

Disputas de e por espaços político-identitários: o rap e os movimentos sociais em Cabo Verde

Redy Wilson Lima* & Alexssandro Robalo**

Resumo

Independente desde 1975 e democrático desde 1991, Cabo Verde não escapou às vagas de protestos urbanos que na segunda metade dos anos de 2000 assolaram as capitais africanas. O *rap*, percebido como a nova expressão de protesto dos jovens urbanos, consolida-se nos anos de 2000 como um dos principais atores no cenário político cabo-verdiano e torna-se num importante veículo de mobilização e construção de uma cultura urbana de resistência. Este artigo, que tem como base uma pesquisa etnográfica nas cidades da Praia (Ilha de Santiago) e do Mindelo (ilha de São Vicente), busca responder a 3 questões: 1) como o *rap* tem evidenciado as contradições identitárias e sociais; 2) como ele se tem articulado com os outros tipos de movimentos sociais; 3) qual o lugar das mulheres no *rap*?

Palavras-chave: *hip-hop/rap*, identidades, protestos, movimentos sociais

Abstract

Independent since 1975 and democratic since 1991, Cabo Verde has not escaped the waves of urban protests that plagued African capitals in the second half of the 2000s. *Rap*, perceived as the new expression of protest by urban youth, consolidates itself in the 2000s as one of the main actors in the Cape Verdean political scene and becomes an important vehicle for mobilizing and building an urban culture of resistance, amplifying these issues. This article, based on an ethnographic research in the cities of Praia (Santiago Island) and Mindelo (São Vicente Island), seeks to answer three questions: 1) on how *rap* has shown the identity, social and urban contradictions; 2) how it has articulated with other types of social movements; 3) what is the place of women in *rap* and street politics?

Keywords: *hip-hop/rap*, identities, protests, social movements

* NEU/CeProK, CEsA/CSG/ISEG-ULisboa. Email: redywilson@hotmail.com

** Cooperativa Educacional Lilica Boal. Email: sandropoetanegro@gmail.com

Abstract

Indépendant depuis 1975 et démocratique depuis 1991, le Cap-Vert n'a pas échappé aux vagues de protestations urbaines qui ont touché les capitales africaines dans la seconde moitié des années 2000. Le rap, perçu comme la nouvelle expression de la contestation par la jeunesse urbaine, se consolide dans les années 2000 comme l'un des principaux acteurs de la scène politique capverdienne et devient un vecteur important de mobilisation et de construction d'une culture urbaine de résistance, amplifiant ces enjeux. Cet article, basé sur une recherche ethnographique dans les villes de Praia (île de Santiago) et Mindelo (île de São Vicente), cherche à répondre à trois questions : 1) comment le rap a montré les contradictions identitaires, sociales et urbaines ; 2) comment il s'est articulé avec d'autres types de mouvements sociaux ; 3) quelle est la place des femmes dans le rap et la politique de la rue ?

Mots-clés : hip-hop/rap, identités, protestations, mouvements sociaux

Introdução

Na discussão plenária do projeto de pesquisa, realizada na Costa de Marfim, em abril de 2019, o historiador Chikouna Cissé, partindo do exemplo do *rap* senegalês, nos desafiou a refletir sobre o papel do *rap* na conscientização identitária e política em Cabo Verde. Esta interpelação nos remeteu à postura ambígua do cabo-verdiano, em termos identitários, com o continente a que pertence, ao ponto de muitos cabo-verdianos não se reconhecerem como africanos. Onésimo Silveira, antigo Presidente municipal de São Vicente, teceu a seguinte afirmação:

Nós, mesmo contra a vontade de muita gente, vamos ter que integrar uma África que instintivamente passamos a vida a rejeitar. Eu nunca passei tão mal no meu país como quando, depois de restruturar a praça Estrela, distribui quiosques aos vendedores da Costa de África. Havia gente que me ia ver, na Câmara, para perguntar o que eu andava a fazer ou o que é que pretendia fazer, e uns interpelavam-me na rua, para dizer, “cuidado, não vais lá meter os manjacos, se não vais ter problemas”. E isso, meu caro amigo, não é só uma questão de São Vicente. O mesmo se passa nas outras ilhas (...). E quando vejo um homem como José Tomás Veiga a dizer que nós não temos nada a ir buscar à CEDEAO, Cabo Verde deve abandonar a CEDEAO – isso é coisa que eu li. Eu ouvi gente do MpD a dizer que nós não temos nada que ir buscar à CEDEAO, nada temos lá a fazer (...). Ainda em Lisboa, como começámos a negociar a parceria especial com a União Europeia, patrícios nossos bem posicionados me disseram: “Ainda bem, assim vamos nos libertar dessa coisa da CEDEAO”. Eu, às vezes, ainda

me dei ao trabalho de explicar: “Cabo Verde só tem valor para a Europa enquanto formos uma plataforma de penetração dos países da CEDEAO.” (Lopes 2014a:203)

Fruto de um processo histórico de colonização mental, a ambiguidade cabo-verdiana, não sendo caso único da realidade pós-colonial africana, consolida-se com a mudança do discurso do Estado colonial português, que encontrou na tese do luso-tropicalismo de Gilberto Freyre o seu sustento ideológico e uma suposta legitimidade histórica. Para Adriano Moreira, um dos ideólogos do benefício histórico do colonialismo missionário português e defensor, nos anos de 1960, da integração de Cabo Verde em Portugal na condição de ilhas adjacentes, o arquipélago “projeta-se com um perfil específico, definindo-se como uma valiosa plataforma de articulações entre a Europa e a África, porque pertence às duas áreas” (Moreira 2014:286).

Apesar de no contexto africano, Cabo Verde ser considerado como um dos poucos países com uma identidade nacional adquirida, o povo das ilhas, segundo Gabriel Fernandes, é “ambivalente que vive sob a marca da carência. O nosso próprio processo de busca de identidade é algo que denuncia essa nossa fragilidade ontológica (...). O cabo-verdiano busca, o tempo todo, a sua identidade, e se assim se comporta é porque ele ainda não se encontrou” (Lopes 2014b:209). Se, tanto a geração nativista como a geração regionalista a foram buscar no lusitanismo,¹ a geração nacionalista, que teve em Amílcar Cabral a sua maior referência, foi buscá-lo em África (Semedo 2006), procura essa hoje recuperada pela parte do movimento *rap* cabo-verdiano.

Para Ela (2013 [1994]), os jovens africanos encontram-se em rutura com as elites intelectuais e líderes políticos, optando por uma linguagem cujo desenvolvimento obedece a uma lógica informal. Lima (2015) advoga que o *rap* cabo-verdiano faz parte dessa linguagem subalterna, visto constituir-se como uma nova forma de afirmação identitária e de protesto oculto, bem como uma lente com a qual é possível ler as contradições da sociedade cabo-verdiana. Ele permitiu a reconstrução identitária de muitos jovens, sobretudo aqueles integrados em ações de ativismo, possibilitando a rejeição da identidade atlântica inventada pelo movimento Claridoso, apropriada e reproduzida ainda hoje pela classe política (Lima & Robalo 2019).

Por isso, entendemos que estudar os movimentos sociais a partir do *rap*, sobretudo o de cariz identitário, vai de encontro ao apelo feito por Ela (2013 [1994]) ao afirmar que os cientistas sociais africanos deveriam estar atentos aos novos tipos de cultura urbana emergentes em África. Assim, concordamos com Lima e Robalo (2019) quando afirmam que o estudo do *rap* (ou o seu uso como fonte de pesquisa) fora da ótica eurocêntrica e comprometido com aquilo que Ela (2013 [1994]) denominou de antropologia do próximo, cria

condições de distanciamento do síndrome elitista (Robalo 2016), observado na maior parte das análises sobre a identidade cabo-verdiana que, de certa maneira, prende o pesquisador às lógicas de reprodução intelectual formal científico-ocidental.

Este artigo resulta do projeto “Jovens, espaço urbano e sociedades em movimento: um olhar sócio-antropológico sobre os movimentos urbanos em Cabo Verde”, financiada pelo programa *MRI CODESRIA 2018/2019* e estrutura-se da seguinte forma: apresentação da abordagem episte-metodológica; definição do *rap* enquanto plataforma pan-africana; mapeamento das disputas político-identitárias pela inclusão étnica e suas decorrências; discussão sobre o legado de Cabral e o *rap* cabo-verdiano enquanto movimento social.

Nota episte-metodológica

Estudar etnograficamente os movimentos sociais cabo-verdianos a partir do olhar do *rap*, não centrado num artista, grupo ou bairro específico, mas que toma todo o fenômeno e a cidade como campo de pesquisa levanta alguns desafios metodológicos. Logo, num primeiro momento, a abordagem *de perto de dentro* parece ganhar uma maior pertinência. Isto porque configura-se como uma proposta metodológica que nos possibilita apreender os “padrões de comportamento, não de indivíduos atomizados, mas de múltiplos, variados e heterogéneos conjuntos de atores sociais cuja vida quotidiana transcorre na paisagem da cidade e depende de seus equipamentos” (Magnani 2012:260).

Redy Lima (2015), um dos pesquisadores deste projeto, tem utilizado esta abordagem, em que a partir do termo “círculo” busca transcender as dinâmicas de bairro, privilegiando o trânsito dos grupos pela cidade como forma de apreender a criatividade no modo de apropriar o espaço público. Contudo, adverte que mobilizar teorias elaboradas no ocidente para compreender e explicar fenômenos urbanos emergentes fora desse contexto pode não ser o mais adequado.

O documento de trabalho do CODESRIA (Slater 1995 e Aina 1998) chama a atenção sobre esse assunto, ao apontar a indiferença para com os conhecimentos teóricos produzidos fora do mundo ocidental nos discursos da globalização que suportaram as políticas de ajustamento estrutural introduzidas na segunda metade dos anos de 1980. Interiorizada por grande parte dos pesquisadores africanos integrados nas tribos científicas (Ela 2015a [2007]) dos centros de pesquisa euro-norte-americanos, a África pós-colonial continuou a ser reproduzida como um imenso laboratório de experimentação europeia (Ela 2015b [2007]).

Contornar esta situação, segundo Ela (2014 [1989]), passa pela destruição do muro de silêncio erguido em torno de Cheikh Anta Diop e do seu trabalho de reconquista da iniciativa histórica do conhecimento africano, uma vez que o mundo não se cinge ao ocidente. Não se trata aqui de um trabalho de glorificação de um passado mais ou menos grandioso, mas do despertar da consciência cultural do papel relevante desempenhado pelo pensamento africano na história da humanidade.

Esta postura só ganha legitimidade científica se tomarmos em consideração os conselhos de Carlos Cardoso sobre a necessidade do pesquisador africano começar a produzir uma teoria crítica, não no sentido que lhe foi dado pela escola marxista europeia, mas “no sentido de transcender o discurso e os quadros teóricos propostos pelo ocidente para compreender e perceber as coisas” (Cardoso 2011:311). Isto remete-nos a um segundo desafio, de construção daquilo que Santos (2002) denominou de pensamento contra-hegemônico, mas que, na esteira do pensador e ativista quilombola António Bispo dos Santos, chamamos de conhecimento contra-colonial. Um tipo de conhecimento orgânico, oposto ao pensamento sintético eurocêntrico, mesmo na sua visão académica alternativa pós-colonial e/ou de-colonial. “A diferença entre o pensamento colonialista e o contracolonialista. E estou dizendo contracolonialista e não decolonialista. E por isso que digo isto? Se qualquer um de vocês chegar em um quilombo e falar de decolonialidade, nosso povo não entenderá. Mas se disser contra-colonialismo, nosso povo entende” (Santos 2019:24).

Todavia, na construção ou na africanização de uma agenda de pesquisa endógena há que estar ciente dos perigos da sul-americanização intelectual e o papel desempenhado pela etnografia ocidental no subdesenvolvimento do conhecimento africano (Ela 2014 [1989]). Urge, então, a necessidade da produção de uma antropologia do próximo, entendido como um tipo de abordagem que “já não se trata de examinar por encomenda (...), mas de aprender a conhecer por dentro os povos a que pertence” (Ela 2013 [1994]:28).

Esta forma de fazer pesquisa nos confronta com questões epistemológicas sobre a legitimidade do uso do conhecimento científico para fins de emancipação social e política, questões essas que se enquadram numa discussão mais ampla sobre o papel que os pesquisadores africanos podem ou não desempenhar no campo da política e da intervenção na esfera pública. Assim, tomando a ciência como um ato político (Ela 2014 [1989]) tentamos pôr em prática um saber, que sem recusar o escrutínio do rigor e da científicidade, possa contribuir para uma ação política engajada e militante, fora das influências partidárias, neocoloniais e neoliberais, orientada para a discussão e a concretização de uma agenda emancipatória.

A realização deste projeto teve em conta estes ideais e foi desenvolvido entre os meses de agosto de 2019 e março de 2020 nas cidades da Praia e Mindelo, dividida em dois momentos: um primeiro, de carácter exploratório, entre agosto e outubro de 2019 e um segundo, mais aprofundado, entre os meses de janeiro e abril de 2020. Além das inúmeras conversas informais mantidas, efetuamos 18 entrevistas semiestruturadas e 4 discussões de grupo (com um total de 32 pessoas).

O *rap* enquanto plataforma pan-africana

O *rap* é hoje descrito como uma plataforma pan-africana (Clark 2018), visto ter-se tornado na expressão cultural mais poderosa em África, por onde as velhas identidades africanas foram desconstruídas e reconstruídas (Saucier 2011). Não obstante alguns ativistas traçarem um paralelo entre a cultura do colonizador e a comercialização da cultura *hip-hop* (Clark 2018), as evidências empíricas indicam que para muitos jovens africanos ele se transformou na voz de mudança e representação de um futuro de esperança e de unidade africana (Saucier 2011).

Introduzido em Cabo Verde na segunda metade dos anos de 1980, em formato do *break dance* ou *b-boying* impulsionado pelo filme *Breakin'* (1984), o *hip-hop* logo passa a fazer parte da paisagem sonora das praças centrais das duas maiores cidades do país. Em ambas, vários pioneiros deste movimento eram filhos de pessoas envolvidas na luta de libertação e pertencentes à OPAD-CV, um dos dois movimentos juvenis criados pelo PAIGC.

Apesar de muito consumido pelos jovens, sobretudo os da classe privilegiada ou aqueles que estão em contacto com a diáspora cabo-verdiana, o *rap* era ainda pouco explorado nos anos de 1980. O seu desenvolvimento acontece no início dos anos de 1990 enquanto imitação da cultura urbana americana. Na Praia, a geração a seguir à pioneira, em que se destacam, entre outros, grupos como Niggas Badiu, Black Power, Tchipie, apesar de forte influência dos *beats* caribenhos, começaram desde cedo a desenvolver um trabalho de (re)construção de uma identidade de resistência.

Este ciclo do *rap* praiense ficou também marcado pela influência do *rap* brasileiro, com destaque para Gabriel O Pensador, que esteve na origem da criação da música *Matchuburro*² pelas Tchipie, uma versão invertida da música Loira Burra e que se constitui momentaneamente como símbolo de resistência feminina contra a submissão no namoro, pelo menos em termos discursivos. Os temas eram variados, mas, como salienta em entrevista Victor Duarte, *rapper* mindelense hoje radicado na Dinamarca, “as ideias eram acerca de assuntos sociais, mas havia, também muitas coisas filosóficas”.

No Mindelo, como nos conta o Dj Letra em entrevista, nos primeiros anos o *rap* desenvolveu-se de forma mais agressiva, muito influenciada pelo estilo desviante e desafiador do *revolutionary gangsta rap* americano. Comparado com o da Praia, o *rap* mindelense nasceu como um fenómeno transurbano e com uma forte consciência coletiva, tendo introduzido, ainda nos anos de 1990, o conceito do movimento inspirado em grandes coletivos americanos como Wu-Tang Clan, em que uma das grandes preocupações era ter representado todos os elementos constituintes dessa cultura.³

Assim como foi descrito por Clark (2018) em relação ao *rap* produzido, nos anos de 1990, nos restantes países africanos, no Mindelo, muito mais do que na Praia, o papel do MC⁴ enquanto intelectual de rua foi uma evidência desde os primórdios e grupos como Hip Hop Art e Lod Skur, ambos pertencentes à segunda geração do *rap*,⁵ funcionaram como escola de consciencialização social de rua, tendo sido um dos principais desencadeadores do processo de retoma da construção da identidade africana pós-movimentos juvenis do partido único.

Na Praia, entre os finais dos anos de 1990 e a primeira metade dos anos de 2000, o *rap* começa a territorializar-se nas periferias e a associar-se à violência dos gangues (Lima 2015) e grupos como Wolf Gang ou Karaka ganham visibilidade. Essa altura ficou também marcada pelo ressurgimento do *break dance* impulsionados pelo filme *You Got Served* (2004), com destaque para grupos como TC ou Black Style, mais tarde gangues de rua. Nesse período, as consequências sociais das políticas de ajustamento estrutural começavam a fazer-se sentir, o que, na linha do observado por Diouf (2003), fez emergir também em Cabo Verde geografias de resistência e de delinquência.

As entrevistas indicam que os novos protagonistas da cena *gangsta* mundial representados por artistas como 50 Cent e Eminem contribuíram para que o processo de (re)americanização do *rap* praiense, mas também do mindelense, entrasse nesse período num novo ciclo. No Mindelo, segundo os entrevistados, embora não se pudesse falar de uma relação direta entre o *gangsta rap* e a violência, salvo algumas exceções, as brigas eram quase que exclusivamente líricas. É de ressaltar que este ciclo do *rap* marcou também a sua politização e além dos grupos do *gangsta rap*, destacaram-se grupos como os República ou GPI, tendência desenvolvida mais tarde e de forma mais crua e contundente por *rappers* como Hélio Batalha na Praia e Gol Wayne no Mindelo.

Rappers como Pex, Batalha e o grupo Sindykatto de Ghetto a qual pertenceu, Pomba Preto, FARP, entre outros, surgiram na Praia na segunda metade dos anos de 2000 como uma das caras dessa mudança. Jorge Andrade, conhecido na cena *rap* nacional como Kadamawe, foi um

dos grandes mentores desse ciclo, ao introduzir no universo *rap* a mistura ideológica e identitária do pan-africanismo cabralista e garveyrista, assim como uma estrutura organizativa inspirada no PAIGC e nos *Black Panthers Party*. Através do coletivo Ra-Teknolojia contribuiu para a (re)interpretação da ideologia *Thug Life* de Tupac, base do processo de (re)construção identitária, assim como a introdução do conceito *rap* consciente⁶ tanto na Praia como no Mindelo, embora, segundo os entrevistados no Mindelo, o *hip-hop* mindelense já nasceu consciente.

Além da influência de Kadamawe, também contribuíram para esse processo as seguintes entidades: o coletivo *Rappers Unidos*, promovido por DJ Letra no ano de 1997, com vista a unir os *rappers* mindelenses numa única família do *hip-hop*. Em 2012, em parceria com uma das poucas representantes femininas do *rap* cabo-verdiano, criaram a exposição RAPtrospetiva, a funcionar como um arquivo do *rap* mindelense; a associação Movimento Hip-Hop, liderada por uma ativista⁷ antes radicada em França, cujo trabalho foi de socialização dos princípios do *hip-hop* redefinidos por KRS-One; o movimento Shokanti, coletivo liderado por um *rappor* radicado nos EUA, que, através do projeto de liderança comunitária, influenciou a associação *Djuntarti* na criação na Praia do Festival Hip Hop Konsienti; a associação *Fidjus di Cabral*,⁸ coletivo pan-africanista radicado na Holanda, que apoiou em 2010 a *Djuntarti* a organizar a primeira *Marxa Cabral*, um ato de insubordinação simbólica a assinalar o dia de assassinato de Cabral, juntando no centro histórico da Praia todos os elementos do *hip-hop*; o historiador Kwesi Tafari, que através da organização de cursos e leituras coletivas dos textos de Cabral contribuiu para o aprofundamento das teorias da revolução junto de *rappers* e ativistas praienses; a Plataforma Gueto, um movimento social negro criado por *rappers* cabo-verdianos radicados em Lisboa, que juntamente com dois dos autores deste projeto organizaram um conjunto de eventos de consciencialização política na Praia; e as ideias revolucionárias de Mirú, ativista dos *Nation of Islam* residente no Mindelo.

É patente a grande influência da diáspora cabo-verdiana nesse processo, em que, através do *hip-hop*, buscaram manter vivos os ideais do pan-africanismo, esquecidos pelas figuras da independência (Barros & Lima 2012), criando uma espécie de identidade negra global (Clark 2018). Estas entidades foram também um dos grandes responsáveis para aquilo que Lima (2012) designou de indigenização do *rap* cabo-verdiano.

Clark (2018) considera que o *hip-hop* americano contém ele próprio elementos de cultura africana, uma vez que, além dos seus cinco elementos iniciais carregarem traços africanos, vários foram os ícones americanos que usaram *samples* de artistas tradicionais africanos. A mesma autora cita um

conjunto de estudos que demonstram paralelos entre a função social da figura do *griot* e a figura do *rapper* africano. Ainda assim, Charry (2012) entende que o *rap* como escolha expressiva dos filhos da geração pós-independência não surgiu de uma tradição africana, mas como imitação direta do *rap* dos EUA. Para ele, foi com a terceira geração que esta lacuna ficou preenchida, ao conectarem organicamente com as diversas tradições africanas. No Senegal, por exemplo, Appert (2011) constatou que na elaboração da figura do *griot*, os *rappers* descontextualizaram a música tradicional e os gêneros de discurso e o recontextualizaram no *hip-hop*. Em simultâneo, numa relação intertextual com o *hip-hop* norte-americano, o *griot* foi colocado em diálogo com a produção cultural diaspórica africana, construindo desta forma uma música que é ao mesmo tempo local, transnacional, indígena e diaspórica.

Em Cabo Verde, podemos falar de um processo idêntico de recontextualização. Esta discussão foi trazida pelo coletivo Ra-Teknolojia e surgiu num trabalho de história de autoria de Madjer Moniz que, segundo Lima (2020), busca semelhanças entre o *batuku*⁹ e o *hip-hop*, partindo da ideia de que o *finason*¹⁰ está para o *batuku* como o *rap* está para o *hip-hop*. Por exemplo, autores como Clark (2018) consideram que com o comércio negreiro, o homem negro africano escravizado foi distribuído pelo mundo e, com ele, a sua cultura que, fruto de encontros com culturas locais, foi-se fundindo, transformando e africanizando o panorama musical global.

Cabo Verde, enquanto hipermercado do comércio negreiro erigido no século XV, a cerca de 500 km da costa ocidental africana, surge como um desses lugares de desterro e de passagem de africanos escravizados, inicialmente para a Europa e posteriormente para as Américas. Foi, portanto, o primeiro lugar onde o *griot* se metamorfoseou, dando lugar ao *finason*, mais tarde introduzido nas sessões do *batuku*. Por exemplo, um importante elemento de semelhança entre as músicas e danças tradicionais africanas e a cultura *hip-hop* são as sessões de *cyphers*, muito presente no *batuku*. Com base nestes pressupostos e no trabalho etnográfico desenvolvido desde 2010 junto de *rappers*, Lima (2020) tomou o *rap* como herdeiro direto do *griot* e uma versão urbana, juvenil, fundamentalmente masculina e sofisticada do *finason*, na mesma linha como o *tassou* é encarado pelos *rappers* senegaleses.

Nos últimos anos, além do *batuku*, têm-se utilizado *samplers* e batidas de músicas tradicionais e, desde os anos de 1990, as letras são em língua cabo-verdiana. Como aponta Clark (2018), o uso das línguas africanas foi um dos primeiros indicadores da sua indigenização e o desenvolvimento de uma identidade pan-africana. Outro indicador é a utilização nas músicas de figuras nacionalistas africanas. No entanto, ao contrário de outros contextos

africanos, onde há incorporação de instrumentos tradicionais (Appert 2011), nas ilhas isto não acontece, apesar da tendência recente do uso de bandas, se bem que mais visível no *rap* comercial. Contudo, tem havido uma apropriação da estética das músicas tradicionais, particularmente do *batuku* e funaná (Robalo 2016) que, de certa forma, indica esta incorporação.

Ainda que tenham sido raros os intercâmbios ou colaborações entre *rappers* locais e os do continente, timidamente tem havido alguma conexão, em termos políticos. Em 2010, por exemplo, o *Djuntarti* participou no Waga Hip Hop Festival, no Burkina Faso. Hélio Batalha produziu uma versão da música Povo no Poder de Azagaia, ambos fundamentais no contexto do levantamento popular nos dois países. Em 2016, este mesmo *rapper* teve uma participação na música *Desahogo*¹¹ do *rapper* equatorial-guineense Negro Bey. Igualmente, a partir de 2017 alguns *rappers* participaram no intercâmbio político com a África do Sul promovida pela Escola Nkrumah para o pan-africanismo.

De forma geral, o que percebemos é que a partir do *rap* os jovens vêm questionando o legado colonial, permitindo uma releitura da história do arquipélago enquanto património cultural africano. Assim, ao representar o cabo-verdiano como uma identidade racializada, fez renascer o debate em torno da conexão entre classe, espaço, raça, cultura e memória.

As disputas por inclusão étnica e as decorrências identitárias pós-coloniais

Em janeiro de 2020, Ga Da Lomba e Kuumba Cabral lançam *Afrokabuverdianu* e, como nos explicaram em entrevista, a ambiguidade do título foi uma forma irônica de fomentar o debate sobre a crise de identidade que, nas suas palavras, tem provocado divisões externas (cabo-verdianos contra *mandjakus*¹²) e internas (*badius*¹³ contra *sampadjudus*¹⁴).

Embora esta pesquisa se tenha iniciado em 2019, o tema tem estado no centro das atenções dos pesquisadores que realizaram o projeto. Em 2012 um de nós organizou um grupo focal, na Praia, onde, na altura, um jovem teceu a seguinte afirmação: “Não estamos em África, porque não vamos a África nem de carro nem de bicicleta. E quanto à questão de sermos africanos ou portugueses, nós somos uma mistura de africano e português. Não há muito o que se dizer. E somos africanos no contexto estritamente político”. Na pesquisa exploratória realizada no Mindelo, em outubro de 2019, constatamos esta tendência.

São Vicente foi criada com uma ideia elitista. Amílcar Cabral estudou em São Vicente. Grandes pensadores cabo-verdianos estudaram em São Vicente.

Então, nós éramos os filhos da casa mais bem tratada, porque fomos o último. Então, nós temos mais influências europeias do que africanas. Quando se começou a viver em Mindelo, a escravatura já estava quase a ser abolida. Não foram os escravos que vieram para aqui, foram cabo-verdianos e colonos. Isso parece que nos dá uma imagem de arrogantes, mas não é. (Ativista social, entrevista realizada no Mindelo, em março de 2020)

Subjacente a estas duas afirmações encontra-se a ideia de que, ao contrário dos outros países africanos, em termos culturais, Cabo Verde encontra-se mais próximo da Europa, visto que tal como os arquipélagos portugueses e espanhóis, apresenta-se como expressão “de uma projeção do seu património cultural” (Moreira 2014:287).

Esta percepção, partilhada por muitos cabo-verdianos, foi-se construindo ao longo da história. De acordo com Fernandes (2013), os primeiros passos para a inclusão étnica e mediação colonialista dão-se no século XVI quando um grupo de homens negros requer ao rei o direito de participar nos ofícios da Câmara. Afirma que a pretensão desse grupo se baseava na vontade de pertença no grupo branco dominante, sustentando a sua justificação no argumento de estarem mais bem capacitados para o combate à fuga dos escravizados. Para este autor, este argumento sinalizava uma espécie de auto-combate e, por conseguinte, uma auto-negação, por nós interpretado como a primeira manifestação de rejeição de África.

A segunda surge com o processo de construção do termo *badiu*, no século XVIII, em plena crise do sistema esclavagista, para designar a população das comunidades autónomas de Santiago, constituídos maioritariamente por escravizados auto-libertos (Silva 1996). Aproveitando os ataques corsários, muitos africanos refugiaram-se no cume das montanhas e nos vales profundos de difícil acesso, passando a viver em liberdade, longe dos trabalhos forçados e dos maus-tratos dos seus donos (Carreira 2000 [1972]) e essa designação tinha como objetivo, por um lado, estigmatizar um conjunto de pessoas com uma identidade africana fortemente vincada e, por outro, a mobilização de um projeto de (re)escravização ou de assalariamento forçado (Silva 1996).

O século XIX fica marcado por outros processos de diferenciação sócioraciais. São Vicente, utilizado como espaço de reserva de pasto dos morgados das ilhas de Santo Antão e São Nicolau, só foi devidamente ocupada no terceiro e último ciclo de povoamento do arquipélago, devido ao receio de ser tomado pelos corsários ou pelas armadas francesa, inglesa ou norte-americana que rondavam o arquipélago (Silva 2005). Numa conjuntura marcada pela ilegalização progressiva do sistema esclavagista em 1815 e proclamação da independência do Brasil em 1822, Portugal foi obrigado a reinventar as cidades litorâneas africanas e Cabo Verde, pela sua

localização geográfica e percurso histórico, apresentava-se com as melhores condições de servir de placa giratória de mercadorias no atlântico médio (Fernandes 2016).

Com a revolução industrial europeia em pleno andamento, tentou-se criar condições para a transplantação para São Vicente de um projeto urbano europeu moderno que pudesse recentrar a capital provincial de Cabo Verde no norte do arquipélago. Com esta finalidade, “em julho de 1838 recebe o decreto ministerial e portaria régia a autorizar a mudança da capital da Praia para São Vicente” (Almeida 2014:15). O projeto argumentava que São Vicente possuía condições de melhor salubridade quando comparado a Santiago, considerada uma ilha doente (Rodrigues 2011), incivilizada e atreita a revoltas (Silva 1996) e, tal como as outras ilhas do arquipélago, povoadas maioritariamente por negros forros (Carreira 2000 [1972]).

A maior preocupação dos promotores do projeto era colonizar a ilha através de uma nova remessa de imigrantes europeus provenientes dos Açores e com eles, nas palavras de Silva (2005), a fundação de um Cabo Verde branco a norte. No entanto, embora tivessem desembarcado em Santiago algumas famílias brancas da metrópole com destino a São Vicente, a ilha acabou por ser povoadas por famílias brancas e mestiças de Santo Antão, São Nicolau e Fogo. Por necessitarem de mais pessoas, a contragosto tiveram de aceitar camponeses sem terra, degredados insulares e marginais, por serem aqueles que se mostraram “disponíveis, até porque, mal integrados nas suas ilhas de origem, não têm nada a perder com a mudança” (2005:53).

São Vicente foi também povoadas com escravizados, embora Moacyr Rodrigues assinalar que pelo fato desses serem na sua quase totalidade crioulos ladinhas, começaram desde cedo “a distanciar-se, em muito, da cultura afro trazida pelos seus avós da costa, exibindo já uma cultura mestiça (...) de matriz cabo-verdiana” (Rodrigues 2011:36). Por outro lado, ao nascer já com uma estrutura de cidade e devido ao papel do seu porto na navegação internacional, no seu contato com outras gentes, fez com que desenvolvesse uma sociedade paradigmática ou como o define um dos nossos entrevistados, uma sociedade paradoxal: “eles não dizem que são europeus, porque, as pessoas de São Vicente, para além de vaidosas, elas são orgulhosas. Aí, há uma contradição nos seus comportamentos. Se chegar cá um português: ‘branco de m..., vem lá da sua terra para vir mandar em nós’. Eles sabem que os portugueses não os reconhecem, porque na hora do visto nenhum de nós é europeu” (Ativista cultural, entrevista realizada no Mindelo, em outubro de 2019).

É de referir que “São Vicente absorve como um omnívoro cultural, tudo quanto por ela passa (...). A própria arquitetura do Mindelo apresenta peças de estilo vincadamente *british*” (Silva 2005:128). Sendo assim, não

é de descartar uma possível influência da arrogância inglesa na atitude para com os portugueses. A instalação de várias companhias comerciais inglesas na ilha, mesmo não contribuindo para que o projeto sonhado tivesse vingado, fez dela um dos pontos vitais do comércio mundial, substituindo as cidades portuárias de Santiago (Silva 1996). Contudo, a sua prosperidade e dinamismo durou pouco e eram evidentes os sinais de crise portuária e o consequente declínio urbano da cidade. Este fato criou um “nostálgico mito de um passado de abundância e fartura que sonhamos sempre ver reproduzidos num qualquer tempo futuro, nosso ou dos nossos descendentes (...) eternizado através de uma das mais belas mornas do repertório nacional: *Tempo de Canequinha*” (Almeida 2014:27).

Além da decadência da cidade, o período do fim do século XIX e início do século XX fica também marcado pela decadência da sociedade morgadía, base económica de sustento dos filhos da terra e, com isso, o controlo das relações com a administração colonial se transforma num recurso-chave de mediação (Anjos 2000). De acordo com Fernandes (2013), a institucionalização do moderno regime colonial com a partilha de África decretada na conferência de Berlim de 1884-85 e o ultimato inglês obrigaram Portugal a um reposicionamento. Nesse contexto, salienta que como forma de afirmar a sua identidade nacional, Portugal teve de escapar do espaço europeu e buscar alianças com os africanos tidos como mais civilizados, levando ao reposicionamento identitário dos intelectuais descendentes dos morgados através da exploração do jogo simbólico-discursivo.

Para Anjos (2013) é com a instalação do Liceu Seminário na ilha de São Nicolau que se inicia esse processo. Os Nativistas, nome como o primeiro movimento político-literário ficou conhecido, sofreram influências do nativismo brasileiro, mas também da maçonaria portuguesa (e europeia, especialmente inglesa e francesa) e dos EUA e essa pluralidade de influências fez com tivessem encarnado diferentes entendimentos conceptuais e sentimentais (Semedo 2006). Se, por um lado, defendiam intransigentemente a alma portuguesa dos cabo-verdianos (Fernandes 2013), por outro, militavam em organizações pan-africanistas em Lisboa e colaboravam nos jornais por estas publicados (Semedo 2006). Eram, portanto, um movimento identitário ambíguo, visto que o significado moral e político por eles defendidos surge como consequência da hostilidade com que os nativos eram tratados, pelo que não era contra a Pátria, mas a expressão de uma aspiração nobre à valorização dos filhos da terra (Campos 1913 *apud* Semedo 2006).

É, entretanto, com a geração regionalista, conhecida como movimento Claridoso, que a identidade mestiça ou atlântica é intelectualmente consolidada. O principal objetivo desses intelectuais era demarcar-se da

produção poética dos Nativistas. É de realçar que este trabalho intelectual surge numa altura em que o Estado Novo passa a defender os benefícios da missão evangelizadora e civilizadora portuguesa. Perante esse cenário, cabia aos Claridosos o trabalho de reabilitação de “uma das mais importantes estratégias emancipatórias, a dupla interlocução, suscetível de possibilitar à elite local a manutenção e/ou reforço, seja dos dispositivos de negociação e de influência dos órgãos do poder, seja ainda dos canais de comunicação com a população local” (Fernandes 2013:33). O que estava em jogo, para além da disputa sobre as “coisas públicas”, era também a necessidade de um reconhecimento de “superioridade étnica intelectual em relação aos povos das demais colónias” (Anjos, 2000:196) que se pretendia civilizar. Contudo, é de ressaltar que esta suposta superioridade já era sentida pela elite, visto que Cabo Verde não era formalmente considerado uma colónia.

Ao enaltecer uma identidade mestiça, além de exaltar uma cultura e um povo que a colonização portuguesa tomava como simplesmente negro, buscavam também delimitar fronteiras identitárias entre os cabo-verdianos e as restantes populações ultramarinas, reproduzidos na atual relação com os imigrantes negros oeste-africanos. Logo, a operacionalização hoje do termo *mandjaku*, referido por Onésimo Silveira, prende-se com a necessidade de estabelecer uma hierarquização (Lima & Robalo 2019) e uma oposição entre a identidade cabo-verdiana e a africana.

Nos finais de 1990 o *rap*, sobretudo no Mindelo, chamava a atenção para esta questão. Embora fortemente influenciado pelo *rap* americano, como aponta Victor Duarte, pelo fato da realidade da ilha ser diferente, apropriava-se do estilo e a agressividade do *rap* combativo dos EUA e relatava aquilo que se via nas ruas: “no início, falava do que via e, sim, fazia as minhas reflexões sobre a sociedade, já falávamos sobre coisas da política, sobre aspetos raciais, até falávamos da estupidez que era chamarem os senegaleses e os guineenses de *mandjakus*”.

A nível interno, segundo Elsa Fontes, o movimento Claridoso criou também um sentimento de “superioridade cultural”, o que fez com que a diferenciação entre o *badiu* e o *sampadjudu*, enquanto representação subjetiva da intelectualidade mindelense, tivesse reatualizado os discursos do século XIX “quer por razões políticas, quer administrativas, quer mesmo pela cor [ou melhor tonalidade] da pele” (Fontes 2007:107). Esta imagem negativa do *badiu*, embora muitas vezes ditas em tons de brincadeira, como nos foi contado por uma ativista cultural, configura-se como uma forma de diferenciação sócioracial: “Houve uma altura em que se ia à Praia, quando eu era mais pequena, as pessoas diziam-me mesmo: traz-me um macaco na volta, a brincar, contavam muitas piadas destrutivas em relação de *badius*”.

O legado de Cabral e a emergência do *rap* enquanto movimento social

A viragem identitária para África dá-se com a abertura do Liceu da Praia, quando um grupo de ativistas nacionalistas, usando a poesia como arma, buscaram fazer a transferência e popularização das ideias pan-africanistas das matas da Guiné-Bissau para Cabo Verde. Através de uma frágil rede clandestina vinham “esclarecendo, sobretudo camponeses do interior de Santiago, sobre o significado do que os colonialistas chamavam de terroristas e sobre a possibilidade da independência como solução para os problemas das secas e mortandades pela fome” (Anjos 2013:124). Esta geração, que funcionava como uma espécie de fação político-literária do movimento de libertação liderado por Amílcar Cabral, pretendia colocar em prática aquilo que o seu líder sugeria como sendo “as novas bases de inclusão que permitissem ao subalterno contornar o quadro de anulação do homem, encontrar as vias ascendentes da sua cultura e criar um homem novo dentro de si” (Fernandes 2013:38).

Gabriel Fernandes enaltece o fato de que pela primeira vez emite-se no arquipélago “claros sinais de uma inclusão às avessas, ou seja, no grupo dominado negro, e não no dominante branco. A África reaparece como o novo referencial do crioulo cabo-verdiano” (Fernandes 2013:38). No entanto, entendemos que o apelo de Amílcar Cabral à necessidade de uma reconversão cultural do homem cabo-verdiano através da reconquista da sua personalidade africana (Cabral 2013 [1970]), poderia estar relacionada com a tomada de consciência de que os cabo-verdianos não se viam de todo como africanos. Como aponta José Carlos dos Anjos, a poesia dessa geração era um lugar de encarnação do sujeito colonizado como sentido despersonalizado. Assim, o golpe desferido contra a geração claridosa acaba por ser um golpe adiado, um sujeito que não é “nem branca, nem negra, nem mais apenas mestiça e lamenta a indefinição, enquanto aguarda a potência que surgira” (Anjos 2013:127).

De modo a demonstrar que a personalidade cabo-verdiana é africana, Cabral (2014 [1969]), possivelmente inspirado em Cheikh Anta Diop, buscou desenvolver um trabalho de desmistificação dos mitos fundacionais da nação construídos pelas gerações anteriores. Para isso, deu-se ao trabalho de apresentar evidências arqueológicas sobre a origem das ilhas, apresentado como resultado de um deslocamento de um pedaço de terra da região senegalesa de Cabo Verde, parte oeste da cidade de Dacar. Feito isso, era necessário desconstruir a ideia de uma suposta identidade afro-portuguesa do homem das ilhas, embora reconheça nele alguma influência da cultura portuguesa. Nos seus discursos procurava enfatizar a ancestralidade oeste-africana do povo das ilhas, já que o conjunto de etnias que constituía maioritariamente a sua herança cultural é originário da zona compreendida

entre o rio do Senegal e a Serra Leoa. Estes fatos, segundo Cabral (2015 [1963]), explicam porque é que em Cabo Verde se desenvolveu uma tradição de luta anticolonial e antirracista, espelhada no espírito de rebeldia e de resistência cultural da sua população, sobretudo daquele considerado *badiu*. Logo, era de crucial importância utilizar este saber revolucionário endógeno no processo de consciencialização do cabo-verdiano para a luta, acreditando que com isso estaria a contribuir para a sua (des)assimilação ou (des)aculturação imposta pelo colonialismo missionário.

É de notar que, até meados do século XX, o território cabo-verdiano era essencialmente rural. Com a intensificação do processo migratório do campo para a cidade no período de secas e fomes da primeira metade do século XX, o termo *badiu* urbaniza-se e passa a servir como forma de diferenciação operada pelos residentes do Plateau, que representava “a pequena capital de uma branquitude sitiada por uma crescente periferia negra” (Anjos 2013:121). Simbolicamente, esta situação criou uma dicotomia entre *riba Praia* e *baxu Praia* (Lima 2011), levando os jovens identificados como *baxu Praia*, a colocarem em prática um jogo de inversão simbólica do estigma.

*Un dja nu bem/Dja nu bem di traz/Pa nu bem rabenta mo pistola/Pamo pa frenti ke kaminhu/Pa mo nos propi ke badiu/Si nhos kre o nhos ka krel/Anoz propi ke badiu/Si nhos kre nhos manda bokal/Anos propi ke badiu/Ki bem la di pe di kau buska/I si nhos buska nhos ta atxa pamo nu ka tem konta ku nos vida/E so nhos zinga nu ta pinga/Txuba ta txobi agu ta kori kobon ta rabenta i mar tanbe/nu tem medu xinti medu/Nu tem medu boka mundu/droga ta sirkula pa Europa es ta fla me badiu/Droga ta sirkula pa merka es ta fla me badiu/O fazi bu ka fazi tudu kuza e badiu/E noz propi ke badiu/Pe na txon faka na mo alegria na kurason/Badiu brabu.*¹⁵ (Badio brabu, Nigazz Badio 2006)

A situação do Mindelo nessa altura não era diferente, reproduzindo também a divisão em dois pólos (Rodrigues 2011): a *morada*, cidade colonial e a *fralda*, periferia. Entretanto, convém realçar que, ao contrário da Praia, Mindelo emerge como uma cidade industrial carvoeira, em que o camponês foi rapidamente transformado em proletário (Silva 2005). Com a decadência, a cidade entrou num profundo marasmo, só recuperado em parte após a independência, quando os novos quadros com origens sociais nas classes administrativas e comerciais dos tempos coloniais substituíram os poucos cargos estatais existentes na ilha.

A partir de 1975, a cidade da Praia, enquanto capital de um Estado independente, precisava dar o salto de capital provincial para capital de um país soberano. Para tal fez-se necessário construir um aparelho administrativo centralizado, que o transformou no grande pólo de atratividade dos novos quadros de todas as ilhas, abrindo novas disputas de mediação (neo)colonialista,

uma vez que os cargos estatais davam acesso à gestão dos programas de ajudas para o desenvolvimento (Anjos 2013). Como observa Elungu (2014 [1987]), a nascença do Estado independente africano não foi capaz de descolonizar o modelo da cidade enquanto fator civilizatório importado da Europa e, por isso, foram rapidamente metamorfoseados em locais de residência dos agentes do Estado e das sociedades económicas, já que o poder estatal se transforma num dos principais instrumentos de poder económico.

Assim, com a necessidade de mão-de-obra, sobretudo na área da construção civil e do comércio, a Praia sofre uma grande explosão demográfica, intensificada nos anos de 1990 com a reabertura do país ao mercado global (Lima 2011). Não sendo uma realidade nova, este processo de urbanização, ao não ser acompanhado de uma política habitacional completamente eficaz passa a ser formalmente reconhecido, na Praia, mas também no Mindelo, como assentamentos informais, representando 80% do espaço urbano (ONU-Habitat 2013).

Entendemos que este modelo dual de cidade formal e cidade informal assumido, por se basear num paradigma eurocêntrico de análise do fenómeno urbano, não reflete estritamente a atual realidade urbana cabo-verdiana. Malgrado possamos admitir que, no caso mindelense, pelo seu passado histórico, ele possa se adaptar, entendemos que, como salientam Teixeira e Bartholl (2015), espelha uma posição analítica de mão única, do centro para a periferia. Ou seja, uma forma de miopia epistemológica, cujo principal sintoma é a negação do protagonismo dos sujeitos da periferia na produção do espaço e na sua própria emancipação, além da consideração do periférico como um subproduto das relações hegemónicas, como algo marginal e, portanto, economicamente menos eficiente ou improdutivo, socialmente perigoso, politicamente conservador e moralmente desajustado.

É por isso que os nomeamos de territórios em resistência e, pelo fato de estar em constante movimento e transformação (Zibechi 2015). Por um lado, por não corroborarmos com a ideia de que a concentração espacial nas áreas urbanas africanas é motivada apenas pela sua capacidade de atração, mas, e, especialmente, por se apresentar como uma fuga a condições de ainda maior privação – zonas rurais (Castells 1983 [1972]). Entretanto, no caso cabo-verdiano, como em muitas outras realidades africanas, não existiu uma rutura total entre o urbano e o rural, visto que se complementaram. Aliás, a dicotomia formal-informal tem também a ver com essa situação. Por outro, por tomarmos margem como um conceito que permite a percepção, a definição e a avaliação de fenómenos essenciais, como identidade, criatividade juvenil e cultural ou de participação sociopolítica (Pardue 2013), em que o *rap* surge como um dos seus expoentes máximos.

Embora o sistema de morgadio tenha sido oficialmente extinto em 1864, na prática permanece inalterado durante todo o século XIX (Borba 2013) e parte do século XX. Com a independência, em 1975, a autora citada afirma que o partido-Estado fez uma tentativa de reforma agrária que teve algum impacto em Santiago e no Fogo; porém, em outras ilhas, entre as quais Santo Antão, a forte desconfiança das populações camponesas, somada ao laço de compadrio e clientelismo entre proprietários e camponeses reproduzidos ao longo da história, impediu que tal se efetivasse. Ainda assim, Furtado (1993) considera que houve alterações importantes, em que o abandono ou venda de terra por parte daqueles que Carreira (2000 [1972]) designou de morgados modernos, proporcionou o aparecimento de um maior número de novos proprietários, entre os quais muitos emigrantes.

Para Borba (2013), a não materialização da política de reforma agrária criou uma espécie de estado de exceção jurídica nos anos de 1990, com a abertura ao sistema do multipartidarismo e a imposição de uma política de ajustamento estrutural, fazendo com que em algumas regiões do país, as terras voltassem para o domínio dos antigos proprietários coloniais. A ausência de políticas públicas mais inclusivas, obrigou esta população a ter de buscar na cidade meios alternativos de sobrevivência, reproduzindo ali as contradições subjacentes ao sistema de morgadio (Lima 2011).

No Mindelo, este fenómeno, assim como a disputa dos cargos administrativos dos quadros na capital do país, ficou explícito na fala de um dos entrevistados:

Em Santo Antão todas as pessoas que têm curso vão para Praia as que não têm vêm para São Vicente (...). Elas vêm para aqui e são recebidas com todo o amor e carinho, mas não há trabalho. Então, o que fazem? Vão construir as suas casas de lata, por isso é que, neste momento, São Vicente é a ilha com mais casas de lata. (Líder do movimento *Sokols*, entrevista realizada no Mindelo, em outubro de 2019)

Estes temas estão presentes nas narrativas do *rap* desde os anos de 1990, embora se note hoje uma maior presença de exploração destas contradições urbanas, sobretudo da dicotomia centro/periferia, no *rap* da Praia. Para os *rappers* mindelenses entrevistados, não é que não seja algo visível e sentida, entretanto, o fato de Mindelo ser uma cidade menor e com menos acumulação de capitais do que a Praia, poderá ser a base de explicação dessa ausência.

Para os ativistas entrevistados no Mindelo, apesar da presença nos últimos tempos de alguma ação política fora da esfera partidária, em que é destacado o movimento *Sokols*, tem sido o *rap* o principal ator de demonstração pública do descontentamento social e juvenil na ilha. Todavia, para os

rappers com quem conversamos, o movimento *rap*, pelo menos no Mindelo, não configura um movimento social, uma vez que lhe faltam os outros elementos que compõem a cultura *hip-hop*. A falta de organização e uma consciência política coletiva são outros argumentos apresentados.

Acho que falta um pouco daquela estrutura histórica e social, (...) eu oiço muitos *rappers* daqui a falam de desemprego, que é uma situação que se vê, é uma situação que todos sofrem, todas as pessoas têm alguém conhecido que está no desemprego, portanto, é uma situação que se vê (...) estou a dizer mais a nível, por exemplo, de (...) um tipo de *rap* que não fale apenas aquilo que se vê na realidade, mas que vai mais além disso, que fala de questões mais fundamentais relacionadas com o socialismo, com o marxismo... (Artista visual, entrevista realizada no Mindelo, em março de 2020)

Um de nós, partindo da premissa wieworkana dos movimentos sociais, entendeu que apesar do *hip-hop* se inscrever nos chamados movimentos sociais globais, pelas razões acima indicadas, seria um pouco forçado falar dele enquanto um movimento social.

Entendo-o mais como um anti-movimento global, de entre outras características, pela sua tendência sectária e dificuldade em organizar ações sociais e políticas fora da esfera institucional, bem como de construir um campo de força na sociedade civil e uma identidade coletiva a partir de interesses comuns, combinando princípios de solidariedades e sociabilidades horizontais, a partir da edificação de uma base referencial de valores culturais e políticos compartilhados pelo grupo, participando direta e indiretamente da luta política – não partidária – do país e contribuindo, desta feita, para o desenvolvimento e transformação da sociedade civil e política (Lima 2012:291).

Importa aqui ter em conta que esta análise foi feita num espaço-tempo específico. O autor referia-se ao *rap* praiense numa altura de intensa disputa por afirmação social e identitária entre o chamado *rap* consciente e o *gangsta rap*, embora ambos tivessem África como referência mítica. Por outro lado, vivia-se um período eleitoral em que muitos grupos e *rappers* de referência se deixaram facilmente instrumentalizar pelos dois maiores partidos.

É importante ter em conta que diferentemente do contexto senegalês ou burquinabê, só para citar alguns exemplos, em que o movimento *hip-hop* é politicamente engajado (Clark 2018), em Cabo Verde, esta politização só agora se está a consolidar. Mesmo que a maioria tende a se identificar com o socialismo e o pan-africanismo, na prática, defendem as cores do PAICV e do MpD, numa lógica puramente mercantilista (Lima 2012). No entanto, há aqueles, como Seiva, *rapper* mindelense, que se descreve como militante da UCID¹⁶ e, logo, entende a sua participação nos comícios partidários como um ato de consciência política.

Em África, mas também em outros contextos geográficos, os partidos desde muito cedo souberam enquadrar o *rap* na sua agenda política (Clark 2018), o que de alguma maneira contribuiu para a sua despolitização. Alguns afirmam que apesar de reconhecer o importante papel desempenhado pelos partidos na divulgação do *rap*, uma vez que perceberam desde o primeiro momento o seu potencial de mobilização popular, sobretudo juvenil, ideologicamente não se sentem confortáveis em atuar num palco promovido por aquele que no dia a dia é seu adversário.

Quando vais lá eles pagam-te. Não estou aqui para apontar o dedo a nenhum *rapper*, porque cada qual vive e ganha a sua vida como pode. Não é algo que os políticos fazem como se os apanhassem inocentes. Não, eles sabem bem. Eles têm algo a ganhar com isso. Há muitas pessoas que ganham dinheiro nos comícios. É um uso de ambos os lados. Agora, eu nunca senti uma boa vontade de nenhuma entidade política em relação ao *rap*. (Victor Duarte, entrevista realizada pelo Facebook, em março de 2020)

Este assunto, como apontado por Lima (2012), não é consensual no circuito *rap* e despoleta sempre uma acerada discussão sobre a autenticidade do *rap* entre os autoproclamados *rappers* conscientes e os tidos como comerciais. Amon-Rá, *rapper* das FARP entrevistado em 2012, entende que nas campanhas políticas as pessoas vêm o *rap* como uma parte de animação e não como um mensageiro, visto que ali os MC são eles e, portanto, são as suas mensagens a serem ouvidas. Contrariamente, Gol Wayne, um dos *rappers* mais politizados do atual circuito *rap* mindelense, diz-nos em entrevista que independentemente do palco em que se está a atuar, o que interessa é a mensagem que se deixa, uma vez que a maior parte do público que ali se encontra não tem fervor partidário, mas ali se desloca para assistir a este ou aquele artista.

A grande questão de fundo nesta disputa tem a ver com o fato do *rap* cabo-verdiano configurar-se ou não como um movimento social. Manuel Castells entende que na conceptualização dos movimentos sociais, sobretudo os de caráter identitário, urbanos e globais, como é o caso do movimento aqui estudado, há que se ter em conta três princípios constituintes:

Identidade refere-se à autodefinição do movimento, o que ele é, e em nome de quem se pronuncia. Adversário refere-se ao seu principal inimigo, conforme o expressamente declarado pelo próprio movimento. Objetivo refere-se à visão do movimento sobre o tipo de ordem ou organização social que procura no horizonte histórico da ação coletiva que promove. (Castells 2003 [1997]:86)

Deste ponto de vista, consideramos que o *rap* cabo-verdiano, sobretudo o de matriz pan-africana, mesmo que não declarado, se constituiu como um movimento social pelas seguintes razões: preocupa-se com as questões sociais

e políticas e tem como referência uma identidade histórica africana; apropriar-se do discurso cabralista para falar em nome do africano subalternizado; tem como adversário a elite política local que acusa de, por estar aliada à oligarquia global, explorar o seu irmão africano; busca através das suas narrativas e ações contribuir para a descolonização das mentes, de modo a alcançar a renascença africana, entendida como o único meio de alcançar a libertação total do povo africano. Isto significa que a experiência adquirida nos territórios em resistência lhe forneceu uma política de identidade e nos princípios do pan-africanismo encontrou ferramentas úteis para a reconquista da sua personalidade africana. Assim, ao reposicionar-se social e politicamente, articulando as suas ações com outros movimentos, estão a criar condições para a transformação de toda a estrutura social.

Compreendemos assim o *rap* como uma intelectualidade orgânica de rua, uma nova figura social e política cabo-verdiana de inclusão e mediação pan-africana. Isto porque, de um lado, destacou-se na mediação nos processos de paz no contexto da violência dos gangues e como veículo de transformação dos gangues em organizações de rua. De outro, tornou público os discursos infrapolíticos contra um sistema de Estado-bipartidário pós-colonial e nocivo aos interesses do cidadão comum e serviu de fundo sonoro às grandes movimentações de rua que, segundo Clark (2018), marcaram o continente africano nos últimos anos.

É preciso lembrar que Cabo Verde, como afirma Varela (2008), na atual governação global neoliberal, iniciada nos anos de 1990, continua a suportar os condicionalismos económicos impostos pelas instituições financeiras internacionais. Sofre, também, através das agendas dos programas de ajuda para o desenvolvimento, condicionalismos políticos. Uma análise mais profunda da Agenda de Transformação apresentada durante a governação do PAICV ou o Plano Estratégico de Desenvolvimento Sustentável seguido pela atual governação do MpD evidencia isso mesmo. Nesse sentido, alguns jovens ativistas de movimentos pan-africanos, incluindo *rappers*, afirmaram no ano das comemorações dos 40 anos da independência do país que, o que se comemorava na verdade era os 40 anos de dependência. Portanto, a expressão de boa governação que normalmente se utiliza para classificar Cabo Verde, segundo Varela, apresenta-se como vazia e relativa, já que serve também, paradoxalmente, para designar muitas transições políticas africanas consideradas de sucesso, ainda que não tendo como base processos ditos democráticos. Por outro lado, em vez de dar mais força aos Estados-alvo, encerram-nos num ciclo vicioso de dependência, apesar da dita ajuda ao desenvolvimento estar a diminuir.

Notas finais

Nesta pesquisa partimos da ideia de que o *rap* cabo-verdiano se configura como um movimento social pan-africano que articula elementos tanto globais como locais. Apesar de ter surgido na chamada cidade formal, foi nos territórios em resistência que se consolidou e ganhou significado local, inicialmente no Mindelo e posteriormente na Praia.

Ao descontextualizar das músicas tradicionais o conteúdo revolucionário caraterístico do período da luta de libertação e do partido único, tornou-se na maior referência dos jovens indignados com a realidade social e política, sobretudo a partir dos anos de 1990. Posicionando-se como a voz dos oprimidos, ampliou os discursos destes, interpelando diretamente o poder instituído.

Ainda que em alguns contextos africanos os *rappers* mais rebeldes sejam perseguidos, em Cabo Verde, onde o acesso aos recursos é limitado e as épocas eleitorais vistas como oportunidades de aceder a uma parte destes recursos, muitos tendem a autocensurar-se em determinados períodos. Esta situação leva a que sejam por vezes percebidos como anti-movimentos sociais (Lima 2012). Contudo, o trabalho de campo mostrou que, não obstante esta realidade, o *rap* é hoje muito mais politizado, sobretudo o que se produz na Praia.

Entre os anos de 2005 e 2018, como em todo o continente africano (Clark 2018), registaram-se nas ilhas várias manifestações de rua. Em março de 2015, por exemplo, um dos levantamentos populares com maior impacto político no país contra o Estatuto dos Titulares dos Cargos Públicos teve forte presença física dos *rappers* e várias das suas narrativas foram reproduzidas nos cartazes do protesto.

Apesar do *rap* feminino ter estado presente e com alguma visibilidade desde os anos de 1990, sobretudo na Praia, mantiveram-se depois na retaguarda, ressurgindo nos anos de 2010, em ambas as cidades. Na Praia, a consolidação do *gangsta rap* a partir dos finais dos anos de 1990, tendencialmente mais misógino, poderá explicar essa ausência. O mesmo se poderá dizer do *rap* mindelense nos anos de 1990. Entretanto, o surgimento de um tipo de *rap* com um conteúdo mais afrocêntrico, a partir dos finais dos anos de 2000, poderá estar na base desse ressurgimento, embora em muito menor número quando comparados com os rapazes.

Notas

1. Sobre este assunto ver Anjos (2000, 2013), Fernandes (2013) e Semedo (2006).
2. Macho burro.
3. Inicialmente eram cinco os elementos do *hip-hop*: breaking; graffiti art; djing; beatboxing; e street knowledge. Mais tarde, o rapper norte-americano KRS-One promoveu a sua redefinição, juntando mais quatro elementos: street language; street fashion; e street entrepreneurship (entrepreneurism).
4. Mestre de Cerimónias.
5. Grupos como Nigga Sem Vida, Ice Company, Bairro Norte, Black Side, entre outros fazem parte da primeira geração do rap mindelense.
6. Esta questão remete à discussão sobre a autenticidade do *hip-hop* que, segundo o estudo de Kembrew McLeod's (Clark 2018), significa representar-se a si próprio, a sua realidade e sua cultura, especificamente as culturas *underground* e urbana do gueto. Inclui também a compreensão sobre o seu legado e a defesa dos seus valores fundamentais.
7. A continuidade desse trabalho é desenvolvida hoje pelo *Street Force Motivation*, um movimento de promoção do ativismo social com recurso à arte e ao desporto.
8. Surgiram no ano de 1993 na Praia com o nome de D.L.T.T. e em 1997 com a entrada de novos elementos mudaram para Cikatriz Crew. O nome *Fidjus di Cabral* surge enquanto coletivo em 2003, já na Holanda.
9. Expressão cultural característica da ilha de Santiago, que exprime uma vivência emocional de um indivíduo ou de um grupo. Como mensagem, procura conscientizar para a vivência sociocultural da comunidade com a finalidade de esclarecer e reforçar a vida comunitária, estimulando a solidariedade social, reforçando a coesão social e resistindo culturalmente.
10. Parte de uma sessão de *batuku* em que se cantam geralmente de forma improvisada, baseada em provérbios e máximas populares.
11. <?> Desabafo.
12. Nome como homogeneamente os imigrantes do continente africano, em especial os da costa ocidental, são denominados em Cabo Verde.
13. Termo cuja denominação em língua cabo-verdiana radica da palavra portuguesa vadios, utilizado para designar, inicialmente os africanos autoliberados da escravatura na ilha de Santiago e os pretos forros de todas as ilhas e posteriormente, os camponeses do interior de Santiago.
14. É o termo utilizado pelos naturais da ilha de Santiago para denominar os originários da ilha do Fogo, que depois foi ampliada para os nativos de outras ilhas que não as de Santiago e da ilha do Maio, mais particularmente as situadas na parte norte do arquipélago.
15. Um, chegamos/Chegamos por detrás/Para arrebentarmos como um revólver/Porque para frente é que é o caminho/Porque somos mesmo *badius*/Que veio do chão dos valentes/E se provocarem levam que não temos medo de morrer/Chove e as águas

correm pelas ribeiras e terminam no mar/Temos medo de sentir medo/Temos medo do que dizem de nós/As drogas circulam pela Europa e dizem que é culpa dos *badius*/ As drogas circulam nos Estados Unidos e dizem que a culpa é do badiu/Fazes ou não fazes levas na mesma a culpa/Somos de fato *badius*/Com os pés fincados no chão e uma faca na mão, mas com alegria no coração/Badio é mesmo rude.

16. O único partido além dos dois maiores com assento parlamentar, surgido na diáspora cabo-verdiana na Europa em 1977, mas apenas reconhecido formalmente nos anos de 1990. É um partido que tem a sua maior base militante em São Vicente.

Bibliografia

- Aina, T.A., 1998, *Mundialização e política social em África: questões e pistas de investigação*, Dakar: CODESRIA.
- Almeida, G., 2014, *Viagem pela história de S. Vicente*, 2º Edição, Mindelo: Ilhéu Editora.
- Anjos, J.C. dos, 2000, 'Cabo Verde e a importação do ideologema brasileiro da mestiçagem', *Horizontes Antropológicos*, Ano 6, No. 14, pp. 177-204.
- Anjos, J.C., 2013, 'De políticos-literários a político-técnicos: a perda da imaginação política e o mimetismo estatal pós-colonial em Cabo Verde', in C.M. Sarmento, e S. Costa, orgs., *Entre África e a Europa: Nação, Estado e democracia em Cabo Verde*, Coimbra: Almedina, pp. 117-139.
- Appert, C., 2011, 'Rappin Griots: Producing the Local in Senegalese Hip-Hop', in P.K. Saucier, ed., *Natives Tongues: An African Hip-Hop Reader*. Trenton: African Word Press, pp. 3-21.
- Barros, M. e Lima, R., 2012, 'Rap Kriol(U): O Pan-Africanismo de Cabral na música de intervenção juvenil na Guiné-Bissau e em Cabo-Verde', *REALIS – Revista de Estudos AntiUtilitaristas e PosColoniais*, Vol. 2, No.. 2, pp. 89-117.
- Borba, C.A., 2013, *Terras negras nos dois lados do atlântico: quem são os proprietários? Estudo comparado – Cabo Verde/Brasil*, Tese de Doutorado não publicada, Universidade Federal do Rio Grande do Sul.
- Cabral, A., 2013 [1970], 'Libertaçāo nacional e cultura', in M. de Andrade, org., *Unidade e luta. A arma da teoria*, Obras escolhidas, Vol. 1, Praia, Fundação Amílcar Cabral, pp. 282-298.
- Cabral, A., 2014 [1969], *Pensar para melhor agir: intervenções no seminário de Quadros*, Praia, Fundação Amílcar Cabral.
- Cabral, A., 2015 [1963]], 'Reunião de quadros do partido sobre a luta em Cabo Verde', in L. Fonseca, O. Pires, e R. Martins, orgs., *Cabo Verde – reflexões e mensagens*, Praia: Fundação Amílcar Cabral, pp. 91-122.
- Cardoso, C., 2011, 'Os desafios da pesquisa em Ciências Sociais e o papel das organizações académicas regionais em África', in I. Évora e S. Frias, orgs., *e-book_ In Progress: 1º Seminário sobre Ciências Sociais e desenvolvimento em África*. Lisboa: CESAs, pp. 301-323.
- Carreira, A., 2000 [1972], *Cabo Verde – formação e extinção de uma sociedade escravocrata (1460-1878)*, Praia: IPC.

- Castells, M. (1983 [1972]). *A questão urbana*. 4^a Edição. São Paulo: Paz e Terra.
- Castells, M., 2003 [1997]), *O poder da identidade. A era da informação: economia, sociedade e cultura*, Vol. II, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- Charry, E., 2012, 'A Capsule History of African Rap', in E. Charry, ed., *Hip-pop Africa: New african music in a globalizing world*, Bloomington: Indiana University Press, pp. 1-25.
- Clark, M.S., 2018, *Hip-hop in Africa: prophets of the city and dustyfoot philosophers*, Athens: Ohio University Press.
- Diouf, M., 2003, 'Engaging postcolonial cultures: african youth and public space', *African Studies Review*, Vol. 46, No. 2, pp. 1-12.
- Ela, J-M., 2013 [1994], *Restituir a história às sociedades africanas. Promover as ciências sociais na África negra*, Mangualde: Edições Pedago e Luanda: Edições Mulemba.
- Ela, J-M., 2014 [1989], *Cheikh Anta Diop ou a honra de pensar*, Mangualde: Edições Pedago e Luanda: Edições Mulemba.
- Ela, J-M., 2015a [2007]), *Investigação científica e crise da racionalidade*, Livro I, Magualde: Edições Pedago e Luanda: Edições Mulemba.
- Ela, J-M., 2015b [2007], *As culturas africanas no âmbito da racionalidade científica*, Livro II, Mangualde: Edições Pedago e Luanda: Edições Mulemba.
- Elungu P.E.A., 2014 [1987], *Tradição africana e racionalidade moderna*, Mangualde: Edições Pedago e Luanda: Edições Mulemba.
- Lima, R.W., 2011, 'Praia, cidade partida: apropriação e representação dos espaços', in L. Bussotti, e S. Ngóenha, eds., *Cabo Verde da independência a hoje – Estudos Pós-Coloniais*, Udine: Aviani & Aviani, pp. 49-66.
- Lima, R.W., 2012, 'Rappers cabo-verdianos e participação política juvenil', *Tomo*, No. 21, pp. 263-294.
- Lima, R.W., 2015, 'Lógicas de desafiar a mudança nas "periferias" do espaço urbano em (i)mobilização: representar Zona Ponta, Praia, Cabo Verde', in L. Ferro, O. Raposo, e R. Gonçalves, eds., *Expressões artísticas urbanas: etnografia e criatividade em espaços atlânticos*, Rio de Janeiro: Mauad, pp. 189-208.
- Lima, R.W., 2020, 'Di kamaradas a irmons: o rap cabo-verdiano e a (re)construção de uma identidade de resistência', *Tomo*, No. 37, pp. 47-88.
- Lima, R.W. e Robalo, A., 2019, 'Entre o mito da morabeza e a (negada) questão racial em Cabo Verde: um olhar contracolonial', in A. Oliva *et. al.*, eds., *Tecendo redes antirracistas: Áfricas, Brasis, Portugal*, Belo Horizonte: Autêntica, pp. 77-97.
- Lopes, J.V., 2014a, 'Onésimo Silveira – Tudo está na República de Santiago', *Revista Vozes das Ilhas*, edição especial, pp. 196-205.
- Lopes, J.V., 2014b, 'Gabriel Fernandes – A República de Santiago não existe'. *Revista Vozes das Ilhas*, edição especial, pp. 206-221.
- Fernandes, G., 2013, 'Nação e dupla inclusão: entre o pragmatismo e o saudosismo', in C.M. Sarmento, e S. Costa, eds., *Entre África e a Europa: Nação, Estado e democracia em Cabo Verde*, Coimbra: Almedina, pp. 23-41.
- Fernandes, S.P., 2016, *Cidades imaginadas nos planos de urbanização. Cabo Verde 1934-1974*, Lisboa: Argumentum.

- Fontes, E., 2007, *O Bairrismo em Cabo Verde – Santiago e São Vicente*, Praia: Edição da Autora.
- Furtado, C.A., 1993, *A transformação das estruturas agrárias numa sociedade em mudança – Santiago, Cabo Verde*, Praia: Instituto Caboverdiano do Livro e do Disco.
- Magnani, J., 2012, *Da periferia ao centro: trajectórias de pesquisa em Antropologia Urbana*, São Paulo: Editora Terceiro Nome.
- Moreira, A, 2014, 'Ligaçao de Cabo Verde à Europa', em J.P. Delgado, O.B. Varela, e S. Costa, eds., *As relações externas de Cabo Verde: (re)leituras contemporâneas*, Praia: Edições ISCJS, pp. 285-287.
- ONU-Habitat, 2013, *Perfil urbano nacional de Cabo Verde*, Praia: ONU.
- Pardue, D., 2013, 'Uma perspetiva marginal', *Contemporânea*, Vol. 3, No. 2, pp. 447-466.
- Robalo, A., 2016, 'Música e poder em Cabo Verde: das práticas contestatárias dos jovens rappers à potencialidade "castradora" do Estado', *Desafios*, No. 3, pp. 103-130.
- Rodrigues, M., 2011, *O carnaval do Mindelo. Formas de reinvenção da festa e da sociedade. Representações mentais e materiais da cultura mindelense*, Mindelo: Edição do Autor.
- Santos, B.S., 2002, 'Introdução geral à coleção', in B.S. Santos, ed., *Democratizar a democracia: os caminhos da democracia participativa*, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, pp. 13-27.
- Santos, A.B. dos, 2019, 'As fronteiras entre o saber orgânico e o saber sintético', in A.R. Oliva *et. al.* eds., *Tecendo redes antirracistas: Áfricas, Brasis, Portugal*, Coleção cultura negra e identidades, Belo Horizonte: Autêntica, pp. 23-35.
- Saucier, P.K., 2011, 'Introduction. Hip-hop culture in red, black, and green', in P.K. Saucier, ed., *Natives tongues: an african hip-hop reader*, Trenton: African Word Press, pp. xiii-xviii
- Semedo, M.B., 2006, *A construção da identidade nacional: análise da imprensa entre 1877 e 1975*, Praia: IBNL.
- Silva, A.C. e, 1996, *Histórias de um Sahel insular*, Praia: Edições Spleen.
- Silva, A.C. e, 2005, *Nos tempos do Porto Grande do Mindelo*, Mindelo: CCP.
- Slater, D., 1995, 'Challenging Western visions of the global: The geopolitics of theory and North-South relations', *The European Journal of Development Research*, No. 7, pp. 366-388.
- Teixeira, E.T. e Bartholl, T., 2015, 'Apresentação', in R. Zibechi, *Territórios em resistência. Cartografia política das periferias urbanas latino-americanas*, Rio de Janeiro: Consequência, pp. 11-16.
- Varela, O.B., 2008, 'A governação global neoliberal e a emergência de formas alternativas de governação política, económica e social na África Subsariana', in *12ª Assembleia Geral do CODESRIA*, Dakar: CODESRIA.
- Zibechi, R, 2015, *Territórios em resistência. Cartografia política das periferias urbanas latino-americanas*, Rio de Janeiro: Consequência.