de suas próprias experiências de vida, passando a enxergar o jovem artesão que calibra afetividade e inclinação estética.

A representação estética da sua condição social faz dessas telas a escolha preferencial desses consumidores que procuram significados atrás das imagens e cores quentes utilizadas nas pinturas, de forma a colmatar a ausência de uma vivência que se afigura outra. Procuram e buscam



**Ilustração 10: Pintura de ladaíinha**

nas imagens um tempo e um contexto em constante erosão. Esta procura pode dever-se, também, ao reconhecimento consciente ou inconsciente que se tem de que as suas telas representam expressões estéticas de configurações, disposições sociais e psicológicas em transe, vividas pelo artista e seu retratado. Aliás, este, empenhado no propósito da reprodução social e cultural pelo simbólico, mais não faz do que um observador que capta flagrantes do quotidiano, anunciando um certo *voyerismo*. Pois as personagens pintadas não estão ali a posar,

foram flagradas num dado momento e as suas acções corporizam e anunciam um porvir de uma complexa relação, entre o *ethos* cultural do grupo e a sua reprodução. Aqui o fundamental é o facto de que os seus construtores estão no mesmo ambiente que as figuras representadas. Não se trata de um esquema óptico no qual se observa a cena através de uma janela aberta. Não há abertura possível que nos leva a tocar os momentos do passado. Assim sendo é consolador o luto, neste caso a pintura, que mais não é do que uma luta vã contra a erosão e o esquecimento; enfim, a ilusória tentativa de parar/fixar o tempo.

Detendo ainda um pouco no discurso do Tchétcho, interlocutor/produtor artístico segundo o qual: “Cada béz kim pinta ta sai um nobu arti. Kada dia ta naci um arti mais bonita. N gosta de arti pamodi é ta trazi mimória i imaginação”.<sup>123</sup> Realça ainda que para além desses motivos, o de sobreviver fala mais alto. Se no início começou a pintar por gosto, sem pensar em lucro, agora, conta – “N ta djunta kês dós cusas li: o útil e agradável. Lucro e prazer di pinta”<sup>124</sup>. Acrescenta ainda: “pintura pa nós ki é jovem, desempregado é també um ramu di ganha bida”<sup>125</sup>, justificando que de cada quadro que vende dá para comprar géneros alimentares, roupas, mas também tira uma pequena parte para quotizar com os outros cinco colegas no sentido de adquirir material para pintura que é comprado em grupo e partilhado proporcionalmente.

Segundo relata, o preço do seu quadro varia entre cinco a sete mil escudos. E explica que foi “graças a benda di nhas quadros kim consigui djunta dinheru e construí nha funco undi N ta mora ku nha mudjer e nhas fidjus”<sup>126</sup>. A somar ainda a sua participação em várias exposições artísticas em Espanha, na Barcelona mas também em outras realizadas em Cabo Verde no Palácio de Cultura “Ildo Lobo”, no Centro Cultural Francês e no Centro Cultural Zé Moniz, onde arrecadou um prémio de 100 mil escudos em 2006, a 26 de Julho, com um quadro sobre “ladainha” – vida espiritual dos Rabelados.

Um indicador, entre muitos outros possíveis, a retirar destas longas considerações tem a ver com a manifesta ideia de produzir um objecto, uma estética, que seja, também em si, um

---

<sup>123</sup> Cada vez que pinto sai uma nova arte. Cada dia nasce uma arte mais bonita. Gosto de arte porque traz memória e imaginação.

<sup>124</sup> Junto as duas coisas: o útil ao agradável – o lucro e o prazer de pintar.

<sup>125</sup> A pintura para nós que somos mais jovens e que se encontram desempregados é também um ramo de ganhar a vida. Dá para ganhar o pão de cada dia.

<sup>126</sup> Foi graças a venda dos quadros que consegui acumular dinheiro e construir o meu próprio funco onde vivo hoje com a minha mulher e os meus filhos.

produto de venda, de troca por dinheiro, coisa outrora impensada, no seio do grupo, que empurra-nos para um salto de tigre e obriga-nos a assentar uma pequena reflexão estribada em George Simmel, que no seu texto, *A Filosofia do Dinheiro*, explica a relação entre a razão objectiva e a lida diária nas sociedades de economia financeira. Ele procura demonstrar as diferenças de uso da racionalidade nessas sociedades daquelas mais “primitivas”. Sua análise ajuda-nos a compreender a literalidade de pinturas de tendência realista e expõe, por exemplo, o uso das relações causais pelo intelecto. As relações causais associam-se ao dinheiro, que é um meio (*means*), e como toda a estrutura de meios subentende conexões causais, “*the objective of human interaction finds its highest expression in purely monetary economic interests*”. (SIMMEL, 2004: 47).

*A Filosofia do dinheiro*, de Simmel, debate e apresenta uma visão não pecaminosa da função do dinheiro, evitando a habitual denominação do dinheiro feita pelos sacerdotes, pelos poetas e intelectuais numa determinada época, em geral como uma cunhagem satânica, fabricada nos porões da maldade e da imoralidade, com a tarefa de vir corromper, degradar e aviltar o ser humano. Para Simmel a monetarização da vida moderna foi a decorrência natural da necessidade da substituição dos vínculos de sangue e de parentesco por algo impessoal, inodoro, prático e universal. Este lastro analítico simmeliano interpela-nos a (re) pensar os Rabelados, a sua vivência, a rever os seus valores culturais e os seus símbolos. Convoca-nos ainda a ir ao encontro das ideias defendidas por este autor no capítulo *Estilo de Vida*, do clássico *Filosofia do Dinheiro* segundo a qual a cultura se define pela racionalização das formas de vida. O que quer dizer que o que consideramos cultura consiste em algo com extrema vitalidade, embora seu fazer tenha empregado alto teor de racionalidade. Algo desenvolvido pelo homem a partir de uma matéria natural bruta elaborada e sofisticada a um ponto tal que não perde o *élan* vital próprio das coisas da natureza, sempre prenhes do germe da vida.

Se é certo que tais pressupostos enunciados interpelam a uma reformulação analítica, e quiçá epistemológica das sociedades e culturas contemporâneas, já o mesmo não podemos afirmar relativamente à identidade artística em si. Embora não seja consensual, arriscamos a dizer aqui que produzir para o mercado, para subsistência, força os limites da arte, mesmo quando este limite seja reduzido e consubstanciado a simples modos de conceber a existência ou a um fazer “laico” da construção do real.

No caso da arte dos Rabelados a situação acima referida ocorre, e é visível, mesmo quando o líder se afirma que tem um “dom” especial para pintar e explica que “nha aprendizagem sta liga a Senhor Deus. Deus ki ta orientam através di sonhus e pensamentus a reproduzi tudu nha ideias na pintura, na escultura e na cerâmica”<sup>127</sup>. E mesmo quando diz que consegue ver as pedras através dos sentidos. “É Deus ki ta orientam pam encontram kês pedras e raízes pa nha trabadju”<sup>128</sup> – afirma, e a única coisa que faz depois é colocar tinta só para ressaltar aquilo que já estava demonstrado. Até porque “pedra natural tem si originalidadi ki é Deus ki ta fazi. El só é ta orienta um alguém especial pa panhal, pa pintal, pa representa kel ki dja staba mostradu.”<sup>129</sup>



**Ilustração 11: Esculturas de pedra, raiz e tronco**

---

<sup>127</sup> A minha aprendizagem está ligada a Deus. Deus me orienta através de sonhos e pensamentos e reproduzo isto na pintura, escultura e cerâmica.

<sup>128</sup> É Deus quem me orienta a encontrar estas pedras e raízes para os meus trabalhos.

<sup>129</sup> A pedra natural tem a sua originalidade característica feita pelo Divino. Ele só orienta uma pessoa especial para apanhá-la e pintá-la só para apresentar o que já está mostrado.

**IV**

**Mediações Políticas**

CODESRIA - BIBLIOTHEQUE

### **Pontes e Portas na reconstrução identitária do grupo.**

Se, durante muito tempo, os rituais, as festas colectivas, o *djunta-món*, reforçaram a identidade dos Rabelados, estritamente articulado entre si, clarificando a percepção de uma alteridade em relação ao contexto circundante, hoje a fraqueza da população local vem sendo imposta pelos maus anos agrícolas, decorrentes da falta de chuva, em que o quadro natural condiciona as suas actividades, impondo formas outras de adaptação, permitindo e demandando o reforço de novos canais de sobrevivência – mediação social, cultural e política.

Ora, ao se confrontar com esta realidade, questiona-se então se o conceito de Rabelado, tal como vem sendo utilizado, enfatizado pelo senso comum por prender-se a um facto do passado (resistências às inovações introduzidas pelos Padres Espiritanos no ensino da religião e à sanitização imposta pelas autoridades políticas coloniais), não se torna demasiado restrito para se apreender o quadro das transformações que o empurram para novas referencialidades. Isto porque, daquele ponto de vista, entendido como categoria residual, congelada no passado, sem mostrar, definir, e analisar os seus desdobramentos dinâmicos no decorrer de um processo histórico, sócio-cultural exaure analiticamente outras dimensões que o enforma, a saber a de que “Rabelado” significa aquele que foi revelado pelo Nosso Senhor Jesus Cristo e, como tal, dotado de um relativismo cultural próprio e perene. Linha de hipótese que não só abre, analiticamente, o conceito e a sua realidade à uma vitalidade e vigência que extravasam não só as suas próprias causas, portanto, a realidade que o fermentou, mas também, as suas próprias consequências. O que implica, nestes termos, que se tenha na linha de conta uma análise do grupo e da categoria Rabelado na sua metamorfose – transformação, adaptação e percepção.

Pois que, de um grupo singular, fechado do ponto de vista moral há mais de sessenta anos, os Rabelados hoje começam aos poucos, a abrir, timidamente, as portas ao mundo exterior, algo que era impensado até há pouco tempo. Se durante muito tempo a vida deles decorria a “preto e branco”, formalmente sem saúde, sem educação, sem salário e sem existência oficial, já que não eram identificados (as suas crianças não eram registadas) e viviam completamente à margem do todo nacional, está agora a sofrer transformações aos poucos. Transformações, não sem tantas contestações e dissidências.

As primeiras pinceladas que determinaram uma mudança profunda na vida dos grupos analisados (Bacio e Espinho Branco) foram dadas em 1997, com a aceitação e intervenção de

vários mediadores sociais. Das mudanças sociais a serem registadas podemos apontar as seguintes: a autorização concedida por parte do líder dos Rabelados, Nhô Agostinho, aos mediadores sociais, e o acesso das suas crianças à escola, bem como a própria construção de uma infra-estrutura escolar em 2004, com o apoio da OMS e da Cooperação Europeia, baptizada com o nome *Tchuta ku Tchubi*, também designada de “Centro de apoio” dentro da localidade do Espinho Branco que funciona como jardim-de-infância e espaço onde as crianças e os jovens passam a frequentar a escola de acordo com a sua idade.

De salientar, também, que as resistências às inovações e às técnicas que se verificaram no passado, como, por exemplo, a não auscultação da rádio e da televisão, outrora consideradas obras do demónio, já não fazem parte do ideário dos Rabelados, pelo menos dos jovens. A luz eléctrica, o telefone, o telemóvel, a auscultação da rádio, bem como a permissão dada aos filhos para obterem o acesso aos canais de televisão, já fazem parte do quotidiano do grupo. Lembro-me do dia 15 de Agosto de 2007 quando fui assistir a uma ladainha em honra de Nossa Senhora de Socorro na localidade do Espinho Branco quando no calar da noite três jovens Rabelados se aproximaram com um motor eléctrico, instalaram as lâmpadas e fizeram a ligação da electricidade, iluminando todo o espaço onde decorria a festa. Para mim era muito estranho até porque pelo que eu sabia eles eram contra a luz eléctrica e só usavam candeeiros à base de petróleo. Para além deste exemplo de adesão às inovações, os Rabelados do Espinho Branco têm acesso aos telefones dentro da localidade. No núcleo residencial de *Tcham de Siozinhu Prera*, com o apoio da Mizá, esta construiu um *funco* “*multisocial*”, num terreno cedido por uma Rabelada, onde semanalmente um médico<sup>130</sup> auxiliava gratuitamente os residentes. Neste funco, a Mizá colocou pela primeira vez um terminal telefónico onde comunicava com os Rabelados, onde também funcionou, pela primeira vez, o *atelier* de cerâmica. Hoje, embora este terminal já não exista, a Dona Branca, uma moradora local cuja identidade não é Rabelada, possui telefone público por onde os



**Ilustração 12: Jardim-de-infância**

---

<sup>130</sup> Segundo conta Mizá, durante 3 anos dois médicos prestaram serviço gratuitamente aos Rabelados no Espinho Branco.

Rabelados que não possuem telemóveis são contactados por familiares e outros. De realçar que muitos jovens possuem telemóveis, inclusive o próprio líder desse grupo podendo contactar ou ser contactado a qualquer momento.

Os grupos por mim visitados, Bacio, Espinho Branco, Monte Santo e Achada Belbel deixaram-me o contacto de telemóvel para eventuais visitas. Também muitos já usam rádio para ouvir notícia e isto se verifica tanto no grupo do Bacio como do Espinho Branco. Quanto ao acesso aos canais de televisão só foi verificado na localidade do Espinho Branco, na infraestrutura onde funciona jardim-de-infância. Ali as crianças têm acesso duas vezes por semana aos canais de televisão, mas segundo a monitora deste jardim, uma jovem Rabelada, as crianças agora interessam-se pela televisão, querendo ver todos os dias.

Os jovens também têm acesso a qualquer momento, por isso alugam sempre filmes para se divertirem nos momentos de lazer, mais no final das tardes dos sábados e domingos.

Os Rabelados também já têm no mercado um trabalho discográfico – CD, feito pelos seus elementos com as suas ladainhas (cânticos religiosos) o que para a artista plástica Mizá que mantém contactos com o grupo há dez anos “representa uma profunda alteração à postura desta sociedade, ou seja, uma etapa clara de transição da postura fechada da sociedade para uma abertura igualmente óbvia”.

Através do contacto com os mediadores, vários membros dos grupos do Bacio e do Espinho Branco passaram a dedicar-se a actividades remuneratórias, comercializando produtos ligados à cestaria, cerâmica, pintura, para fora da localidade, permitindo assim ganhar algum dinheiro para a sua subsistência.

Se é certo que as asperezas do tempo acabaram por impôr uma certa abertura do grupo, também, diga-se, em abono da verdade, que neste momento, este grupo que é tido como símbolo da resistência cabo-verdiana atravessa um período de grandes transformações. Por um lado a velha geração demonstra um forte apego ao passado, continuando a resistir às inovações do mundo exterior, perpetuando a reprodução do grupo; por outro, a nova geração demonstra um espírito de abertura e assimilação das inovações vindas de fora e que, em última análise, pode conduzir à (re) formulação do grupo.

Assim, face ao panorama de mudanças descritas, sou de opinião de que, se por um lado, o contacto com os agentes externos e a intervenção dos mediadores sociais no seio dos

Rabelados, vem contribuir para que os «*laços fracos*» existentes entre este grupo e o exterior se fortaleçam, o que por via de deslocamento traduz-se naquilo que Bourdieu denomina de *estruturas em estruturação*, por outro, ela vem enfraquecer ou *desestruturar* os ditos «*laços fortes*» aí existentes, enquanto estruturadores das redes sociais internas e configuradoras das especificidades do grupo. Pois a aceitação/imposição de políticas ligadas à educação, à saúde, ao combate a pobreza, principalmente, levadas a cabo pelas várias entidades, ao grupo dos Rabelados, em vez de criar um capital social de ligação com a comunidade de base – ***Bonding Social Capital*** que salvaguardasse aquilo que a comunidade possui e que constitui o seu património histórico e cultural, de um reconhecimento extremo para a história e cultura cabo-verdiana, está a originar um capital social ponte – ***Bridging Social Capital*** – que amplia as redes e cria ligações entre os Rabelados e o todo social cabo-verdiano, contribuindo para a sua transformação e (re)formulação.

Ajuizando as lógicas de acção e as (re) configurações das relações sociais em presença, no seio dos Rabelados, somos levados a reconhecer que, para além das dinâmicas de transformação, inerentes ao progresso e desenvolvimento, a reprodução do grupo encontra-se ameaçada, na medida em que o desenvolvimento não sendo “bom” ou “mau” em si, ele transporta consigo múltiplos desequilíbrios, modificações do sistema de valores, mudanças culturais, redistribuição de poderes que não acontece “sem crises psicológicas, morais ou sociais” (PENOUIL, 1986). Pois, “mais do que competências técnicas, são as disposições afectivas que continuam a ser incutidas”, (CONNERTON, 1989). E, via de regra, inculcações a estes níveis modificam, também, o espaço-tempo, enquanto eixo organizador fundamental de qualquer grupo, visível não só na materialidade adquirida ou construída, mas, também, a médio, longo prazo a nível da memória (do tempo vivido, memorizado, registado e inscrito durante o qual se vai fazendo como se é com os outros; armazenando experiências passadas), em suma do tempo-memória. O que, por conseguinte, em certa medida, elimina a possibilidade de um projecto linear, de futuro, pelo menos dentro dos parâmetros do grupo e da sua reprodução. Ou seja, há um revogar de possibilidades existenciais (BOURDIEU, 1998) dentro do *ethos* construído e vivido.

Duas ideias decorrem desta observação: a primeira plasma-se na constatação de que a fronteira que delimita(va) as tais esferas de representação e de identidade entre os Rabelados e o todo cabo-verdiano é cada vez mais ténue. Este esbatimento de fronteira, aproximando o

primeiro (Rabelados) do segundo (o todo cabo-verdiano) e fazendo-os comungar dos mesmos códigos de valorizações sociais é especialmente observado através de indicadores, como o uso de tecnologias, de pertença a instituições de apoio e instâncias de socializações, que, para além de inseri-los numa rede do clientelismo e fidelidade, impõe e inculca princípios duráveis de visão e de divisão conforme as suas próprias estruturas, funcionando como lugar por excelência de concentração e exercício de poder simbólico (BOURDIEU, 1989); a segunda transcorre da primeira e acentua a ideia da dinâmica, da disputa e da fluidez que caracteriza o processo da formação identitária. Nomeadamente, para este caso, poderia afirmar que o conjunto de relações que constituem os grupos Rabelados, o uso e a ocupação do espaço resultaram directamente da negociação e luta. Assim, o espaço ocupado por eles não deve ser tomado apenas como forma física, mas como espaço de relações sociais, como construção resultante da actuação de diferentes forças locais que, em cada momento histórico, de acordo com as conjunturas, ressemantizam, de uma certa forma, um projecto de mudança. Na actual conjuntura o campo de evidência por excelência é a frequência à escola, a adesão às novas tecnologias (televisão, telemóvel, rádio) e a emigração, etc.

Dos contactos mantidos com os Rabelados – Bacio (Pilão Cão) e Espinho Branco – desde Agosto passado até então, com base nas observações, nas entrevistas realizadas e através de diálogos informais que mantive com vários membros desses grupos e outros agentes que neles actuam, foi possível denotar que se por um lado a fraqueza da população local imposta pelos maus anos agrícolas, decorrentes da falta de chuvas demandou o reforço dos canais de mediação cultural, por outro, nesses grupos, a mediação tem vindo a ganhar rosto e presença como uma poderosa “arma” na luta contra o preconceito, a discriminação, a intolerância e, principalmente, como veículo impulsionador de mudanças nas relações sociais, políticas, económicas e culturais, que os membros desses grupos mantêm entre si, e em relação aos agentes externos.

Os mediadores têm vindo a actuar no seio desses grupos não como *portas*, mas como *pontes* entre margens opostas e como elos de ligação entre narrativas forjadas em contextos diferentes. Perspectivas a todos os títulos preocupantes, na medida em que as suas actuações, em última análise, provocam aquilo que Andreas Huyssen (1986) denominou de «ansiedade de contaminação» que podem irritar, perturbar e banir a clausura de um grupo que já se inscreve na memória do cabo-verdiano como um símbolo da sua resistência.

Recuando ao passado e radiografando os grupos dos Rabelados até ao período que antecede as transformações que se verificam hoje, pude constatar através das entrevistas e da memória social de vários elementos dos grupos que eles viviam num contexto tradicional que valorizava um modo de vida, também ele, tradicional, regido pelos seus próprios sistemas de organização política, económico, social e cultural, forjados no seu “enclave”.

Em termos políticos, a autoridade emana dum líder que é escolhido pelos seus conhecimentos religiosos; no económico, a vida se organiza em torno de trocas (directas) dos produtos e das redes de solidariedade no trabalho. Ou seja, o trabalho de cada um é feito de forma comunitária, com base numa relação de amizade e compadrio entre os seus membros designado por “djunta món”.

Ao nível sócio-cultural, o quotidiano dos Rabelados estrutura-se com base no apego à tradição, exteriorizado seja através das relações de parentesco, seja através dos seus hábitos, costumes, valores e conhecimentos ancestrais, o que faz dela, no contexto moderno, um grupo *sui generis*, que, pese embora os conflitos vividos, principalmente, durante o período colonial, a opressão e o sofrimento perpassados, a intolerância percebida face ao grupo dominante, a miséria com que tiveram que viver, constituem sinais de resistências e conseguiram preservar a sua identidade, mantendo intacto, durante muito tempo, o seu *status quo*.

Por outro lado, o contexto (pós) moderno que caracteriza a nossa sociedade, em que o individualismo e o materialismo são dominantes e onde cada elemento existente na sociedade participa, à sua maneira, de um movimento de regulação do conjunto, a noção de solidariedade, do comunitarismo está paradoxalmente em desaceleração, celebrando a «ambiguidade e a fragmentação», nos termos de Fredric Jameson (1991), e o grupo dos Rabelados vem sofrendo desta vertigem. De modo que fica patente a ideia de que a aposta na função mediadora, com o objectivo de dar resposta às demandas sociais, por parte do Estado e das entidades privadas no seio dos grupos está gerando profundas mudanças que estão a afectar a colectividade dos Rabelados, sobretudo nos seus modos de vida, visíveis na própria estrutura social da comunidade.

Tomando como referência o passado, ou seja, o período do nascimento desse movimento (1940) até à década de noventa, período em que o contacto com os grupos era difícil, não aceitavam determinados aspectos da vida moderna porque, segundo a sua tradição, a

modernidade é “obra do demónio”.

Hoje o contacto que mantêm com o exterior permitiu desenvolver tipos de relacionamentos que abrangem facetas múltiplas dos actores envolvidos, e não apenas as necessidades fragmentadas de momento, o que E. Wolf denomina de relacionamento *patrono e cliente* (WOLF, 2002). Estribando-se um pouco nos agentes externos em presença no seio destes grupos e na classificação dicotómica descrita por Wolf, *patrono/cliente*, diríamos que os agentes estatais como a Câmara Municipal, os Ministérios de Saúde, Agricultura etc, e não estatais como a artista plástica “Mizá”, que ai se operam, funcionando como mediadores, doadores financiadores e ou investidores, posicionam-se como *agentes (patrão)* e os Rabelados como *comunidade (cliente)*. Embora de forma escamoteada, neste caso, os laços de fidelidade se encontram patentes e remete-nos sobretudo para troca de dons ou temática de dádiva, tratados respectivamente por Malinowski (1976) e por Mauss (1974). Muito embora não claramente assumidos pelas partes envolvidas, a rede do clientelismo e fidelidade é visível e observável nas mudanças em curso sobretudo através de infra-estruturas, procedimentos, discursos e símbolos.

Senão vejamos: o Estado, por exemplo, com a implementação da escola na localidade do Espinho Branco impõe e inculca princípios duráveis de visão e de divisão conforme as suas próprias estruturas, funcionando como lugar por excelência de concentração e exercício de poder simbólico (BOURDIEU, 1989). A chegada em 1997 de vários mediadores sociais, uns ao serviço do Estado, outros por vontade própria, prestando serviço de voluntariados e /ou pelo espírito de entreajuda e de solidariedade, de entre eles, a Mizá que, com muita insistência e persistência, conseguiu conquistar a confiança dos Rabelados, inserindo, participando na vida do grupo e identificando-se como ‘Rabelada’, desenvolveu um tipo de “amizade instrumental” que vai além das fronteiras do grupo e, oferecendo em troca ajuda económica, visibilidade e protecção social, através do estabelecimento de “pontas de lança” com parceiros e aliados externos ao grupo, protagonizando, deste modo, as mudanças mais radicais que se verificam hoje no seio do mesmo.

De tudo isto, a registar, mais do que a (re) elaboração das práticas, que pelo dinamismo social era esperado são as mudanças estruturais que mais sobressaem: a autorização concedida por parte do ex-líder dos Rabelados, conhecido por Nhô Agostinho para a construção de uma

infra-estrutura escolar dentro da localidade que funciona como jardim-de-infância, espaço aproveitado, também, para a frequência de aulas por parte de crianças e jovens. Ora, se antes os Rabelados recusavam-se a integrar no sistema formal de ensino, e os poucos ensinamentos adquiridos principalmente pelos indivíduos do sexo masculino eram transmitidos pelos mais velhos, numa lógica autodidacta, sendo muitos deles iletrados; hoje, analisando a trajectória do grupo, o acesso à educação que, outrora, era impensável constitui um marco na viragem da sua história, permitindo aos mais jovens a aquisição de capital social via escola.

Quanto a essa mudança conseguida, a nível nacional, as posições são divergentes. Se para muitos, cumpriu-se, pela primeira vez, após trinta e três anos da independência de Cabo Verde o desígnio da escolaridade universal e obrigatória, facto que, pelo seu simbolismo, é digno de registo, tendo em conta que a escola a par da Igreja é, tradicionalmente, considerada como um veículo de mobilidade social ascendente e, por isso, a sua frequência foi, no século XIX, requerida como obrigatória por um número significativo de Estados; para outros, essa postura é sinal de diluição, de ruptura com os princípios que estão na base do surgimento desse movimento. A frequência à escola trouxe consigo uma outra mudança na postura deste grupo: se antes não possuíam documentos de identificação, hoje os seus filhos são identificados para poderem frequentar a escola, e muitos outros já adquiriram os seus documentos de identificação, estando já no processo de recenseamento eleitoral e prontos para participarem na vida política do país, exercendo o seu direito de voto nas eleições de Maio de 2008.

Com o apoio da artista, Mizá, criou-se, há dois anos, também, dentro do grupo do Espinho Branco um grupo de batucadeiras formado por jovens adolescentes, de nome “Fidjus de Rabelados”, que participam em vários espectáculos no país. Actualmente encontra-se a funcionar uma Associação dos Rabelados em Espinho Branco também apoiada pela artista que é a Vice-presidente, cujos objectivos, segundo ela, se apoiam na valorização, promoção, integração social e desenvolvimento comunitário, Rabelados.



**Ilustração 13: EMPA – Loja de Arte** constituída por um grupo de jovens

Através do contacto com a artista e outros intermediados por ela, vários membros desta localidade passaram a dedicar-se a actividades com fins lucrativos, produzindo e comercializando produtos ligados à cestaria, cerâmica, pintura, para fora do grupo, permitindo assim ganhar algum dinheiro para a sua subsistência e, assim, sustentar também pequenos ‘luxos’. Na sequência disto foi construído na localidade do Espinho Branco, num terreno que Nhô Agostinho herdou do pai, uma infra-estrutura por eles designado de EMPA, com o apoio da OMS e da Cooperação Austríaca em 2004, espaço para a venda de produtos alimentares que, posteriormente, foi transformado numa “Loja de Arte” onde os Rabelados expõem para o público, principalmente para os turistas e visitantes, os seus produtos de arte para comercialização a preços variados. De salientar que este espaço é coordenado pela artista e é lá que os jovens possuem a sua oficina de carpintaria, contendo ainda quartos para a recepção de turista e um mini-bar em estado de degradação por falta de procura.

Os trabalhos ligados a cerâmica e a pintura constituem outras inovações introduzidas no seio do grupo. Revestida do seu talento artístico a Mizá através da sua posição dentro do grupo e com o apoio de vários artistas nacionais e estrangeiros ajudou na formação dos jovens Rabelados nos trabalhos ligados à arte. A noção da arte já fazia parte do seu imaginário, mas segundo o seu actual líder, Tchétcho a sua materialização foi consagrada graças aos apoios que tiveram das várias instituições, o que permitiu a sua concretização.

Na sequência dessas inovações que para os jovens aderentes e beneficiários constituem proezas, por outro lado, entre a geração mais antiga reina um dissenso relativo às suas posições às inovações e outras mudanças que põem em causa a identidade do grupo, como, por exemplo, a deslocação do actual líder dos Rabelados e outros elementos à Espanha, na companhia da Mizá para participação numa exposição artística.

Se um dos princípios que mantém a ordem e a coesão do grupo é a sua identidade com o território de pertença, o não cumprimento dessa norma tradicional constitui um sinal de ruptura e ao mesmo tempo um escândalo para o grupo de pertença.

De todas as inovações que conduziram a mudança no seio do grupo, a deslocação do Tchétcho para fora do país constitui um dos acontecimentos mais marcantes, tendo, portanto, provocado cisão entre os membros dos diferentes grupos de Rabelados existentes na ilha de Santiago.

Essa cisão tem gerado alguns conflitos, que se reflectem no posicionamento dos membros perante a postura do líder. Uns são radicais, posicionado-se contra a continuidade do líder à frente do destino do grupo, afirmando que “chéfi ki salta águ di mar nu ka krê”<sup>131</sup>, outros são mais cautelosos no sentido de não se pronunciarem sobre o assunto e caso isto acontecer tentam procurar formas de entendimento, de aliança, no seio do próprio grupo, sem a intromissão dos terceiros, de forma a que os conflitos e os desentendimentos não sejam percebidos por pessoas alheias às normas e aos princípios que norteiam a vida nesse grupo.

Isto a contar, também com a sua controvérsia eleição, apesar da Mizá, numa entrevista por mim realizada declarou que o jovem Tchétcho é a pessoa mais indicada para conduzir o destino dos Rabelados, na medida em que a concretização dos projectos para os grupos só seriam alcançados na totalidade se à frente dos desígnios da mesma estivesse uma pessoa mais aberta, mais jovem e que acarinhasse e acolhesse os projectos de modernização sem grandes constrangimentos.

Esta postura vai ao encontro ao que E. Wolf defende relativamente ao carácter instrumental das relações sociais, que, no seu entender, o que pode começar como um relacionamento simétrico e recíproco entre as partes, pode, no decorrer dos serviços recíprocos, transformar-se numa relação em que uma das partes pela sorte ou pela habilidade desenvolve uma posição de força, enquanto a outra fica numa posição mais fraca (WOLF, 2002).

Desta forma a carga afectiva que mantém o carácter de reciprocidade equilibrada entre as partes envolventes pode ser vista como “artifício” para assegurar a continuidade do relacionamento em face de um possível desequilíbrio posterior. Desta maneira, o relacionamento é ameaçado tendo em conta que um membro acaba sempre por explorar o outro, provocando rupturas nas relações e abrindo caminho para o realinhamento dos laços de amizade.

A imposição do novo líder e os conflitos decorrentes deste processo evidenciam bem esta situação de ruptura entre os Rabelados e a artista. Numa das entrevistas realizadas aos membros do grupo do Bacio, sobre a postura da artista, uns defendem que os mediadores são coordenadores de projectos e não profetas; por isso não devem interferir nas questões religiosas e sagradas do grupo; outros, nomeadamente do grupo do Espinho Branco, defendem que a artista

---

<sup>131</sup> Chefe que já saltou a água do mar (entenda-se viajar) não queremos.

é uma santa e que tudo o que ela faz é para o bem comum. Mediante essa situação de conflito, sem saber o rumo a tomar, alguns membros do Bacio e do Espinho Branco foram pedir apoios ao Presidente da Câmara do Concelho de S. Miguel no sentido de resolver essa questão. Como resposta, relata uma interlocutora do Bacio, este disse-lhes “nhós toma cuidadu pamodi kês mediadores li ta bendi nhôs alma”.<sup>132</sup>

Estas situações e mais fazem com que a relação de muitos Rabelados com os mediadores não são harmónicas. Se para os mais jovens os mediadores, alguns, são como “deuses”, porque graças a estes tiveram oportunidades de demonstrarem as suas habilidades através das suas manifestações estéticas que estão espalhadas pelo mundo, o que lhes permite para além do reconhecimento, também, expandir para fora aspectos da sua tradição, ainda que não na sua forma original; para outros, principalmente os mais velhos, a presença dos mediadores no seio dos grupos e as mudanças que se verificam com as suas intervenções faz com que tenham uma percepção diferente, sendo que os mais radicais caracterizam alguns mediadores como “intrusos”, “ladrões”, “maçónicos” que se têm aproveitado das suas fraquezas, tirando fotografias das suas crianças e dos seus *funcos*, para angariar fundos tanto em Cabo Verde como no estrangeiro e sustentarem a sua própria pessoa.

Um outro aspecto que merece ser destacado neste trabalho é a mudança que se opera na área da Saúde e da Medicina. Este é um aspecto que também está a ganhar terreno no seio do grupo, principalmente do Espinho Branco. Se antes não aceitavam as inovações que resultavam da própria modernização da sociedade designadamente a pulverização das casas durante as campanhas de combate às doenças endémicas, as campanhas de vacinação, a extracção de sangue para a análise laboratorial, o consumo de determinados géneros de produtos importados, a atitude de quase totalidade dos Rabelados é outra. Para além do uso que ainda fazem da medicina tradicional, com base nos conhecimentos ancestrais e os ensinamentos do livro Lunário Perpétuo, os Rabelados socorrem-se da medicina moderna como um complemento.

Da intervenção dos mediadores que fazem a *ponte* entre o grupo e o exterior, passaram a receber assistência médica e medicamentosa dentro das localidades, durante três anos, duas a três vezes por semana ou mês. Inclusive duas nativas do Espinho Branco se interessaram pela

---

<sup>132</sup> Tomem cuidado porque os mediadores vão vender a vossa alma”.

formação de enfermagem e neste momento dão apoio dentro das localidades. Exemplo disto é o caso da irmã do actual líder do grupo do Espinho Branco.

Registei também os apoios logísticos e outros concedidos à parteira do grupo do Espinho Branco. Se antes ela fazia o parto com pedaços de pano, azeite de purgueira para desinfetar e cicatrizar, lasco do carriço para cortar o cordão umbilical do bebé, hoje ela tem dos mediadores, luvas, álcool, tesoura e laminas para auxiliar o seu serviço, evitando certos riscos de contaminação. Sem contar ainda com a introdução dos métodos contraceptivos para a prevenção da gravidez precoce e indesejada e das infecções sexualmente transmissíveis (IST).

Uma coisa é certa, para os Rabelados, essas âncoras todas que sentem-se hoje obrigados a procurar no sentido de lutarem a favor da sua sobrevivência têm a ver com os sufocos impingidos pelos maus anos agrícolas, precariedades no trabalho e a não solução dos problemas intra grupos e não com uma busca desenfreada de bens materiais que enundam o mundo circundante.

Sendo assim, prognosticar, nestes termos, o fim do grupo, quando, na verdade, há uma reprodutibilidade noutros termos, é algo paradoxal. Pois, se é certo que as novas âncoras vêm criando *pontes* com «laços fortes» entre os Rabelados e o mundo, também não é menos certo que tais laços constituem garante duma reprodutibilidade reformulada, observada no domínio das manifestações estéticas, da educação e da saúde, que feita dão por fortalecidas uma continuidade do ser e do estar Rabelado em moldes contemporâneos.

Para concluir, fica a deixa de que, não obstante as constatações acima referidas, com os canais desta dissertação ficou, também, nuançado um importante prisma de reflexão que, ao querer (re) centralizar a atenção para uma (nova) análise dos Rabelados, volvidas algumas décadas, através dos parâmetros por nós lançados, contribui tanto para *repensar questões inerentes à (de) construção identitária*, muito em voga hoje, como também lançou pistas para *um repensar das políticas públicas*, sobretudo no que concerne à *eficiência e eficácia do papel dos mediadores sociais* no seio desse grupo cuja existência se enraíza na memória social que a vê como tradicional e como tal parte do património cultural duma sociedade, digna de ser preservada.

## **5. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS**

**AGAMBEN**, Giorgio. *Potentialities*. Collected Essays in Philosophy. Stanford : Stanford University Press, 1999.

**ALBERT**, Bruce. **O Ouro Canibal e a Queda do Céu** : uma crítica Xamânica da Economia Política da Natureza. Brasília, 1995.

**ALMEIDA**, H. A. *Conceptions et Pratiques de la Médiation*. Thèse de Doctorat, Universidade de Coimbra, 2001.

**ALVES**, João Lopes. *Ética e Contrato Social*. E. Colibri, Lisboa, 2005.

**ANDERSON**, Benedict. **Comunidades Imaginadas**: Reflexões Sobre a Origem e a Expansão do Nacionalismo. Ed. 70 Lisboa, 2005.

**ANDRÉ**, João Maria. Globalização, Mestiçagens e Diálogo Intercultural. **In Revista de História Das Ideias, Tolerâncias, Intolerâncias**. Vol. 25, Instituto de História das Ideias. Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 2004.

**ANJOS**, José Carlos Gomes dos (Org.) **BAPTISTA DA SILVA, Sergio** (Org.). São Miguel e Rincão dos Martimianos: Ancestralidade Negra e Direitos Territoriais. Porto Alegre, Editora da UFRGS/Fundação Cultural Palmares, vol.1, 2004.

**BARUNI**, T. *Development and Politics of Knowledge: A critical Interpretation of the social Role of Modernization Theories in the Development of the Third World*, in F.A. Marglin; S.A. Marglin (org.), *Dominating Knowledge*, Oxford, Clarendon Press, 1990.

**BAPTISTA DA SILVA**, Sérgio. *Etnoarqueologia dos Grafismos Kaingang*: um modelo para a compreensão das sociedades Proto-Jê meridionais. Tese de Doutorado. São Paulo, Junho de 2001.

**BELL**, J. *Como Realizar um Projecto de Investigação – Um guia para a Pesquisa em Ciências Sociais e da Educação*. Ed. Gradiva, 1993.

**BENEDICT**, Anderson. *Imagined communities*. Londres e Nova Iorque. Verso, 1991.

**BOURDIEU**, Pierre. *A economia das trocas simbólica*. São Paulo, Perspectiva, 1974.

**BOURDIEU**, Pierre. *O Poder Simbólico*. Ed. DIFEL, Memória e Sociedade, 4ªEd.

Algés, 1989.

**BOURDIEU**, Pierre. “Parte II - Linguagem e poder simbólico”; “1 – A linguagem autorizada: as condições sociais da eficácia do discurso ritual”; “2 – Os ritos de instituição”. In: **A economia das trocas lingüísticas: o que falar quer dizer**. São Paulo: EDUSP, 1998, p. 81-106.

**BURGESS**, Robert G. **A Pesquisa de Terreno** : Uma introdução. Ed. Celta, Oeiras, 2001.

**CALDEIRA**, Teresa Pires do rio. **Antropologia e Poder**: Uma Resenha de Etnografias Americanas Recentes. Bib. Rio de Janeiro, nº 27. pp. 3-50. 1º Semestre de 1989.

**DELEUZE**, Gilles. **Conversações**. Ed. Fim de Século, Lisboa, 2003

**DIAS**, Jorge. Problemas de Método em Estudos de Comunidade. In Ensaio Tecnológicos, J.I.U. (Junta de Investigação e Ultramar), nº52, Lisboa, 1961.

**DUMONT**, Louis. **O Individualismo**. Uma perspectiva antropológica da ideologia Moderna. Trad. Alves Cabral. ROCC, Rio de Janeiro, 1985.

**ECKERT**, Cornelia; Rocha, Ana Luíza Carvalho da. **As Práticas Políticas na Escrita Antropológica** : Etnografia em hipertextos e a produção do conhecimento em Antropologia. Iluminuras, nº85. Porto Alegre : Banco de Imagens e efeitos Visuais. PPGAS/UFRGS. 2006.

**FANON**, Franz. **Os Condenados da Terra**. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1979.

**FOUCAULT**, Michel. **Vigiar e Punir: Histórias da violência nas prisões**. Ed. Petrópolis, 1977.

**FOUCAULT**, Michel. **“Il Faut Défendre la Société”**. *Cours au Collège de France*. 1976 Gallimard Seuil. 1ªed, 1997.

**FURTADO**, Cláudio. As Transformações das Estruturas Agrárias numa Sociedade em Mudança – Santiago, Cabo Verde. Instituto Cabo-verdiano de Livro, Praia, Cabo Verde, 1993.

**GEERTZ**, Clifford. **A interpretação das culturas**. Ed. LTC, Rio de Janeiro, 1989.

**GIL**, José. **«Sem Título»** Escritos sobre Arte e Artistas. Ed. Relógio D’Água, 2005.

**GOLDMAN, M. Como funciona a democracia:** Uma teoria etnográfica da política. Ed. 7 Letras. Rio de Janeiro, 2006.

**GODOI, Emília Petrafiesia de. O trabalho da memória:** um estudo antropológico da ocupação camponesa no Sertão. Campinas: Editora da Unicamp, 1999.

**GRAZIANO, J. Tecnologia e campesinato.** In: **Tecnologia e agricultura familiar.** Porto Alegre: Universidade/UFRGS, 1999.

**HUYSEN, A.** After the great divide. Bloomington: Indiana University Press, 1986.

**JAMESON, Fredric.** Posmodernism, or, the cultural logic of Late Capitalism, Duke, Duke University Press, 1991.

**LAPLANTINE, François.** **A Descrição Etnográfica.** Terceira Margem, São Paulo, 2004.

**LATOUR, B. Jamais Fomos Modernos.** Ensaios de Antropologia Simétrica. Trad. Ed.34, 1994.

**LAURENT, P. Joseph.** *Une association de développement en pays mossi: Le don comme ruse*, Ed. Karthala. Paris, 1998,

**LE GOFF. “História”,** *Enciclopédia Einaudi, memória e história*, vol. I. Portugal: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, pp.158-259, 1984.

**LEITE, Ilka.** **O Legado do Testamento – A Comunidade da Casca em Perícia**, 2º Ed, Porto Alegre, Editora da UFRGS, Florianópolis: NUER/UFSC, 2004.

**LITTLE, Paul.** **Territórios Sociais e Povos Tradicionais no Brasil:** *Por uma Antropologia da Territorialidade.* Série Antropologia. Brasília, 2002.

**MANCELOS, João.** **“Modernismo e Antropologia:** para um casamento intercurricular”. *Fringos at the Centro: Actas do XVIII Encontro de Associação Portuguesa de Estudos Anglo-Americanos.* Coord. Ana Cláudia Cosa et al. Vol. 1. Guarda, 1998. APEAA. 299 -306.

**MAUSS, M. Ensaio sobre a Dádiva:** *Forma e Razão da Troca nas Sociedades Arcaicas*”, *Sociologia e Antropologia*, volume II, São Paulo, E.P.U/EDUSP, 1974.

**MERLEAU-PONTY**, M. *Palestras*. Ed.70, Lisboa, 2003.

**MINISTÉRIO** da Agricultura, Alimentação e Ambiente. *Diagnóstico do sector da agricultura. IV plano nacional de desenvolviment*. Gabinete de Estudos e Planeamento, Praia, 1996.

**MINISTÉRIO** da Coordenação Económica *Cabo Verde: subsídios para o estudo do sistema produtivo nacional com especial incidência no sector primário*. Direcção Geral do Planeamento, projecto NLTPS – estudo nacional de perspectivas a longo prazo, Praia, 1995.

**MONTEIRO**, Júlio. **Os Rabelados da Ilha de Santiago de Cabo Verde**. Centros de Estudos de Cabo Verde, 1974.

**MURTEIRA**, Jorge. “**Os Rebelados da ilha de Santiago, em Cabo Verde, no limiar do novo milénio**”. *Dissertação de Mestrado em Estudos Africanos, Instituto Superior de Ciências do Trabalho e da Empresa de Lisboa*, 1994.

**OLIVEIRA**, A. & Galego, C. **A Mediação Social e Cultural**: Um puzzle em construção. Ed. ACIME, 1ª Edição, Lisboa, Maio, 2005.

**PAUL**, Connerton. *How Societies Remember*. Cambridge & New York: Cambridge, University Press, 1989.

**PENOUIL**, Marc, and Jean-Pierre Lachaud, eds. *Le développement. spontané: les activités informelles en Afrique*. Paris: Pedone, 1986.

**PETITCLERC**, J. M. *Pratiquer la Mediation Sociale*. Ed. Dunod. Paris, 2002.

**POUTIGNAT**, Philippe – Jocelyne Streiff-Fenart. *Teorias da Etnicidade seguido de Grupos Étnicos e suas Fronteiras de Fredrik Barth*. Tradução Elcio Fernandes, Editora UNESP. São Paulo, 1997.

**RICOEUR**, Paul. Entre Mémoire et Histoire, in *Projete*, n°248, 1996/97.

**ROCHER**, G. **Sociologia Geral e Acção Histórica**. Ed. Presença, Vol. 3, 4ª Edição. Lisboa, 1989.

**SANTOS**, Boaventura de Sousa. *The law of the oppressed: the constructions and reproduction of legality in Pasargada law*, *Law and Society Review*, 12, 1977.

**SANTOS**, Boaventura de Sousa. **O Discurso e o Poder**. Ensaio sobre a Sociologia da Retórica Jurídica, Coimbra, Faculdade de Direito, 1980.

**SAHLINS**, M. **Ilhas de História**. Zahar Editora, 1985.

**SAHLINS**, M. **Cultura e razão prática**. Zahar Editor, 1979.

**SIMMEL**, G. *Pont et Porte*, in *Tragédie de la Culture et autres essays*. Paris, Rivages, 1988.

**SIMMEL**, G. *The Philosophy of Money*. Ed. Third. Enlarged, 2004.

**SNYDER**, F. *Law and Development in the light os Dependency Theory*, *Law and Society Review*, Vol.14:3

**VATTIMO**, Gianni. **Sociedade Transparente**. Relógio d'água, col. Antropos, Lisboa, 1992.

**VEIGA**, Manuel. **A Sementeira**. Ed. IBL, 1988.

**WOLF**, E. R. **Antropologia e Poder**. Org., Bela Feldman e Gustavo Ribeiro, Ed. Univ. de Brasília, São Paulo, 2003.

### **Outras Fontes**

Decreto-lei nº 11 – V – 1996, B.O. nº 38/451I Série de Novembro de 1996.

B.O. III SÉRIE nº 6 de 8 de Fevereiro de 2008.

Entrevistas Realizadas

Rabelados de Espinho Branco, Bacio, Achada Belbel, Monte Santo - Agosto de 2007 a Setembro de 2008.

Isabel Alves (Mizá) – Abril de 2007 e Dezembro de 2008.

João Duarte – Presidente da Câmara Municipal de São Miguel – Abril de 2007.

CODESRIA - BIBLIOTHEQUE