



**UNIVERSIDADE DO ESTADO DA BAHIA (UNEB)**  
**PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E ENSINO DE PÓS-GRADUAÇÃO - PPG**  
**DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E TECNOLOGIAS**  
**(DCHT) - CAMPUS XVI**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ESTUDOS AFRICANOS,**  
**POVOS INDÍGENAS E CULTURAS NEGRAS**

EMANUEL DE JESUS CORREIA SEMEDO

**REPRESENTAÇÃO SIMBÓLICA DA BANDEIRA DO PAIGC E DO AMÍLCAR  
CABRAL NA COMUNIDADE DOS RABELADOS DE ESPINHO BRANCO**

SALVADOR

2021

EMANUEL DE JESUS CORREIA SEMEDO

REPRESENTAÇÃO SIMBÓLICA DA BANDEIRA DO PAIGC E DO AMÍLCAR  
CABRAL NA COMUNIDADE DOS RABELADOS DE ESPINHO BRANCO

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Estudos Africanos, Povos Indígenas e Culturas Negras na Universidade do Estado da Bahia como requisito para obtenção do grau de Mestre.

Orientador: Prof. Dr. Karl Gerhard Seibert

SALVADOR

2021

FICHA CATALOGRÁFICA

Biblioteca Professor Edivaldo Machado Boaventura – UNEB – Campus I  
Bibliotecária: Célia Maria da Costa CRB-5 / 918

Semedo, Emanuel de Jesus Correia

Representação simbólica da bandeira do PAIGC e do Amílcar Cabral na comunidade dos Rebelados de Espinho Branco / Emanuel de Jesus Correia Semedo. – Irecê, 2021.

130 f. : il.

Orientador: Karl Gerhard Seibert.

Dissertação (Mestrado Acadêmico) – Universidade do Estado da Bahia. Departamento de Ciências Humanas e Tecnológicas. Campus XVI. Programa de Pós-Graduação em Estudos Africanos, Povos Indígenas e Culturas Negras – PPGAEAFIN, 2021.

Contém referências.

1. Cabo Verde - História. 2. Cabral, Amílcar, 1924-1973. 3. Cabo Verde – Política e governo. 4. Partido Africano para a Independência de Guiné e Cabo Verde. 5. Messianismo – História – Sec. XX – Cabo Verde. I. Seibert, Karl Gerhard. II. Universidade do Estado da Bahia. Departamento de Ciências Humanas e Tecnológicas. Campus XVI. III. Título.

CDD: 966.58

EMANUEL DE JESUS CORREIA SEMEDO

REPRESENTAÇÃO SIMBÓLICA DA BANDEIRA DO PAIGC E DO AMÍLCAR  
CABRAL NA COMUNIDADE DOS RABELADOS DE ESPINHO BRANCO

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Estudos Africanos, Povos Indígenas e Culturas Negras na Universidade do Estado da Bahia como requisito para obtenção do grau de Mestre.

Salvador (BA), 31 de agosto de 2021

Banca Examinadora

Prof. Dr. Karl Gerhard Seibert - (Orientador)



Doutor em Ciências Sociais - Estudos Africanos pela Leiden University.  
Professor do Programa de Pós-Graduação em Estudos Africanos, Povos Indígenas e Culturas Negras (PPGEAFIN) da UNEB

Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup>. Joceneide Cunha dos Santos (Examinadora)

Doutorado em História pela Universidade Federal da Bahia  
Professora da Universidade do Estado da Bahia



Prof<sup>ª</sup>.Dr<sup>ª</sup>. Maria de Lourdes Silva Gonçalves (Examinadora)

Doutora em Desenvolvimento Rural pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul  
Professora da Universidade de Cabo Verde (Uni-CV)



Em memória da minha avó Gregória, da minha  
irmã Ana e do meu pai Filomeno. Peço que  
continuem me protegendo e me iluminando.  
Em homenagem a minha mãe Maria por tudo.

## AGRADECIMENTOS

Agradeço imensamente:

As divindades, que nunca me faltaram saúde, motivação e equilíbrio emocional para enfrentar as dificuldades na minha caminhada, mesmo nos momentos mais difíceis;

A minha mãe e a todos os outros membros da minha família, tanto aqueles que em estão Cabo Verde, como aqueles que estão no Brasil;

A minha esposa, pelo amor, companheirismo e apoio que compartilhamos durante estes sete anos juntos;

Ao professor Dr. Gerhard Seibert que além de ser meu orientador é uma pessoa que me inspirou desde o tempo de graduação. Obrigado pela paciência, orientação e colaboração para que esta pesquisa fosse realizada;

A todos os membros da comunidade dos Rabelados de Espinho Branco, pelo acolhimento, atenção e colaboração durante a realização da pesquisa de campo;

Ao professor Dr. Cláudio Furtado, pelo acolhimento na sua residência em Praia, pelos momentos de conversas e muito aprendizado, pela colaboração na pesquisa dando sugestões e facultando textos sobre o tema.

Ao senhor André Rodrigues Furtado, pela intermediação feita no campo da pesquisa, por dedicar parte do seu tempo para compartilhar comigo os conhecimentos sobre o tema pesquisado;

Ao Programa de Pós-Graduação em Estudos Africanos, Povos Indígenas e Culturas Negras (PPGEAFIN) pela oportunidade dada a mim, possibilitando desenvolver a minha pesquisa no quadro do deste programa de pós-graduação.

Aos professores e professoras da UNILAB (Campus dos Malês) e do PPGEAFIN - UNEB que contribuíram de forma exemplar na minha formação acadêmica e pessoal;

As professoras Dr<sup>a</sup>. Joceneide Cunha dos Santos e Dr<sup>a</sup>. Maria de Lourdes Silva Gonçalves por aceitarem o convite para fazer parte da banca de avaliação deste trabalho, contribuindo na melhoria desta dissertação;

A Fundação de Amparo à Pesquisa da Bahia (Fapesb) pelo apoio financeiro(bolsa) concedido a mim, que foi importante não só para custear as despesas da pesquisa (especialmente a ida ao campo), mas também para a minha manutenção aqui no Brasil;

A todos(as) que me acompanharam e me apoiaram nesta caminhada.

Obrigadu nhos tudu!

Com efeito, pegar em armas para dominar um povo é, acima de tudo, pegar em armas para destruir ou, pelo menos, para neutralizar e paralisar a sua vida cultural. É que, enquanto existir uma parte desse povo que possa ter uma vida cultural, o domínio estrangeiro não poderá estar seguro da sua perpetuação.

Amílcar Cabral, *Libertação nacional e cultura*, 1970.

## RESUMO

Rabelados é um fenômeno sócio-religioso surgido na Ilha de Santiago, Cabo Verde, inicialmente com a resistência de um grupo de fiéis às mudanças religiosas implementadas no seio da Igreja Católica em Cabo Verde, nos primeiros anos da década de 1940. Porém, somente no final da década de 1950 e início de 1960 em decorrência de atritos destas populações com outras autoridades do governo colonial português em Santiago, os Rabelados se organizaram em dezenas de pequenos núcleos populacionais em várias localidades no interior da ilha representando cerca de 2% da população santiaguense. Ao longo da trajetória histórica, adotaram estratégias de isolamento social e a coesão intragrupo no sentido de garantir a autonomia coletiva e a liberdade de viverem segundo seus valores sócio-religiosos tradicionais, mantendo o grupo afastado da sociedade majoritária até os finais da década de 1990. O presente estudo tem por objetivo investigar a relação entre os Rabelados do grupo Monte Santo com as autoridades políticas-administrativas do PAIGC/CV nos primeiros 15 anos pós-independência em Cabo Verde. Além disso, pretende-se analisar a representação simbólica da bandeira do PAIGC e a figura de Amílcar Cabral na comunidade dos Rabelados localizado em Espinho Branco, no município de Calheta São Miguel. Para isso, foi realizada a pesquisa histórica documental, alinhada à pesquisa etnográfica, possibilitando de melhor forma interpretar fenômenos específicos pertencentes à história dos Rabelados e as dinâmicas sociais atuais. Constatamos que os Rabelados demonstraram certa intimidade/veneração aos símbolos e a figura de algumas lideranças históricas do PAIGC. Com isso, atribuíram à bandeira do PAIGC e a figura de Amílcar Cabral uma dimensão sagrada. Porém, constatamos que a relação dessas populações com os “camaradas de Cabral” durante os primeiros 15 anos após a independência não foram pacíficas.

**Palavras-Chave:** Rabelados; Milenarismo; Resistência colonial; Bandeira do PAIGC; Amílcar Cabral; Representação Simbólica.

## ABSTRACT

Rabelados is a socio-religious phenomenon that emerged on Santiago Island, Cape Verde, initially with the resistance of a group of faithful to the religious changes implemented within the Catholic Church in Cape Verde, in the early years of the 1940s. However, only in the late 1950s and early 1960s, as a result of conflicts between these populations and other authorities of the Portuguese colonial government in Santiago, the Rabelados organized themselves into dozens of small population centers in various locations in the interior of the island, representing about 2 % of the population of Santiago. Throughout the historical trajectory, they adopted strategies of social isolation and intragroup cohesion in order to guarantee collective autonomy and the freedom to live according to their traditional socio-religious values, keeping the group away from the society majority until the late 1990s. This study aims to investigate the relationship between the Rabelados from the Monte Santo group and the political-administrative authorities of the PAIGC/CV in the first 15 years after independence in Cape Verde. In addition, we intend to analyze the symbolic representation of the PAIGC flag and the figure of Amílcar Cabral in the community of Rabelados located in Espinho Branco, in the municipality of Calheta São Miguel. For this, a documental historical research aligned with the ethnographic research was carried out, making it possible to better interpret specific phenomena pertaining to the history of the Rabelados and the current social dynamics. We found that the Rabelados showed a certain intimacy/veneration to the symbols and the figure of some historical leaders of the PAIGC. With that, they attributed a sacred dimension to the PAIGC flag and the figure of Amílcar Cabral. However, we found that the relationship of these populations with the “comrades of Cabral” during the first 15 years after independence was not peaceful.

**Key words:** Rabelados; Millenarianism; Colonial Resistance; PAIGC Flag; Amílcar Cabral; Symbolic Representation.

## LISTA DE FIGURAS

<b>Figura 1</b>	Mapa geográfico de Cabo Verde.....	17
<b>Figura 2</b>	Mapa da localização geográfica do concelho de Calheta de São Miguel, onde fica situado Espinho Branco.....	43
<b>Figura 3</b>	Bandeira do Partido Africano para a Independência da Guiné e Cabo Verde.....	86
<b>Figura 4</b>	Bandeira República da Guiné-Bissau.....	87
<b>Figura 5</b>	Bandeira da República de Cabo Verde (1975-1992).....	87
<b>Figura 6</b>	Ancião Rabelado portador da Bandeira.....	88
<b>Figura 7</b>	Populações Rabelados após a uma atividade religiosa.....	89
<b>Figura 8</b>	Quadro de autoria de Tchétcho representando o ritual Ladainha, com a bandeira do PAIGC hasteada ao lado esquerdo do altar.....	90
<b>Figura 9</b>	Bandeira do PAICV.....	92
<b>Figura 10</b>	Atual bandeira da República de Cabo Verde criada em 1992.....	93
<b>Figura 11</b>	Bandeira da União Europeia.....	94
<b>Figura 12</b>	Poster antiga de Amílcar Cabral na casa de um dos Rabelados.....	99
<b>Figura 13</b>	Recorte de jornais com as fotos de Amílcar Cabral e do antigo líder dos Rabelados Nho Agostinho, na casa de um dos Rabelados.....	99

## LISTA DE SIGLAS

BCG	Bacilo de Calmette e Guérin (vacina contra tuberculose)
CEL	Comité Executivo da Luta
CEI	Casa dos Estudantes do Império
CEP-UNEB	Comitê de Ética e Pesquisa da CEP da Universidade do Estado da Bahia
DDT	Dicloro-Difenil-Tricloroetano (pesticida/inseticida)
FMI	Fundo Monetário internacional
INE	Instituto Nacional de Estatísticas
LOPE	Lei sobre a Organização Política do Estado
MDRP	Ministério do Desenvolvimento Rural e Pescas
MFA	O Movimento das Forças Armadas
MpD	Movimento para a Democracia
PAICV	Partido Africano da Independência de Cabo Verde
PAIGC	Partido Africano para a Independência de Guiné e Cabo Verde
PIDE	Polícia Internacional e de Defesa do Estado
PPGEAFIN	Programa de Pós-Graduação em Estudos Africanos, Povos Indígenas e Culturas Negras
PRM	Países de Rendimento Médio
RT-PCR	Reverse Transcription–Polymerase Chain Reaction
TCC	Trabalho de Conclusão do Curso
UDC	União Democrática de Cabo Verde
UNEB	Universidade do Estado da Bahia
UNILAB	Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira
UPICV	União do Povo das Ilhas de Cabo Verde

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b>	<b>1</b>
a)- Aproximação com a temática, delimitação dos objetivos e procedimentos metodológicos	7
<b>CAPÍTULO I - BREVE CONTEXTUALIZAÇÃO SOBRE CABO VERDE</b>	<b>16</b>
1.1. Da ascensão ao declínio do sistema escravagista em Cabo Verde	16
1.2 Iniciativas de resistências rurais em Santiago no séc. XIX e início do séc. XX	20
1.3 Estruturação social	22
1.4. Panorama sociopolítico de Cabo Verde a partir do século XX	24
1.5 A cristianização no arquipélago	30
1.5.1 História da Igreja Católica em Cabo Verde	30
1.5.2 Igreja Católica a partir da década de 1940	33
<b>CAPÍTULO II - RABELADOS E PAIGC: APONTAMENTOS GERAIS</b>	<b>42</b>
2.1 A questão dos Rabelados em Santiago	42
2.1.1. Primeiros sinais	42
2.1.2. A territorialização dos grupos	47
2.1.3. Contexto atual dos Rabelados	54
2.2. PAIGC: Teoria e prática de libertação pensada por Cabral	58
2.2.1. Trajetória de luta do PAIGC em prol da independência binacional	59
<b>CAPÍTULO III - RABELADOS NO PÓS INDEPENDÊNCIA: REPRESENTAÇÃO SIMBÓLICA DA BANDEIRA DO PAIGC E DE AMÍLCAR CABRAL NA COMUNIDADE DE ESPINHO BRANCO</b>	<b>66</b>
3.1 Rabelados e o PAIGC/CV: encontros e desencontros	67
3.1.1 O grupo Monte Santo perante a primeira transição política	67
3.1.2 Relação entre os Rabelados e o Partido-Estado PAIGC (1975-1990)	72
3.1.3 Rabelados perante a segunda transição política em 1990.	82
3.2 Representação simbólica da bandeira do PAIGC e do Amílcar Cabral na comunidade dos Rabelados de Espinho Branco	85
3.2.1 Da bandeira do PAIGC à bandeira de Cinco Chagas.	86
3.2.2 Amílcar Cabral: do combatente ao profeta	96
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b>	<b>107</b>
<b>REFERÊNCIAS</b>	<b>109</b>

## INTRODUÇÃO

“Rabelados” é um fenômeno sócio-religioso surgido na ilha de Santiago, Cabo Verde, a partir dos anos de 1940, em uma conjuntura marcada por atritos de um grupo de fiéis com a Igreja Católica e posteriormente com diversas instituições da administração colonial portuguesa em Cabo Verde. Estas populações apresentaram ao longo da trajetória coletiva, uma identidade religiosa, política e cultural tradicionalista, preservando valores e princípios de vida coletiva e recusando qualquer forma de modernização religiosa ou secular. No entanto, nos dias de hoje, a nova geração desta comunidade vive em um meio mais modernizado que é fruto de um processo de reconfiguração identitária.

Etimologicamente “Rabelados” foi o nome utilizado de forma pejorativa pelas autoridades da administração colonial portuguesa na ilha de Santiago, nos finais da década de 1950, para identificar grupos de pessoas no interior da ilha que eram por eles considerados revoltosos e ignorantes. Porém, o nome que hoje é designado ao grupo foi fruto do processo de ressignificação por parte desses indivíduos. Defendem que Rabelados é sinônimo de “revelados por Deus para pregar a palavra e a paz” no sentido religioso.

O trabalho de Monteiro Jr (1974) é o primeiro estudo feito sobre este fenômeno. Feita entre 1962 a 1964, a pedido das autoridades colonial portuguesa da época, e publicado posteriormente em 1974, pelo Centro de Estudos de Cabo Verde. Desde o final da década de 1980, porém, particularmente nas últimas décadas, foram desenvolvidos vários estudos com o propósito de melhor entender a emergência e as reconfigurações identitárias que este fenômeno conheceu. Exemplos destes estudos são os trabalhos de Furtado (1989), Varela (2008), Gonçalves (2009; 2013), Ascher (2011), Muniz e Bargados (2012; 2015); Semedo (2016) e Carvalho (2020), sendo que boa parte destes, descrevem em detalhes a formação e a trajetória dos Rabelados do grupo de Monte Santo, fixado em Espinho Branco, no concelho de São Miguel<sup>1</sup>. No presente estudo, apoiaremos nas obras anteriormente citadas para trazer os apontamentos relevantes sobre a emergência e a trajetória deste fenômeno.

Boa parte dos estudos sobre os Rabelados a que tivemos acesso, sinalizam sobre a dimensão messiânica e milenarista do grupo principalmente em períodos marcados por eventos políticos e históricos importantes em Cabo Verde: na altura da independência em 1975, na abertura democrática no início de 1990 e também na virada do século XX para XXI

---

<sup>1</sup> Ver o mapa da localização geográfica do concelho de Calheta de São Miguel, onde fica situado Espinho Branco na figura 2 na página 43 deste trabalho.

(ASCHER, 2011; MUNIZ e BARGADOS, 2012 e SEMEDO, 2016).

O conceito de messianismo e de milenarismo não têm o mesmo significado, porém, muitas vezes estão intimamente ligados ou se relacionam. O messianismo remete à crença em um salvador do mundo, o próprio Deus ou seu emissário “messias” ou “profeta” (QUEIROZ, 1965). Além do mais, movimentos messiânicos acreditam no fim de uma era opressiva, na instauração da ordem de virtude e justiça coletiva. A estruturação comunitária em torno de uma liderança carismática é uma das características dos movimentos messiânicos (NEGRÃO, 2001, p. 119). O milenarismo por sua vez é caracterizado pela crença da vinda do messias na passagem dos milênios. Além disso, remete a uma antiga crença do fim do mundo na virada de milênios, baseado no Livro do Apocalipse do Novo Testamento. Assim, alguns movimentos messiânicos agregam, ideologias e crenças milenaristas.

Os primeiros sinais do aparecimento deste fenômeno em Cabo Verde se deram após a chegada de novos bispo e padres<sup>2</sup> da Congregação do Espírito Santo a partir de 1941, com o objetivo de cumprir a Concordata de 7 de maio de 1940 e o Acordo Missionário assinado entre a Santa Sé e o regime salazarista de Portugal na mesma data (MONTEIRO Jr, 1974; ASCHER, 2011). Propunham a reestruturação da organização eclesiástica e mudanças nas práticas religiosas entre os fiéis da Igreja Católica em Cabo Verde, especialmente nas ilhas de Santiago e de Maio. Em Santiago, o objetivo era de introduzir um maior rigor no apostolado e nos sacramentos, proibindo a prática do sincretismo religioso que agrega o “catolicismo ocidental” às práticas culturais e costumes da realidade das populações.

A chegada dos “novos padres” e as proibições impostas aos fiéis, não foram vistas com bons olhos por este grupo de pessoas, pois, viver a religiosidade aos moldes dos seus costumes e suas práticas culturais cotidianas, até os anos de 1940 era aprovado pelos poucos “antigos padres” cabo-verdianos. De acordo com um relatório da Congregação do Espírito Santo de 10 de maio de 1943, quando os missionários chegaram a Cabo Verde no ano de 1941, na ilha de Santiago “se contavam onze paróquias para 77 192 habitantes e um único padre de 66 anos” (ASCHER, 2011, p. 27).

Na época, algumas personalidades, principalmente Luís Gomes de Pina (Nhonhô Landim) que era catequista influente antes de 1941, comandaram a resistência contra a Igreja Católica oficial. Alguns anos mais tarde, estes lideraram a “nova onda de resistência” contra diversas iniciativas impostas pelo governo colonial. Por falta de diálogo prévio, negaram-se a

---

<sup>2</sup> Segundo Borges (2015, p. 64; 98) os missionários Espiritanos que chegaram nas ilhas de Santiago e Maio (1941-1945) eram na maioria portugueses e alguns suíços.

colaborar com os agentes responsáveis pelo processo de recenseamento populacional e delimitação das propriedades rurais realizada em 1955, opuseram-se às campanhas de luta contra a malária e recolha de amostra de sangue para testagem um ano mais tarde, gerando um clima de tensão com as autoridades administrativas.

De acordo com Monteiro Jr. (1974), entre 1959 a 1961 era possível contabilizar cerca 1.644 pessoas consideradas Rabelados devido ao estilo de vida que levavam, podendo ser localizadas em várias freguesias do interior da ilha de Santiago<sup>3</sup>, resistindo a qualquer vínculo com as autoridades coloniais e a qualquer que seja as práticas da modernidade (individualista e capitalista). Olhando para o número populacional de 88.940 habitantes em Santiago segundo registro do censo geral da população realizado em 1960, cerca de 1.8% da população santiaguense eram considerados Rabelados.

O refúgio destas pessoas para aldeias montanhosas de difícil acesso aconteceu em decorrência de atritos com as autoridades políticas locais (repressão, prisões e perseguições por parte da Polícia Internacional e de Defesa do Estado-PIDE). Alguns dos Rabelados não deixaram de fazer as trocas comerciais nas feiras e nos centros urbanos, porém, evitavam relações com demais grupos sociais e principalmente com as autoridades administrativas coloniais. Não faziam registro civil para seus filhos, viviam praticamente de agricultura de subsistência, pesca e criação de gado; praticavam medicinas tradicionais; valorizavam as manifestações culturais populares e o sincretismo religioso do cotidiano santiaguense (MONTEIRO Jr. 1974).

Sem qualquer relação, vinte anos depois do início da resistência dos Rabelados, nos anos de 1960/70, Angola, Guiné-Bissau e Moçambique foram palcos de atuação de diversos movimentos de luta contra a colonização portuguesa. Nas matas da Guiné-Bissau, guiado pelo projeto político e ideológico de “Unidade e Luta”, o Partido Africano para Libertação de Guiné e Cabo Verde (PAIGC) desenvolveu desde 1963 até 1974 a luta armada em prol da libertação desses dois países da dominação colonial, contando com a participação de alguns cabo-verdianos.

---

<sup>3</sup> “Esses dados distribuem geograficamente: nas localidades denominadas de Faveta, Mato Limão, Mato Fortes, Jalalo Ramos da Freguesia de São Salvador do Mundo; em Pedra Badejo na freguesia de S. Tiago Maior; em Salineiro da freguesia de Santo Nome de Jesus; em Figueira das Naus, Fundura, Boa Entradinha, e as demais localidades da freguesia de Santa Catarina, na Santana da freguesia de São João Batista, Chão de Ponta, Ribeirão Milho, Palha Carga, Monte Pousada, Espinho Branco, Pilão Cão, Saltos acima da freguesia de São Miguel Arcanjo; e por último nas localidades de Matinho, Achada Longueira, Cabeça de Vaca, Casa Choca, Biscainho, Ribeiras da Prata, Mato Brasil, Achada Lagoa, Pedra Comprida, Portal, Chambom e Achada Bilim, na freguesia de Santo Amaro Abade”. (MONTEIRO Jr, 1974, 53-58).

Apenas durante o processo da descolonização em Cabo Verde, após a Revolução de 25 de Abril em Portugal, os Rabelados passaram por um processo interessante ao terem contato com as doutrinas de libertação e autodeterminação dos povos disseminados pelos ativistas do PAIGC no arquipélago. A priori os Rabelados viram no PAIGC a possibilidade do fim de uma era conflituosa, marcada por perseguições e repressões por parte do Estado colonial português e outras iniciativas tomadas para a desestruturação dos grupos.

Na literatura sobre o assunto não existe um consenso no que se refere ao período exato desse contato.<sup>4</sup> No presente estudo, trabalhamos com a tese de que isso se deu nas vésperas da independência de Cabo Verde, pois, no arquipélago, somente depois de 25 abril de 1974, data marcada pela Revolução dos Cravos em Portugal que depôs o regime ditatorial do Estado Novo, a mobilização dos ativistas do PAIGC teve uma expansão. Sabe-se que em 1 de maio de 1974, os apoiantes deste movimento de libertação invadiram do campo prisional no Tarrafal (campo de concentração) para libertar os presos políticos, entre os quais os assaltantes do Pérola do Oceano<sup>5</sup>, marcando o início de uma mobilização mais prática e

---

<sup>4</sup> Pereira (2008, p. 115-116) afirma, com base na narrativa do Pedro Martins ativista do PAIGC em Cabo Verde antes da independência, que com a instalação da primeira estrutura clandestina do PAIGC em Santa Catarina em 1963, teve uma expansão da mobilização política do partido, atingido localidades do interior da ilha, com destaque para as áreas de Tarrafal e Pedra Badejo, inclusive “chegou à comunidade dos Rabelados que habita vários pontos do interior da ilha”. Na perspectiva de Varela (2008, p. 203) a perseguição que os Rabelados sofriam durante o regime colonial levou o grupo “a estabelecer uma aliança com o movimento nacionalista PAIGC (Partido Africano para a Independência da Guiné e Cabo Verde), adotando seus símbolos (bandeira e líder Amílcar Cabral) como arma de luta face ao regime político de então”. Ascher (2011, p. 70) por sua vez sinaliza que Pedro Martins é “o primeiro militante de terreno a entrar em contato com os chefes dos Rabelados para organizar a luta” e que segundo ele “foi preciso convencê-los de que éramos de confiança! Eles disseram-nos estar informados acerca da luta de Amílcar Cabral e que não nos preocupamos com eles, pois estavam preparados para isso desde há muitos anos”. Notamos que os dois estudos anteriormente citados não deixam evidente de quando esse contato aconteceu. Por fim, Furtado (1989), Gonçalves (2009), Muniz e Bargados (2012) mostram que não há nenhuma evidência de contato entre os Rabelados e os ativistas independentistas na década de 1960 até os primeiros anos de 1970 e que isso só aconteceu nas vésperas da independência.

<sup>5</sup> O assalto ao navio Pérola do Oceano na ilha de Santiago aconteceu em 20 de agosto de 1970, um período em que as mobilizações do PAIGC em Cabo Verde estavam fragilizadas devido às irregularidades nas comunicações entre os ativistas que estavam no arquipélago com os que se encontravam em Conacri. De acordo com a descrição feita por Pereira (2008, p. 119-123), um grupo de doze homens e uma mulher, chefiado por José dos Reis Borges, o autoproclamado “elemento do PAIGC à serviço de Amílcar Cabral” sequestraram a embarcação que assegurava a ligação entre a cidade da Praia e as ilhas do Fogo e Brava, ordenando o proprietário do barco que alterasse a sua rota rumo ao Senegal para encontrar o exército do PAIGC, a fim de receberem o treinamento militar e armas para depois regressar a Santiago e iniciar a luta armada. O dono da embarcação teria informado que o combustível não era suficiente para alcançar a costa africana, por isso tiveram que atracar o navio no Porto do Rincão, na ilha de Santiago, e o José dos Reis Borges saiu para comprar combustível. Ali foram surpreendidos pela PIDE. Todos os treze membros do grupo foram detidos, uns no dia do assalto, outros nos dias subsequentes, incluindo o líder do grupo, José dos Reis Borges, que se entregou à DGS em 26 de agosto de 1970. Pedro Martins classifica este episódio que resultou a morte de um tripulante que caiu ao mar, como o resultado de um plano urdido pela DGS no sentido de infiltrar a organização do PAIGC em Santa Catarina, uma vez que os interrogatórios dos sequestradores permitiu à DGS efetuar mais detenções e atingir degraus mais elevados da estrutura local do PAIGC (MARTINS, 1995, p. 60, apud, PEREIRA, 2008, p. 21-22).

efetiva do PAIGC no arquipélago.

Para o nosso estudo, é importante estar ciente de que independentemente do período em que aconteceu, o contato com o pensamento do PAIGC foi crucial na reconfiguração da dimensão religiosa e política no seio dos Rabelados. A conquista da independência significaria para estas populações a esperança do início de uma nova fase marcada pela fraternidade, justiça, paz e principalmente pela liberdade para viverem suas crenças e seus valores tradicionais. Estes pensamentos são comuns de fenômenos sócio religiosos que apresentam características messiânicas e milenaristas.

Em diversas regiões do mundo o “messianismo” e “milenarismo” surgiram como forma de reivindicações sociais e políticas, acrescidas do elemento religioso. No entanto, é importante considerar as circunstâncias históricas, contextuais e o caráter dinâmico e processual que interferem no surgimento dos movimentos (POMPA, 1998). Geralmente as ideologias messiânicas e milenaristas aparecem entre comunidades marginalizadas, vítimas de repressão, desigualdade social, pobreza e colonização.

Ao nível da localização dos Rabelados na altura do surgimento, o mapeamento feito em 1962 por Monteiro Jr (1974) destaca que era possível encontrá-los em núcleos em mais de duas dezenas de localidades no interior da ilha de Santiago, mas, que com o passar das décadas, boa parte destes núcleos, passaram a “integrar-se” nas demais comunidades rurais do interior da ilha. A ação catequética e a intervenção dos movimentos e associações católicas contribuíram nesse processo, criando um ambiente menos conflituoso entre os Rabelados e a Igreja Católica e entre os Rabelados e demais populações (BORGES, 2015, p. 83), algo que vinha acontecendo antes da independência em 1975.

O grupo “Monte Santo”, a que atualmente agrega maior número de membros, apesar de um curto período de reaproximação com as autoridades administrativas após a independência em 1975, é uma das comunidades que permaneceram “isoladas” socialmente e geograficamente até os finais da década de 1990.

O processo de modernização chegou a esta comunidade e a partir dos anos de 1997 inicia-se uma nova era dos Rabelados marcada pelo processo de restabelecimento de elos mais fortes com as autoridades políticas e demais populações circunvizinhas, contando com apoio de intermediários a exemplo da artista plástica e ativista social Maria Isabel Alves (Misá Kouassi)<sup>6</sup>. A aceleração desse processo a partir de 2006, com o falecimento do antigo líder

---

<sup>6</sup> Está, é uma caboverdiana que viveu muito tempo na Suíça, mas sempre teve curiosidade de conhecer os

Agostinho Gonçalves (Nhô Agostinho) e a indicação do líder Moisés Lopes Pereira (Tchécho), foi, em parte, impulsionado por problemas relacionados à liderança, ou melhor a não-liderança, mas também pelas próprias mudanças sociais que os assolaram (GONÇALVES, 2013, p. 244; 256).

Assim, convivendo entre os valores tradicionais em uma comunidade visivelmente “modernizada”, o mundo exterior deixou de representar uma ameaça aos Rabelados de Espinho Branco. Mesmo antes do falecimento do líder Nhô Agostinho (considerado como mais conservador) a comunidade já usufruía de políticas públicas, apostando na educação e formação dos jovens e adultos, incentivando o desenvolvimento da pintura e das outras atividades culturais com o objetivo de promover um desenvolvimento da comunidade, através do espírito solidário “*djunta mô*” (ajudar uns aos outros) (MUNIZ e BARGADOS, 2012).

O desenvolvimento da pintura e da cerâmica artística incentivada principalmente após a chegada da artista Misá, fez com que a comunidade pudesse ter mais visibilidade a nível nacional e principalmente internacional. Hoje os artistas de Espinho Branco dispõe de um edifício denominado de Rabelarte, espaço de produção e exposição dos seus trabalhos, transformando a localidade de Espinho Branco em um ponto de chegada/passagem principalmente de acadêmicos, turistas, instituições internacionais públicas e privadas.

A visibilidade que os Rabelados tiveram nos últimos vinte anos colocou em debate a tese da homogeneização cultural e identitária em Cabo Verde e o lugar destes na história oficial nacional. A título de exemplo, no campo cultural e artístico, Muniz e Bargados (2012) ressaltam que existe uma negação da legitimidade da “arte de contestação” produzida pelos Rabelados, quanto a possibilidade dela se converter em um símbolo da representação cultural nacional. Essas tensões surgem em meio de um cenário marcado por iniciativas voltadas à patrimonialização, no qual a classe política, não descarta a possibilidade de incluir os Rabelados nessa dinâmica, a priori, visando recuperar o legado histórico e cultural deste fenômeno. Não podemos perder de vista que o processo de patrimonialização é acompanhado da tendência de mercantilização dos bens culturais com o objetivo de atender as demandas da indústria turística nacional e internacional. Como consequência, verifica-se a disputa de narrativas sobre a história deste fenômeno santiagoense principalmente no período

---

Rabelados. Ao regressar a Cabo Verde em 1997 decidiu fazer contato com a Comunidade dos Rabelados especialmente com o grupo Monte Santo e a partir daí desenvolveu diversos projetos, sociais, culturais e artísticos em Espinho Branco, servindo também de ponte no processo de modernização da comunidade.

pós-independência. O estudo de Ascher (2011) conseguiu reunir essas narrativas concorrentes.

Existe uma tendência do uso da resistência dos Rabelados para fins políticos e discursivos por parte dos dois maiores partidos políticos do país: o Movimento para Democracia (MpD) e o Partido Africano da Independência de Cabo Verde (PAICV). De acordo com Gonçalves (2009, p. 41), se outrora os Rabelados foram marginalizados, “denota-se um (re)valorizar do mesmo como um espaço de experiências, de inter-traduzibilidade das diferenças, donde no diferente, exprime uma identidade reciprocamente comum de compreensão com a sociedade cabo-verdiana”.

#### **a)- Aproximação com a temática, delimitação dos objetivos e procedimentos metodológicos**

Uma pesquisa é primeiramente motivada por interesses subjetivos do pesquisador pela temática em um determinado contexto social e temporal, ao lado da busca pelo conhecimento científico e comprometido com a realidade dos fatos. Para entender as razões que levaram a realização do presente estudo é necessário conhecer a minha trajetória pessoal e acadêmica.

Sou natural de São Lourenço dos Órgãos, nascido em uma família camponesa e católica do interior da ilha de Santiago e em vários momentos, na visão da minha mãe, fui um Rabelado. Ou melhor, passei toda a minha infância sendo chamado de Rabelado principalmente quando recusava ir à missa na Igreja Católica ou a catequese aos sábados ou domingos. Minha mãe costumava pontuar: “bu ka sta ba missa? Hm, na nha kasa fidju rabeladu ka ta mora” (não vais à missa? Hum, não posso ter um filho Rabelado em casa).

Na época foi assim que a maioria dos cabo-verdianos ouviram falar dos Rabelados de forma exótizada e por vezes preconceituosa. Na altura não fazia ideia que a realidade era contrária. Que os Rabelados são pessoas com muita fé ou que tinham uma organização social semi-autônoma no qual a conduta cotidiana era baseada nos seus valores sócio-culturais e religiosos.

Após a conclusão do ensino secundário (ensino médio no Brasil), as dificuldades estruturais e financeiras para a realização de uma formação superior em Cabo Verde me empurraram para o Brasil, o país onde (até então) as oportunidades no ensino superior público de qualidade são melhores. Em 2014 ingressei na Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (UNILAB) e durante o curso de Bacharelado em Humanidades no Campus do Malês, na Bahia, despertou em mim o interesse de estudar as comunidades

tradicionais que apresentam identidades que os tornam peculiares das demais no território em que se encontram inseridos. Assim surgiu a possibilidade de conhecer os Rabelados de forma diferente daquela que até então foi apresentada a mim. Pude desenvolver no ano de 2016 o Trabalho de Conclusão do Curso (TCC) sobre esta comunidade sócio-religiosa de Cabo Verde, orientado pelo professor Dr. Gerhard Seibert.

Nesta primeira pesquisa apontamos a possibilidade de caracterizar os Rabelados como um movimento messiânico e milenarista e a pertinência da sua comparação, em alguns aspectos, com outros movimentos surgidos no Brasil no final do século XIX e início do século XX, a exemplo de Canudos (1893-1897), surgido na Bahia ou o Contestado (1912 -1916) surgido na zona serrana de Santa Catarina. No entanto, diferentemente dos dois movimentos brasileiros que tiveram um fim trágico, os Rabelados, apesar de sofrerem perseguição e repressão da PIDE, conseguiram garantir a proteção coletiva ao refugiar-se para lugares de difícil acesso, adotando uma resistência passiva e estratégias autossustentáveis de sobrevivência comunitária.

Devido a um período de tempo limitado que tive para realizar a pesquisa de graduação, não pude aprofundar em algumas questões, dentre elas a relação dos Rabelados com os governos nacionais nos primeiros 15 anos pós-independência. Sabendo da existência do Programa de Pós-Graduação em Estudos Africanos, povos Indígenas e culturas Negras (PPGEAFIN) percebi que era uma oportunidade de continuar a pesquisar sobre este assunto.

Durante a pesquisa de campo em 2016 na localidade de Espinho Branco, ao mesmo tempo que foi possível observar em algumas das habitações dos Rabelados a presença dos adereços simbólicos do PAIGC e de Amílcar Cabral, constatei que as narrativas orais recolhidas demonstravam que após a independência de Cabo Verde em 1975, a relação dessas populações com os “camaradas de Cabral” também não foram pacíficas. Estava ciente de que a utilização destes símbolos poderiam não representar a internalização do pensamento de Cabral ou apoio ao partido, mas sim uma estratégia de proteção às iniciativas do governo do PAIGC/CV. A ideologia do PAIGC era de construção de uma “nação moderna”, anticlerical que tem a educação e o desenvolvimento científico como pilar importante. Estes são exemplos de alguns “pontos cruciais” no pensamento do PAIGC que os distancia da filosofia de vida dos Rabelados da época.

Relativamente às referências bibliográficas disponíveis sobre os Rabelados, além dos relatórios e estudos históricos que analisam o surgimento e as características sociopolíticas

entre a década de 1940 a 1970, hoje é possível acessar um vasto material escrito e audiovisual sobre a dinâmica de vida destas populações nas últimas três décadas, incluindo, documentários, reportagens, livros, artigos, Trabalhos de Conclusão de Curso (TCCs) e dissertações.

No entanto, entre um período histórico a outro, do surgimento e isolamento do grupo à sua abertura e reconfiguração estrutural, com exceção ao trabalho final do curso feito por Furtado (1989), existe um silêncio na historiografia sobre este fenômeno sócio-religioso, principalmente no que tange ao diálogo com os poderes estatais durante o regime monopartidário (1975-1990).

Portanto, o presente estudo tem por objetivo investigar a relação dos Rabelados com o Estado de Cabo Verde independente, principalmente nos 15 anos de governação do PAIGC/CV. Como objetivos específicos, pretende-se:

- pesquisar o processo da reconfiguração sociopolítica do grupo dos Rabelados de Monte Santo nas vésperas da independência, após o contato com as doutrinas de autodeterminação dos povos defendidos pelos ativistas do PAIGC;
- analisar a aproximação e o distanciamento entre os Rabelados e as autoridades político-administrativas, durante o regime do partido único (1975-1990), comparativamente com os primeiros 10 anos do período multipartidário (1991-2001);
- e refletir sobre a representação simbólica da bandeira do PAIGC e da figura de Amílcar Cabral no grupo dos Rabelados de Monte Santo, Espinho Branco.

Para atingir estes objetivos, priorizamos a abordagem metodológica interdisciplinar das ciências humanas e sociais, combinando a análise bibliográfica e a pesquisa histórica documental com a pesquisa etnográfica no terreno, possibilitando de melhor forma interpretar fenômenos específicos pertencentes a história dos Rabelados e as dinâmicas sociais atuais.

Inicialmente, mapeamos as produções gerais sobre a história e características sócio-políticas e culturais de Cabo Verde no sentido de entender o contexto onde os Rabelados encontram-se inseridos. Seleccionamos posteriormente os textos (artigos, livros, TCCs, dissertações e documentários) que possibilitaram um aprofundamento nos conhecimentos sobre este fenômeno Rabelados e que seriam indispensáveis para a reflexão que propomos fazer. Deste modo, alguns estudos ganharam destaque: Monteiro Jr (1974); Varela (2008); Gonçalves (2009; 2013); Ascher (2011); Muniz e Bargados (2012) e Semedo (2016) e

Carvalho (2020).

De seguida, fizemos a pesquisa documental histórica, consultando os dados empíricos disponíveis nos relatórios, documentários e recortes jornalísticos disponíveis no Arquivo Histórico Nacional de Cabo Verde e na Fundação Amílcar Cabral em Cabo Verde. Centramos a nossa busca nas fontes escritas e audiovisuais que retratam sobre os Rabelados, principalmente no período pós-independência, mas também fontes que contribuíram para melhor compreensão do pensamento teórico e político de Amílcar Cabral e a dinâmica política administrativa dos governos PAIGC/CV em Cabo Verde, nos primeiros 15 anos da independência.

Contudo, somente esses materiais não possibilitaram a compreensão abrangente sobre as relações entre os Rabelados e o Estado de Cabo Verde, os eventos vividos por estas duas estruturas de poderes e os desdobramentos históricos dessa relação. Portanto, além da pesquisa bibliográfica e documental, foi feito a pesquisa de campo, o exercício de observação participante, levantamento de relatos orais junto a algumas entidades influentes da comunidade dos Rabelados de Espinho Branco, por meio de interações informais e aplicação de entrevistas semi-estruturadas, entre outubro de 2020 a janeiro de 2021.

A decisão para realizar a entrevista semi-estrutura justifica-se pela possibilidade de uma interação constante entre o pesquisador e o interlocutor que essa metodologia de coleta de dados cria. Por vezes os papéis se invertem. Assim, os interlocutores não foram meramente informantes, mas sim sujeitos ativos, imbuídos de subjetividades e uma trajetória de vida moldada na coletividade do grupo social que pertence. Durante a observação participante e a recolha de dados orais através da interação no campo da pesquisa, privilegiamos as construções de sentidos e as narrativas explicativas dos(as) interlocutores(as) sobre os eventos históricos do grupo que ele(a) presenciou. As questões formuladas incentivaram o interlocutor(a) a recordar o passado, ativando a memória por meio de compartilhamento de experiências individuais e coletivas vivenciadas. Os anciões e anciãs centravam suas narrativas em torno das explicações dos valores simbólicos e cosmogônicos para justificar algumas escolhas históricas da comunidade perante as investidas dos poderes políticos administrativos antes e após a independência de Cabo Verde.

Perante o contexto pandêmico de COVID-19 em que foi realizado este estudo, cabe ao leitor questionar como se deu a inserção no campo de pesquisa?

Primeiramente, é importante relatar que a pesquisa documental e principalmente a

pesquisa de campo foram consideravelmente afetadas pelas restrições impostas pelos Estados no intuito de conter ou diminuir a transmissão do vírus Sars-cov-2. Foi necessário fazer adaptações constantes na proposta de pesquisa, respeitando as recomendações sanitárias, mas também princípios éticos na pesquisa, perante um cenário atípico.

Inicialmente a ideia era de fazer uma pesquisa etnográfica de médio prazo, a partir do início de 2020, permanecendo cerca de oito meses na comunidade dos Rabelados de Espinho Branco. Porém, a ida ao campo de pesquisa atrasou em seis meses por conta da proibição dos voos comerciais do Brasil para Cabo Verde. Só foi possível viajar para Cabo Verde nos finais de agosto de 2020, graças ao voo de repatriamento para os cidadãos cabo-verdianos no Brasil, em especial para estudantes que queriam passar aquele período caótico perto dos familiares.

Como forma de evitar constrangimentos relacionados à questão sanitária envolvendo a minha ida do Brasil para Cabo Verde e especialmente para uma comunidade do interior de Santiago, decidi após chegar no país, mesmo com resultado de teste RT-PCR negativo, fazer quarentena voluntária de 20 dias antes de fazer qualquer contato com o campo de pesquisa.

Após esse tempo, a minha inserção no campo da pesquisa se deu primeiramente através do contato com o presidente da associação da comunidade dos Rabelados de Espinho Branco, Antônio Tavares, conhecido por Tó, este que desde 2016 quando realizei a pesquisa de campo para o TCC da graduação mantivemos contatos virtual. Em 2019 após a aprovação no edital do PPGAEAFIN para seleção de mestrandos, contatei-o informando da minha intenção de realizar o presente estudo, pedindo a autorização para o mesmo. Ele sempre se mostrou prestativo e como representante da comunidade, autorizou a realização da pesquisa.

Meu primeiro dia no campo de pesquisa foi no dia 5 de outubro de 2020. A intenção foi de fazer primeiro contato com Tó, para decidirmos quais estratégias usar na realização da pesquisa de campo de forma que não comprometesse as medidas sanitárias impostas pelo governo de Cabo Verde, que na altura havia declarado o estado de calamidade nacional.

Assim, decidimos que por questões éticas e sanitárias seria melhor fazer visitas periódicas à comunidade no sentido de fazer a observação participante e realizar algumas entrevistas ou interações pontuais com algumas personalidades da comunidade, respeitando todas as recomendações do distanciamento físico de no mínimo dois metros entre as pessoas, o uso de máscara e a desinfecção frequente das mãos com álcool em gel ou lavagem das mãos.

Como a intenção era essencialmente fazer uma pesquisa histórica sobre a relação entre

os Rabelados e os poderes políticos administrativos pós-independência, atentando a representação simbólica que a bandeira do PAIGC e a figura do Amílcar Cabral na comunidade, escolhemos ouvir narrativas orais dos anciões e anciães da comunidade e algumas pessoas mais jovens dentre eles, os pintores e o então líder.

Além dessas pessoas integrantes da comunidade dos Rabelados, tive a oportunidade de conhecer e entrevistar o senhor André Rodrigues Furtado, professor aposentado, ativista do PAIGC/CV desde o período pré-independência e vizinho querido dos Rabelados de Espinho Branco. Este senhor conheceu de perto a trajetória dos Rabelados, inclusive desenvolveu um estudo em 1989 sobre esta comunidade. Ele foi crucial na intermediação do meu diálogo com a geração mais velha da comunidade, geração esta que apresenta uma certa resistência para dialogar com pessoas de fora da comunidade.

Durante as visitas periódicas ao campo de pesquisa (três vezes por semana) entre o mês de outubro de 2020 ao mês de janeiro de 2021, pude entrevistar/conversar com:

- Tó (presidente da Associação dos Rabelados de Espinho Branco);
- Tchétcho (pintor e atual líder tradicional/religioso dos Rabelados de Espinho Branco);
- Estevão (pintor e parte da nova geração que não se consideram Rabelados mas sim “filhos de Rabelados”);
- Sabino (um dos pintores mais destacado na comunidade, parte da nova geração dos Rabelados);
- Anciã 1 (filha da primeira geração dos Rabelados, nasceu na prisão na esquadra policial de Tarrafal no início da década de 1960. Aparenta ter entre 60 a 70 anos e é fiel aos valores tradicionais dos Rabelados, inclusive convidou-me para assistir a ladainha em devoção a São Pedro que seria feita em 29 de junho 2021);
- Anciã 2 (senhora que aparenta ter entre 85 a 95 anos, uma das pessoas mais velhas da comunidade, parte da geração que levaram adiante as primeiras iniciativas de resistência contra a Igreja Católica);
- Ancião 1 (Senhor que aparenta ter entre 80 a 90 anos, parte da primeira geração dos Rabelados, foi por muito tempo o “hasteador de bandeira” e devido aos problemas de saúde passou esse cargo a outro ancião. Ele ainda recusa a relacionar-se com autoridades eclesiais e políticas);

- Senhor André Rodrigues Furtado (professor aposentado, militante do PAIGC/CV e vizinho dos Rabelados).
- Alexssandro Robalo (Professor, ativista pan-africanista e conhecedor do pensamento de Amílcar Cabral)

A previsão inicial era de escolher um número maior de interlocutores(as), inclusive entrevistando os dirigentes do PAIGC/CV da Primeira e Segunda República. No entanto, devido às inúmeras impossibilidades de contatar estes (alguns não responderam o e-mail, outros recusaram conceder entrevista uma vez que são idosos, parte do grupo de risco da Covid-19), resolvi aproveitar os depoimentos destes senhores reunidos no estudo do jornalista francesa Françoise Ascher, publicado em 2011..

Relativamente à questão ética, é importante destacar que o projeto foi submetido e aprovado pelo Comitê de Ética e Pesquisa da Universidade do Estado da Bahia (CEP-UNEB). No entanto, durante a realização da pesquisa tivemos que enfrentar alguns dilemas.

Para submeter o projeto ao CEP era necessário ter a autorização escrita e assinada por parte do responsável da comunidade. Em um período em que Cabo Verde havia declarado o estado de calamidade sanitária no país, era anti-ético fazer o representante comunitário sair de Espinho Branco na zona rural do interior da ilha de Santiago para procurar uma copiadora no centro urbano para imprimir o termo de autorização, assinar e posteriormente escanear para me enviar por e-mail. Tivemos que fazer uma carta explicando a impossibilidade e comprometendo a entregar esse documento assinado após a realização de pesquisa de campo.

Um outro dilema enfrentado tem a ver com a autorização escrita e assinada da concessão de entrevista. Os Rabelados historicamente recusaram a relacionar-se com o poder administrativo, rejeitaram e/ou não tiveram acesso a escolarização, recusaram emitir documentação de identificação civil individual, dar seus nomes às pessoas fora do grupo, não assinavam nenhum documento inclusive por meio de biometria e se identificavam no coletivo. Como chegar nos anciãos e anciãs da comunidade pedir para assinarem um termo de concepção de entrevista de três laudas, com mais de uma dezena de cláusulas? Isso com certeza acabaria com a possibilidade de qualquer conversa.

A solução foi de oralmente explicar a estes o objetivo da pesquisa, solicitando oralmente a autorização para realização da entrevista. Estes, concederam prontamente desde que não seus nomes não sejam usados no texto da dissertação. Por isso, optou-se por identificá-los por Ancião 1, Anciã 1 e Anciã 2.

Para os jovens dar o nome não foi um problema. Só optaram por não assinar o termo de concessão de entrevista, alguns deles também não sabiam assinar por não ter acesso à alfabetização. Para eles, a autorização assinada por Tó na qualidade de presidente da associação era suficiente.

Os relatos orais foram gravados em áudio no smartphone, acompanhadas de anotações no diário de campo. Após a pesquisa de campo, transcrevemos os dados gravados em áudios para sua posterior seleção e análise. Como era um volume muito grande de entrevistas ( dez arquivos de áudio, tendo em média 40 minutos cada) e um tempo limitado para a transcrição e análise integral, decidimos realizar a transcrição parcial e não literal de alguns trechos que serviriam diretamente aos interesses da presente pesquisa.

Após a transcrição e a seleção dos dados coletados, iniciamos o processo de análise dos mesmos. No tratamento dos dados coletados priorizamos o método interpretativo, por entendê-lo como o melhor para analisar os sentidos das narrativas orais de sujeitos sociais, num determinado tempo histórico. Naturalmente algumas formulações teóricas apresentaram como importantes no exercício analítico, dentre elas: a teorização de Cabral (2013a) sobre a resistência cultural; a de Opoko (2010) sobre o cristianismo tradicional africano; a de Hall (2015) sobre cultura e representação e a de Amado (2012) sobre a construção simbólica em torno da figura e do legado de Amílcar Cabral.

Esta dissertação encontra-se estruturada em três capítulos: No primeiro fizemos, com base na revisão de bibliográfica, uma breve contextualização de Cabo Verde em relação a alguns aspectos históricos, culturais, políticos, sociais e religiosos, do processo de povoamento, ao longo do período colonial a mobilização em prol da independência e a construção do Estado-nação no pós-independência.

No segundo capítulo traçamos um panorama geral sobre a resistência dos Rabelados à aculturação religiosa, política e cultural imposta pela estrutura colonial portuguesa (incluindo a Igreja Católica, as equipes administrativas e sanitárias) a partir do ano de 1941 até 1975, sinalizando também as reconfigurações sócio-identitárias mais recentes. No mesmo capítulo, contextualizamos a luta desenvolvida pelo PAIGC, situando-a em um contexto histórico marcado pelas mobilizações para a independência no continente africano, destacando a importância da teorização de Cabral sobre a resistência cultural e a sua relação com a luta de libertação.

No último capítulo analisamos os encontros e desencontros dos Rabelados com as

autoridades político-administrativas do PAIGC/CV. Além disso, exploramos as narrativas em torno da representação simbólica da bandeira do PAIGC e a “figura” de Amílcar Cabral para os Rabelados, nas relações no mundo sensível e a sua indissociação do mundo inteligível/cosmogônico. Fizemos uma análise cruzando os dados orais e fontes documentais, sem a pretensão de validar ou reprovar os depoimentos. As lembranças, os esquecimentos, os silêncios e as contradições foram importantes para a reconstrução no presente, das vivências ocorridas no passado.

## **CAPÍTULO I - BREVE CONTEXTUALIZAÇÃO SOBRE CABO VERDE**

Na literatura sobre o tema é um consenso afirmar que os primeiros sinais de um movimento que viria ser conhecido como Rabelados estiveram relacionados com as contestações em relação às mudanças e proibições no âmbito religioso impostas pelas entidades católica portuguesa da Congregação do Espírito Santo, no arquipélago de Cabo Verde, a partir de 1941. Sabe-se também que com o passar dos anos, vários acontecimentos reforçaram o espírito contestatório dos Rabelados, não só as iniciativas da Igreja Católica, mas também algumas ações das autoridades administrativas, sanitárias e de segurança do Estado colonial português, entre 1955 a 1962.

Especialmente em 1961, a realização do recenseamento da população e a delimitação das propriedades rurais, as ações sanitárias de “luta contra a malária”, a pulverização de Dicloro-Difenil-Tricloroetano (DDT) no interior das casas e a colheita de amostras de sangue para exames e posterior vacinação com o Bacilo de Calmette e Guérin (BCG) contra a tuberculose, são algumas das iniciativas do governo colonial, responsáveis por ampliar resistência, deixando evidente a dimensão cultural, social e política do movimento. Acreditamos que para entender o surgimento deste fenômeno não podemos negligenciar um contexto macro relacionado aos processos históricos, políticos, culturais e religiosos na referida época em Cabo Verde, em especial da ilha de Santiago.

Para fim de contextualização, neste capítulo descrevemos alguns aspectos históricos do processo de povoamento e da colonização de Cabo Verde desde o século XV, focando também em alguns acontecimentos do século XIX até a primeira metade do século XX. Posteriormente descreveremos o contexto sócio-político e religioso do surgimento e da trajetória dos Rabelados nos meados do século XX até os dias atuais.

### **1.1. Da ascensão ao declínio do sistema escravagista em Cabo Verde**

Cabo Verde é um arquipélago pertencente ao continente africano, composto por dez ilhas, divididos em dois grupos. O grupo de Barlavento (no norte) é composto pelas ilhas de Santo Antão, São Vicente, Santa Luzia, São Nicolau, Sal e Boa Vista, e o de Sotavento (no sul) englobando as ilhas de Maio, Santiago, Fogo e Brava. Situado aproximadamente a 570 milhas da costa senegalesa, o território cabo-verdiano ocupa uma área de 4033 km<sup>2</sup>, localizado na região Sahel, tendo o clima tropical seco, com curto período mais úmido (boa parte entre julho a outubro) e uma grande variabilidade das precipitações no espaço e no



Como estratégia da Coroa de incentivar a instalação de colonos no território cabo-verdiano, a carta régia de 12 de junho de 1466, estabeleceu privilégios para compensar e ultrapassar as dificuldades que enfrentam nos momentos iniciais de fixação em Santiago.

Dentre os privilégios destacava o direito dos moradores de ter o monopólio comercial em toda a zona da costa africana, que vai do Senegal aos Rios da Guiné (CARREIRA, 1983, p. 29). De acordo com Fernandes (2000, p. 17-18), a publicação da Carta Régia de 1472 que limitava esses privilégios anteriormente concedidos, demonstrou que o real objetivo da Coroa era usar o arquipélago como um ponto estratégico no projeto expansionista, garantindo a continuidade das “descobertas”, mas também aproveitando a possibilidade de realizar trocas comerciais na costa africana.

O povoamento do arquipélago contou com a participação de brancos europeus principalmente fidalgos portugueses, genoveses, espanhóis, cristãos novos, alguns flamengos e com um contingente bem mais expressivo de negros africanos de diversas etnias foram levados da costa ocidental do continente para o arquipélago em condições de escravizados (CARREIRA, 1983). Nas ideias de Hernandez (2002), há registro da presença também de um pequeno contingente de negros livres que de forma voluntária acompanhavam os comerciantes e capitães de navios para serem cristianizados em Santiago. O encontro direto e prolongado entre a cultura portuguesa e as várias culturas africanas no arquipélago gerou durante o século XVI, um processo de aculturação mútua resultando na emergência de uma “sociedade crioula” com sua própria língua e cultura (SEIBERT, 2014, p. 44).

A localização geoestratégica de Cabo Verde na costa ocidental africana, fez do arquipélago um entreposto comercial entre a África, Europa, e, a partir do século XVI, as Américas. De acordo com Varela (2008, p. 47), o comércio com a Guiné era dominado pelos moradores de Santiago, residentes no principal centro urbano portuário, a Ribeira Grande. Produtos agropecuários e artesanais eram exportados para a Guiné e escravizados e outras mercadorias eram importadas dali. O tráfico de escravizados, assim como a exploração da mão de obra dos escravizados em Santiago e Fogo, constituiu nos dois primeiros séculos da colonização a base da estruturação socioeconômica do arquipélago.

Emergia-se o sistema escravocrata por meio da materialização de riqueza através da exploração dos morgadios<sup>7</sup> e da recolha dos impostos pagos pelos traficantes em Santiago

---

<sup>7</sup> O “morgadio” era um conjunto de bens (especialmente terras para prática da agricultura) que estava vinculado indissolúvelmente a uma família. Essa forma de propriedade inalienável e indivisível era transmitida em linha

(HERNANDEZ, 2002, p. 44; SEIBERT, 2014, p. 49-50). Pequena parte da exploração agrícola era dedicada às necessidades internas e boa parte era destinada à exportação, a exemplo do milho, da cana-de-açúcar, do algodão e, mais tarde no século XVIII e durante o XIX, da urzela exportada para a indústria têxtil na Europa. Em meados do século XVI começou a tecelagem local na ilha do Fogo e em Santiago. Produtos como panos de algodão passaram a ser usados para a permuta por escravizados e cera na costa da Guiné.

O modelo de exploração econômica escravista teve uma reconfiguração a partir dos finais do século XVI, em decorrência de frequentes ataques e saques de piratas e corsários estrangeiros, e pela perda gradual da importância de Ribeira Grande como um entreposto no tráfico escravagista, provocando efeitos econômicos devastadores.

O decreto de 1647 que legalizou definitivamente o comércio direto entre os traficantes estabelecidos na costa da Guiné e os mercados de escravos das Américas, medida que resultou também na perda das receitas fiscais, pois os impostos já não eram pagos em Santiago mas em Cacheu. Consequentemente, os morgadios em Santiago não conseguiam mais vender os seus produtos. Ainda, pela incapacidade de explorar os latifúndios, os proprietários viram-se forçados a dividi-los em pequenas parcelas arrendadas. A renda podia ser paga em dinheiro ou em gêneros. O declínio da Ribeira Grande desencadeou a emigração da elite branca e o êxodo da população citadina para o interior de Santiago (SEIBERT, 2014, p. 50).

Essas condições econômicas frágeis, somado às condições geoclimáticas desfavoráveis à produção agrícola, tornaria um desafio a sobrevivência no arquipélago. O clima em Cabo Verde não permitiu a concretização de uma economia de plantação como aconteceu por exemplo, em São Tomé e Príncipe, impossibilitando a consolidação e manutenção de uma sociedade escravocrata com grandes números de escravizados. Em Cabo Verde, já em 1731 os escravizados representavam apenas 17% da população. Ao mesmo tempo, os brancos eram apenas 2.6%. Significa que já no início do séc. XVIII, 80% da população eram negros e mestiços livres (SEIBERT, 2014). Portanto, no século XIX houve a abolição oficial do regime de morgadio em 1863, a abolição da escravatura em 1876 e o estabelecimento do sistema colonial moderno (SOUSA, 2015, p. 191).

Quanto à situação socioeconômica, o estabelecimento da estação de carvão para abastecimento da navegação a vapor pelos ingleses no Porto Grande em São Vicente, nos meados do século XIX, revalorizou a posição geoestratégica de Cabo Verde na dinâmica

---

masculina através do primogênito. Os irmãos eram excluídos e apenas recebiam subsídios tirados do rendimento do morgado, possuidor do vínculo e administrador dos bens que o integravam (PIRES, 2007, p. 59).

mundial, impulsionando por algumas décadas<sup>8</sup> o crescimento econômico na ilha. Porém a abertura do Canal de Suez, em 1869, reduziu a importância da estação de carvão em Mindelo.

Historicamente Cabo Verde foi marcado por fomes periódicas trágicas, epidemias mortais decorrentes principalmente dos vários períodos de secas endêmicas. De acordo com Amaral (1991, p. 12-14), do século XVI aos meados do século XX, se tem contado através de registros administrativos das ilhas, pelo menos 27 períodos de secas, fomes e epidemias. A situação recente mais alarmante particularmente na primeira metade do século XX, registrando seis fomes neste período<sup>9</sup>. Em 1920 o arquipélago tinha 160.000 habitantes, mas, em decorrência dessas crises, fomes e emigrações, em 1948 este número populacional encontrava-se reduzido a 140.000 habitantes<sup>10</sup>.

A situação geoclimática desfavorável no arquipélago e a indiferença da administração colonial portuguesa perante a pobreza e miséria estão diretamente relacionadas com a trajetória histórica dos fluxos migratórios<sup>11</sup> dos cabo-verdianos desde os finais do século XIX e durante a primeira metade do século XX, principalmente quando se trata da emigração para os EUA e a emigração forçada para São Tomé e Príncipe, onde os cabo-verdianos trabalhavam nas plantações de cacau como contratados. De acordo com Hernandez (2002, p. 126) estes últimos foram vítimas da herança perversa da escravatura.

Por outro lado, é principalmente da diáspora cabo-verdiana resultante da emigração (em grande parte à voluntária) que se desenvolveu o pensamento crítico sobre as desigualdades político-sociais nas ilhas, emergindo assim a gênese da consciência nacional.

## **1.2 Iniciativas de resistências rurais em Santiago no século XIX e início do século XX**

Após o colapso do sistema de morgadio abolido oficialmente em 1863, a exploração

---

<sup>8</sup> A substituição do carvão pelo diesel como combustível, no início do século XX, também contribuiu na perda da importância do porto de Mindelo, sendo substituído pelos de Canárias e Dacar.

<sup>9</sup> Destacamos aqui esses períodos de crise no arquipélago: 1900; de 1911 a 1918; de 1921 a 1922; de 1921 a 1924; de 1941 a 1943 e de 1947 a 1948 (HERNANDEZ, 2002, p. 43).

<sup>10</sup> Entre 1941-1943 a ilha do fogo perdeu cerca de 7500 vidas (31% da população), enquanto que a ilha Santiago entre 1946-1948 teve a redução de 65% da sua população (AMARAL, 1991, p. 14).

<sup>11</sup> De acordo com Pereira (1998, p. 81), o movimento migratório de Cabo Verde pode ser dividido em três ciclos principais: Primeiramente para Guiné-Bissau (com início desde século XVIII com a vigência da Companhia do Grão-Pará e Maranhão); para EUA (iniciado no século XIX) e para São Tomé e Príncipe (a partir de 1903 como contratados). Em um segundo ciclo a partir dos anos 20 ao fim da Segunda Guerra Mundial, em que registrou em menor intensidade um fluxo emigratório para o Brasil, Argentina, Senegal e Gâmbia, e uma continuação dos fluxos migratórios para as demais províncias do Império Colonial Português. O terceiro e último ciclo (do final da II Grande Guerra e prossegue até a atualidade) marcado por fluxo em direção à Holanda, Portugal, França, Luxemburgo, Itália, Suíça, Espanha, Alemanha, etc. Houve também uma reativação da rede migratória iniciada no primeiro e segundo ciclo migratório e a descoberta de novos destinos a exemplo de países da Ásia.

fundiária passou a ser por meio de arrendamento e sobretudo através da “parceria”. A posse de terras em Cabo Verde até a independência em 1975 continuou sendo desigual, concentrando em um número restrito de pessoas, garantindo a estes não só o direito de exploração das propriedades, mas também o status político (BORBA e ANJOS, 2012).

Historicamente foi uma relação desigual, envolvendo abusos dos proprietários com os rendeiros e muitas vezes essa relação se assemelhava a um regime de servidão. O descontentamento das populações em Cabo Verde quanto à condição social precária vivida foi manifestado por diferentes tipos de movimentos sociais, desde as primeiras revoltas no campo, até aos movimentos grevistas do século XX, ou em algumas situações críticas, partindo de setores do próprio aparelho de Estado colonial.

No meio rural há registros de vários episódios de conflitos entre os proprietários e os rendeiros principalmente na ilha de Santiago e em Santo Antão. Os rendeiros manifestavam seus descontentamentos muitas vezes através de ataques violentos aos proprietários. Pereira (2010), através de um estudo minucioso aborda três das várias iniciativas de resistência rural em Santiago, nomeadamente as revoltas dos Engenhos (1822), Achada Falcão (1841) e a de Ribeirão Manuel (1910). O pesquisador demonstra que para além da dimensão econômica envolvendo a cobrança abusiva das rendas por parte dos proprietários de terras sobre os rendeiros, a complexidade do então contexto político colonial e a dinâmica cultural no meio rural, contribuíram para o surgimento dessas revoltas.

Contudo, não se pode esquecer o fato que a atuação colonial em Cabo Verde se sustentava principalmente em uma estrutura agrária de dominação patrimonialista que limitava as possibilidades de rebeliões. Estamos tratando de relações de subordinação dos rendeiros aos proprietários das terras, uma vez que no pequeno mundo de campo, estes últimos tinham além da posse fundiária, o poder de influenciar assuntos da administração colonial por manipulação ou trocas de benefícios (HERNANDEZ, 2002). Cabe destacar também o papel intermediador da Igreja Católica, que através de suas atuações relativizava as injustiças e romantizava o modo de vida submisso no campo, diminuindo a possibilidade de surgir confronto entre os grupos sociais.

A posterior resistência dos Rabelados, embora surgida no mesmo contexto rural marcada por assimetrias nas relações de poder, não estava associada à exploração laboral. Ela apresenta uma lógica um pouco mais complexa ao romper as relações com a estrutura colonial em todos os níveis, religioso, administrativo, sanitário e dentre outros.

### 1.3 Estruturação social

O povoamento do arquipélago se deu inicialmente mediante um propósito mercantilista assentado na ambição expansionista e de exploração comercial triangular entre a Europa, África e as Américas. Ribeira Grande, em Santiago, foi o primeiro povoamento europeu permanente nos trópicos, elevado em 1533 à categoria de cidade.

A estrutura social em Cabo Verde delineou-se desde o início do povoamento da ilha de Santiago em 1462. A dinâmica fundiária e a organização do trabalho são elementos fundamentais para a compreensão das relações sociais no arquipélago durante a formação, o funcionamento e após o colapso do sistema escravocrata.

De acordo com Hernandez (2002, p. 90), no primeiro século do povoamento as relações sociais foram essencialmente marcadas pela dicotomia entre os colonos e os escravizados. Esta divisão é feita com base nos direitos individuais, sendo que nesse primeiro momento a dicotomia entre branco e negro foi crucial para a definição do estatuto social.

O exercício da autoridade política e econômica era feito pelos brancos donatários, proprietários de morgadios e capelas, indivíduos ligados às atividades administrativas, militares e religiosas, surgidas em decorrência da própria realidade do processo de colonização e do funcionamento da produção colonial, enquanto que os negros escravizados faziam parte da classe subalternizada, que pela lógica colonial, “é mais do que um instrumento de trabalho, mas, representa a própria materialização da riqueza do morgado” (HERNANDEZ, 2002, p. 44; 91). A mesma autora faz ressalva a existência de um movimento crescente de um grupo de moradores formado por mestiços livres e nativos alforriados que trabalhavam em olarias, serrarias e sapatarias. Desde o século XIX, a maior parte da população cabo-verdiana já era mestiça como destaca Seibert (2014, p. 49).

Quando se discute as relações sociais e raciais em Cabo Verde, a narrativa da elite cultural e literária da primeira metade do século XX, tendia a destacar o aparecimento destes “sujeitos mestiços” enquanto sujeitos históricos triunfantes, afastando a possibilidade de um debate sobre diversidade e desigualdades sócio-raciais e o contexto histórico da própria mestiçagem (MONTEIRO, 2012). É visível a exaltação do empreendimento colonial português, o reforço da tese de homogeneização racial e da democracia social.

O aparecimento do chamado *badio* é um dos fenômenos que não pode ser ignorado ao abordarmos a formação e a estruturação social em Cabo Verde em especial em Santiago. Derivando etimologicamente de vadio (em português), o termo *badio* (no kabuverdiano), no

contexto colonial em Cabo Verde foi usado para designar, negativamente aos indivíduos recém-egressos da escravidão, que enfrentaria desafios em relação a sua socialização dentro de um sistema escravista. Muitos desses eram indivíduos auto-libertados que passariam a viver à margem da sociedade, geralmente fugidos para as montanhas, recusando o trabalho livre (mas em condições servil) e mantendo um relacionamento hostil com o resto da sociedade. De acordo com Seibert (2014), os condicionantes geoclimáticos limitavam a autonomia de vida dos *badios*, com isso, a sobrevivência perpassava pelo desencadeamento de ataques e roubos contra os proprietários/morgados para garantir seus mantimentos.

Para nosso estudo essa caracterização é importante uma vez que vários autores, por conta do contexto geográfico social e cultural do surgimento dos Rabelados, acreditam que estes últimos são descendentes de antigos indivíduos auto-libertos na ilha de Santiago, pressupondo que o “espírito contestatário” dos Rabelados seja uma herança dos ancestrais remotos (ASCHER, 2011; VARELA, 2008; MUNIZ e BARGADOS, 2012).

Sabe-se que historicamente os *badios* foram estigmatizados, sendo considerados, principalmente pelos intelectuais do movimento cultural Claridade (que defendiam a tese regionalista da identidade cabo-verdiana), como “um caso à parte” quando se trata da assimilação e da mestiçagem no arquipélago, ou seja, estes pouco se beneficiaram desse processo assimilacionista colonial.

Analisando o discurso literário dos nativistas (1890-1935) e claridosos (1936-1960), percebe-se que estes defendem a ideia da “aristocratização do sujeito mestiço” como destaca Monteiro (2012). De acordo com Anjos (2003), não podemos perder de vista que a formação da sociedade cabo-verdiana foi feita com base na escravização, destruindo a memória étnica dos escravizados em decorrência da violência física e simbólica a que foram submetidos. Pois, a mestiçagem que a narrativa oficial cabo-verdiana valoriza, foi fruto de uma relação desigual e não pacífica, entre colonos e colonizados.

Iva Cabral em uma entrevista concedida ao jornal “O Público” em 2016, questiona as narrativas que defendem a presença dos portugueses brancos como elemento basilar na mestiçagem racial em Cabo Verde. Com um exemplo prático ela destaca que “no início do século XVI, havia 200 vizinhos brancos na Cidade Velha e cinco mil negros. Por mais que o português fosse fértil, era muito difícil miscigenar tudo isso, em finais do século XVIII, havia apenas 2% de brancos” (HENRIQUES, 2016).

Portanto, no âmbito social, a partir do século XIX, “gente branca” no cotidiano das

ilhas não fazia necessariamente referência à cor da pele, mas sim a condição socioeconômica, assim como ao nível de instrução (assimilação) que definia o “estágio de brancura”. Assim, a ascensão social era definida no sentido simbólico ou metafórico como o processo de *branqueamento socioeconômico* (FERNANDES, 2000, p. 69). Mas, é perceptível que as relações coloniais deixaram sequelas psicológicas no imaginário da população, fazendo com que haja no subconsciente uma perpetuação de estereótipos e estigmas que reforçam a noção de ordem hierárquica social vinculada à raça, colocando em um extremo o “branco europeu” e no outro o “negro africano”. Sendo assim, o primeiro continuou representando simbolicamente algo de prestígio, poder e riqueza, enquanto o segundo é associado ao trabalho manual, servidão e exploração.

Nas palavras de Monteiro (2020), atualmente verifica-se a emergência de teorizações contra oficiais, feitas por pesquisadores cabo-verdianos locais e da diáspora, (re)lançando não só o debate sobre as relações raciais em Cabo Verde, mas, de forma transversal, relacionando-o com os debates de gênero e pertencimento social, no sentido de combater os estereótipos historicamente construídos.

#### **1.4. Panorama sociopolítico de Cabo Verde a partir do século XX**

O contexto social do início do século XX foi marcado por secas, epidemias, mortes em larga escala, insegurança hídrica e alimentar. No imaginário social cabo-verdiano as secas da década de 1940 em especial a do ano de 1947 é lembrado pelos mais velhos como a mais desastrosa<sup>12</sup>.

Como destacamos anteriormente as condições pouco desfavoráveis à sobrevivência no arquipélago, somando as vicissitudes da política colonial portuguesa empurrou uma massa populacional cabo-verdiana a caminho da emigração.

A elite letrada que se encontrava no arquipélago e na diáspora começou a denunciar através de produções literárias (mesmo que por meio de uma visão ambígua, referindo aos intelectuais da geração entre os anos 36 a 60) as condições precárias que viviam o povo cabo-verdiano.

As críticas à crise social em Cabo Verde que inicialmente, na década de 1930, era protagonizada pelos claridosos, intensificou e ganhou a atenção da arena internacional no pós

---

<sup>12</sup>Conhecido popularmente como “fomi 47”, a seca entre 1946-1948, contribuiu na redução 65% da sua população da ilha de Santiago (AMARAL, 1991, p. 14).

2º Guerra Mundial com a emergência da consciencia nacionalista.

Numa época em que os países europeus sentiam pressionados a adotar políticas de descolonização no continente africano, Portugal, na contramão deste movimento, numa tentativa de tirar as suas colônias da jurisdição das Nações Unidas, declara-as, em 1951, como “Províncias Ultramarinas” da “nação multirracial e pluricontinental”, incentivando ao mesmo tempo à emigração portuguesa para Angola e Moçambique para ali aumentar a presença de colonos brancos. A expressão “Império Ultramarino” foi assumida oficialmente na Carta Orgânica do Império Português de 1954. Assim, como fizeram outros poderes imperiais, em épocas anteriores, Portugal através de discursos romantizados e uso de força, tenta justificar e legitimar suas possessões coloniais (SANTOS e BARROS, 2020, p. 12).

Essas iniciativas foram insuficientes para impedir a emergência de uma consciência política em um pequeno grupo de jovens em Portugal (provenientes das antigas colônias), influenciada pelo contato com a Casa dos Estudantes do Império, criada pelo regime salazarista em 1944, e o Centro de Estudos Africanos em Lisboa, fundado por estudantes africanos em 1951, decidiram fundar movimentos de libertação para lutar contra a dominação portuguesa em África. Entre 1961 e 1964, estes movimentos abriram três frentes de lutas armadas contra a colonização portuguesa em Angola, Guiné-Bissau e em Moçambique.

Amílcar Cabral, contando com o apoio de mais cinco companheiros dos dois países, Guiné-Bissau e Cabo Verde, formaram em 19 de setembro de 1956 em Bissau, o Partido Africano para a Independência (PAI), quatro anos depois de constatar o vínculo indispensável com a Independência de Cabo Verde, o PAI transformou-se no PAIGC, Partido Africano da Independência da Guiné-Bissau e Cabo Verde (PAIGC)(MENDY, 2012, p. 25).<sup>13</sup>

Em 23 de janeiro de 1963, o PAIGC deu início a luta de libertação na Guiné contando com a participação de alguns cabo-verdianos. Em 24 de setembro de 1973 foi declarada unilateralmente a independência de Guiné-Bissau.

A Revolução dos Cravos, em 25 de abril de 1974, em Portugal, foi um evento determinante no processo da descolonização, intensificando as mobilizações internacionais e no arquipélago de Cabo Verde, em prol da independência. Além disso, é inegável o envolvimento indireto do PAIGC na luta pela deposição da ditadura de Lisboa e a criação de uma sociedade democrática em Portugal, quer seja através da politização de jovens oficiais

---

<sup>13</sup> Não existe um consenso quanto a data da fundação do PAIGC deste partido. Por exemplo, António Tomás (2021, p. 72-73), defende que nas correspondências de Cabral, entre 1956 e 1960, não existe uma única referência a este partido e que por isso é mais plausível que o PAI tenha sido criado apenas em 1959, em Bissau.

portuguesas na Guiné-Bissau<sup>14</sup>, ou pela aliança com o movimento popular e partidos de esquerda em Portugal (WOOLLACOTT, 1983, p. 1132). Em 2 de novembro de 1973 a independência de Guiné-Bissau foi reconhecida internacionalmente por mais de 80 países. Portugal reconheceu a independência deste país em 10 de setembro de 1974.

Contudo, Amílcar Cabral, líder do movimento, infelizmente não teve o privilégio de colher os frutos das lutas desencadeadas por ele e sua equipe, devido ao seu assassinato em 20 de janeiro de 1973.

Em dezembro de 1974 foi assinado o acordo entre Portugal e o partido PAIGC, instaurando-se um governo de transição em Cabo Verde, governo esse que preparou as eleições para uma Assembleia Constituinte, em 30 de junho de 1975, declarando Aristides Pereira, dirigente do PAIGC, como primeiro presidente de Cabo Verde independente. A independência política de Cabo Verde em 5 de julho de 1975 gerou grande expectativa nos cabo-verdianos, pelas promessas de ruptura total com o passado colonial (MUNIZ, 2007, p. 107).

Adotou-se um sistema político monopartidário baseado na ideologia marxista-leninista, governado pelo PAIGC oficialmente por meio do projeto de “Unidade Política” com a Guiné-Bissau até o golpe de estado neste mesmo país, em novembro de 1980, que pôs fim definitivo ao projeto da unidade. Em Cabo Verde, PAIGC foi transformado em PAICV, que segue até o final da década como um único partido político no país.

Frente às projeções pessimistas das organizações internacionais (FMI e Banco Mundial) o desafio primário da elite política que assumiu o poder era de criar estratégias para a sobrevivência da população. No âmbito socioeconômico, nos primeiros 15 anos pós-independência, apostaram em políticas centralistas, legitimadas primeiro pela Lei sobre a Organização Política do Estado (LOPE: 1975-1980) e depois pela primeira Constituição da República (1980-1990). No âmbito internacional adotou-se uma política externa de não-alinhamento<sup>15</sup>, no sentido de garantir financiamento externo (empréstimos internacionais, ajuda multilateral e bilateral) e das importantes remessas dos emigrantes (TAVARES, 2013,

---

<sup>14</sup> Veja mais sobre em: DW, “O 25 de Abril nasceu na Guiné”, diz Manuel dos Santos”, publicado em: 06 de setembro de 2014. Disponível em: [https://www.dw.com/pt-002/o-25-de-abril-nasceu-na-guine%C3%A9-diz-manuel-dos-santos/a-17656412?fbclid=IwAR1-hXYpzZ\\_MbS9rlCVff9U-7okZ9XU6awsYOSwJIMuE3CIF\\_ROKocMhX0s](https://www.dw.com/pt-002/o-25-de-abril-nasceu-na-guine%C3%A9-diz-manuel-dos-santos/a-17656412?fbclid=IwAR1-hXYpzZ_MbS9rlCVff9U-7okZ9XU6awsYOSwJIMuE3CIF_ROKocMhX0s) Acesso em: 25 de abril de 2020.

<sup>15</sup> Esse não alinhamento verificou-se mais no plano teórico-discursivo. Pois, apesar de Cabo Verde conseguir manter boas relações com ambos os pólos em disputa na Guerra Fria, existia uma relação mais efetiva, a nível de cooperação e de ideologia com o bloco Socialista Soviético.

p. 220), para financiar projetos voltados à educação básica, saúde e infraestruturas (MUNIZ, 2007, p. 132)

Em tom crítico ao modelo econômico adotado, Muniz (2007, p. 139) destaca que:

"quiseram industrializar, de acordo com padrões eurocêtricos, um país com recursos naturais e infra-estruturas materiais dimensionados para lógicas de vida alheias às noções de mercado, lucro, acumulação, riqueza. Acima de tudo, que não souberam desenvolver as nossas reais potencialidades quer a nível de pesca como no tocante à agricultura; que esqueceram que deviam “buscar outra terra dentro da nossa própria terra”, como havia sugerido Cabral, em críticas aos que buscavam na emigração a resolução para os problemas que afetavam os cabo-verdianos

Podemos constatar que ao mesmo tempo que “o exterior” constitui a solução imediata para os problemas de sobrevivência em Cabo Verde, com o passar dos anos, essa dependência passou a ser um problema de sustentabilidade sócio-econômica no arquipélago.

Com a independência, os nacionalistas romperam com a estrutura católica adotando um modelo de Estado laico. Assim, no âmbito religioso essa separação gerou um clima de tensão entre as elites das duas esferas sociais. De acordo com Muniz (2007, p. 209), as desavenças entre a Igreja Católica (religião hegemônica no arquipélago) e o partido único PAIGC/CV contribuíram para a derrota do partido independentista nas primeiras eleições multipartidárias dos anos 1990.

No âmbito cultural, com a independência, a expectativa era de colocar em prática o processo de “reafricanização dos espíritos” idealizado por Amílcar Cabral. Consiste no resgate das matrizes culturais africanas, recuperando elos de conexões exatamente onde foram desvalorizados pela colonização. Essas dinâmicas não se deram sem tensões. Alguns autores enxergam a ideia de “reafricanização dos espíritos” como um projeto bastante ideológico, limitado a uma pequena elite urbana e escolarizada, a mesma que idealizou a independência (ANJOS, 2003).

No âmbito político o que se verificou após a independência de Cabo Verde foi uma decadência gradual das ideias panafricanistas, tendo o seu colapso com o fim do projeto “Unidade e Luta” com a separação política entre Guiné e Cabo Verde em 1980. A partir daí constata-se limitadas iniciativas no âmbito cultural de recuperação (muitas vezes com viés exotizado e folclorizado) dos costumes africanos, a exemplo das atividades em torno da tabanka, da culinária, nos ritmos musicais como o funaná, o batuque, a finason e em outras manifestações culturais que na época colonial foram proibidas (MUNIZ e BARGADOS, 2012, p. 28).

As tensões envolvendo os Rabelados e o Estado pós-independência demonstram que os camaradas de Cabral não estavam isentos das ambiguidades políticas e culturais. Seus projetos de construção do Estado-nação moderno são também um reflexo do lugar de pertença ambígua. Por outro lado, a separação política foi visto pelos Rabelados como uma “traição a vontade de Cabral”<sup>16</sup>, assuntos que teremos oportunidade de discutir melhor no decorrer deste trabalho.

A condução do país pelos independentistas gerou descontentamentos por parte de outros grupos que vinham angariando o reconhecimento político para se opor ao partido. Muniz (2007, p. 159-160) entende as expectativas em relação “a afirmação de direitos fundamentais do homem, com possibilidades de viverem em ambientes de liberdades, em diversas dimensões”, foram frustradas no imediato pós-independência, pois, “o PAIGC começou uma verdadeira campanha de silenciamento” controlando os meios de comunicação e censurando qualquer iniciativa da sociedade civil que pretendiam contestar o regime, em nome da “da ordem e estabilidade nacional”.

Cabo Verde fez parte dos países que, com o fim da Guerra Fria e a desintegração do bloco soviético, tiveram que fazer o “ajuste estrutural” exigido pelas instituições financeiras internacionais (FMI e Banco Mundial) no sentido de garantir a ajuda externa dos países ocidentais. Assim, o país fez parte da terceira onda de democratização, realizando a primeira eleição legislativa pluralista (vitória do partido do MpD, com uma maioria qualificada) no dia 13 de janeiro de 1991. Com a revisão constitucional feita em 1992, instaurou-se um Estado Democrático de Direito baseado em um sistema de governo semipresidencial copiado do exemplo português.

De acordo com Madeira (2015, p. 173), ao nível econômico foram feitas reformas para as privatizações e a abertura para o mercado mundial, com investimento estrangeiro. Outras iniciativas com o papel simbólico ideológico foram levadas a cabo pelo MpD a exemplo da modificação dos símbolos nacionais tirando as cores pan-africanistas (a bandeira, o hino e o brasão de armas).

Assim como condenaram a separação política entre Guiné-Bissau e Cabo Verde nos anos de 1980, os Rabelados protestaram contra as mudanças dos símbolos nacionais, uma vez que eles tinham uma relação íntima com os adereços nacionais (de inspiração panafricanista)

---

<sup>16</sup> Fala de Tchétcho, durante a entrevista realizada na comunidade dos rabelados de Espinho Branco em dezembro de 2020.

implementadas pelo PAIGC. Porém, é importante destacar que é no contexto dos anos 1990, com o processo de globalização e divulgação de liberdades e multiculturalismo que os Rabelados vão fazer uma abertura comunitária iniciando o processo de valorização acompanhada de uma certa folclorização dos mesmos por parte das autoridades políticas.

A passagem do milênio foi marcada pelas crenças messiânicas e milenaristas do “fim do mundo” em boa parte das populações rurais cabo-verdianas, inclusive entre os Rabelados. Por outro lado, o início do novo milênio foi marcado pelas projeções otimistas quanto ao desenvolvimento sócio-econômico de Cabo Verde.

Com a realização das eleições em 2001, o PAICV retornou ao poder, tanto a nível legislativo como presidencial. A partir do multipartidarismo a dinâmica política cabo-verdiana pode ser caracterizada como bipolarização partidária tendo em vista a hegemonia dos dois maiores partidos políticos do país (PAICV e MpD). Outros partidos políticos e movimentos independentes participam nas dinâmicas eleitorais mesmo que com fraca influência. Apesar da alternância política, houve uma continuidade das políticas (desenvolvimentistas) no âmbito doméstico e o mesmo perfil pragmático de inserção internacional.

Comparando com alguns dos países ex-colônias portuguesas em África (Angola, Moçambique e Guiné-Bissau) que forjaram suas independências no mesmo período que Cabo Verde, estes países entraram em períodos conturbados marcados por instabilidades políticas. Cabo Verde é conhecido pelo seu histórico de estabilidade política e transição eleitoral pacífica, em todos os poderes políticos.

Ao nível sócio-econômico os ganhos alcançados pelo país até 2007, o fez entrar na lista dos países graduados pela ONU como “Países de Rendimento Médio (PRM). O país tem índices exemplares em relação às infraestruturas, acesso à saúde e à escolarização<sup>17</sup>. Apesar dos progressos recentes em termos de estabilidade política e desenvolvimento econômico, o arquipélago ainda apresenta relevantes vulnerabilidades estruturais. Sendo um pequeno país insular, enfrenta o desafio de criar estratégias para promover a sustentabilidade em todos os níveis. As desigualdades de rendimentos, a pobreza<sup>18</sup> e vulnerabilidades ambientais como secas e anos agrícolas ruins são algumas das preocupações sociais do país.

---

<sup>17</sup> Obviamente que é questionável o modelo educacional adotado pós-independência e até que ponto ele reflete a realidade histórica e sociocultural do povo.

<sup>18</sup> Dados mais recentes do INE (2015) aponta que a pobreza absoluta global em Cabo Verde é da ordem dos 35,2%. <http://ine.cv/wp-content/uploads/2018/06/idrf-2015-perfil-da-pobreza-versao-final.pdf>. acesso em 06 de Jan 2020.

## 1.5 A cristianização no arquipélago

### 1.5.1 História da Igreja Católica em Cabo Verde

Os dados do Instituto Nacional de Estatísticas (INE) de Cabo Verde referente ao recenseamento populacional de 2010 mostram que dos 498.000 habitantes residentes no arquipélago, 77% pertencem à Igreja Católica Romana, enquanto 10% são protestantes, 2% são muçulmanos e 11% não professam qualquer religião. Nesse sentido, entender as vicissitudes da trajetória histórica do catolicismo em Cabo Verde é crucial para entendermos o quadro religioso estrutural da primeira metade do século XX em Santiago, consequentemente elucidar o contexto do surgimento dos Rabelados nos meados do mesmo século.

Em Cabo Verde, os primeiros missionários foram os que acompanharam a chegada dos portugueses no arquipélago em 1460. De acordo com Semedo (2015, p. 160), “a origem da Igreja Católica em Cabo Verde está intrinsecamente ligada aos portugueses e ao espírito missionário na época dos descobrimentos”. Deste modo, a participação do clero no processo de povoamento e colonização era mais essencial para a “conversão das almas africanas” que seriam levadas pelos traficantes da região ocidental do continente. A tarefa de evangelizar foi concedida aos Franciscanos (1462) e aos Dominicanos (1473), ou seja, foram estes “os primeiros apóstolos do arquipélago” (BORGES, 2015, p. 46).

O processo de cristianização foi marcado por momentos de florescimento e de decadência devido aos múltiplos fatores conectados às dinâmicas administrativas. Sabe-se que durante os dois primeiros séculos do povoamento, o tráfico de escravizados que tinha a Ribeira Grande de Santiago como um entreposto estratégico, foi crucial na expansão ecumênica cristã. Aliás, a catequização dos “mouros e pagãos” nas colônias era uma das condições que a Igreja Católica (o Papa) impôs à Coroa portuguesa, para participarem no processo escravagista (SANTOS e SOARES, 2001, p. 373). O batismo, a atribuição de um nome católico, simbolicamente representa uma formatação da pessoa cativa, encenando o apagamento dos costumes, valores e memória social de uma realidade de onde ela ou ele foi retirado, “tornando-se aptos/as” para a venda ou para o “uso local”. Em Cabo Verde os interesses do clero e dos comerciantes convergiram.

A fundação da diocese de Santiago em Cabo Verde em 1533, a primeira em África, estava ligada consubstancialmente ao tráfico de escravizados e dependente do sucesso do comércio com a costa continental, que prosperou notavelmente ao longo do século XVI (MUNIZ e BARGADOS, 2012, p. 33). A partir dos finais do século XVI a perda gradativa da

importância da feitoria de Ribeira Grande no tráfico, somado aos sucessivos períodos de secas impactaram negativamente o funcionamento da estrutura eclesial e a atuação civil da igreja em Cabo Verde.

Além do clero secular procedente de Portugal, a Igreja Católica em Santiago pode contar com a contribuição de algumas dezenas de sacerdotes nativos formados localmente, mesmo antes da fundação da Diocese. “Já por volta de 1520 existiam cerca de 20 sacerdotes nativos. São ainda exemplo disso os padres Manuel Mendes e Nicolau Fernandes, naturais de Santiago e nomeados, respectivamente, Pároco de Santa Catarina do Mato em 1574 e Cónego da Sé Catedral em 1592.<sup>19</sup>

Mais tarde em 1604 foram os Jesuítas que chegaram a Cabo Verde e deram o seu contributo à evangelização do país regressando à metrópole em 1652, substituídos pelos Padres Recoletos em 1656 os quais permaneceram até 1830 (BORGES, 2015, p. 47). Em meio a este longo período, a diocese muitas vezes chegou ao ponto de funcionar com poucos padres e sem a presença de bispos, por exemplo, entre 1646 e 1672 (CERRONE, 1983, p. 23, apud MUNIZ e BARGADOS, 2012, p. 33).

A fundação do Seminário-liceu de São Nicolau no ano de 1866, instituição com função civil e religiosa, teve uma importância significativa não só na formação de um número maior de padres nativos, mas também na instrumentalização da pequena elite local, *filhos da terra*, através da educação formal e estes que aos poucos, mesmo que tendo um posicionamento ambíguo, viriam a questionar o sistema colonial. Como referimos na subseção anterior, tanto no caso dos nativistas como no dos nacionalistas seus percursos foram construídos a partir do Seminário-liceu de São Nicolau.

Mais do que isso, Silva (1995, p. 285) ressalta que a função da Igreja Católica em Cabo Verde “transcende largamente a religiosa para resvalar para os domínios de registros cartoriais, das atividades lúdicas e educacionais, o exercício do controle social, gestão dos conflitos de classe dentre outras funções”.

Relativamente à cristianização no arquipélago, é importante destacar que mesmo com a ordenação de padres nativos, a Igreja Católica não conseguiu resolver definitivamente o problema pastoral. Além disso, a Lei de Separação Estado das Igrejas promulgada pela Primeira República em Portugal (1910-1926) no ano de 1911 comprometeu seriamente o culto católico na metrópole com reflexos nas colônias. O encerramento do Seminário-liceu de São

---

<sup>19</sup> Informações tiradas do site oficial da Diocese de Santiago. Disponível em <https://diocesessantiago.org/diocese/historia> acesso em: 06 de novembro de 2020.

Nicolau em 1917 por meio da Lei n.º 701, de 13 de junho do mesmo ano, promulgado pelo Ministério das Colônias (SEMEDO, 2015, p. 197), é fruto da rápida decadência da Igreja Católica no arquipélago, levando-o ao isolamento pastoral.

Ascher (2011), com base no relatório da Congregação do Espírito Santo de 10 de maio de 1943, mostra que,

“o arquipélago tinha 30 paróquias, das quais 18 não tinham padres. De entre os dez padres [cabo-verdianos] aí presentes, seis tinham entre 63 e 74 anos e sete estavam doentes! Quanto à ilha de Santiago propriamente dita, nela se contavam onze paróquias para 77 192 habitantes e um único padre de 66 anos” (ASCHER, 2011, p. 27).

A insuficiência de padres em especial em Santiago foi uma situação que impactou principalmente a dinâmica religiosa formal no contexto rural no interior da ilha, especialmente nas regiões onde o fenômeno Rabelados emergiu. É importante sinalizar que mesmo perante a ausência da estrutura clerical “a população da ilha de Santiago manteve-se fiel a uma fé católica relativamente espontânea, alheia à tradição das escrituras à qual não tinha acesso e centrada no âmbito ritual, cuja execução e interpretação influi, sem dúvida, a origem africana dos seus habitantes” (MUNIZ e BARGADOS, p. 34). Isto deveu-se em grande medida às ações dos *padres de batinas pretas* (padres nativos ou antigos padres como os Rabelados os denominavam) que seguindo as recomendações do Papa Pio XI (1922-1939), apostaram na criação de redes de divulgação da doutrina e da fé católica através dos leigos que tinham sido instruídos para atuarem como sacristães. No olhar de Varela (2008), esta estratégia foi amplamente posta em prática principalmente em muitas freguesias das ilhas de Santiago e do Fogo.

O viver religioso no cotidiano das populações do interior da ilha de Santiago na primeira metade do século XX era fruto de um processo histórico complexo. O sincretismo religioso em geral era tolerado pelos padres nativos até o início da década de 1940. Os missionários<sup>20</sup> portugueses, que chegaram a Cabo Verde em 1941, consideraram esta religiosidade popular como uma heresia, uma vez que agregava o culto católico ortodoxo e uma série de diversas cosmovisões não ocidentais proibidos na altura. A crença na feitiçaria

---

<sup>20</sup> De acordo com Borges (2015, p. 51-52) faziam parte desta primeira leva, três padres da Congregação do Espírito Santo (Pe. José Rodrigues Neiva de Araújo, Pe. Lúcio dos Anjos e Pe. Lindorfo Quintas), dois padres seculares (Pe. Félix Lopes e Pe. Abel Leite) e dois seminaristas.

ou *oras minguadu*<sup>21</sup>; a realização da *Stera*<sup>22</sup>, as Rezas e Ladainhas; o *Guarda Kabésa*<sup>23</sup>, o *Staçon*<sup>24</sup> são alguns exemplos de um universo diversificado de manifestações santiaguenses, que foram apelidados de superstições, conseqüentemente marginalizadas por parte dos *novos padres* (MUNIZ e BARGADOS, 2012, p. 35; 39).

Os anos de 1940 marcam o início da fase da restauração na história da cristianização de Cabo Verde. Propuseram reformular a forma de viver o catolicismo, introduzindo novas regras e investindo na reestruturação do clero com a entrada em cena dos missionários da Congregação do Espírito Santo. Estes são alguns eventos que contribuíram para o aparecimento dos primeiros sinais do fenômeno que só mais tarde viria ser denominado de Rabelados.

Além disso, iniciou um processo maior de confluência entre o poder político colonial e o poder religioso católico em Cabo Verde em torno da missão “evangelizadora” e “civilizadora” que só foi interrompido nas vésperas da proclamação da independência de Cabo Verde.

### 1.5.2 Igreja Católica a partir da década de 1940

A partir de 1941, ano da chegada dos primeiros espiritanos a Cabo Verde e do bispo Dom Faustino Moreira dos Santos (espiritano), iniciou-se um processo marcado pelo “renascimento da fé cristã” em todo o arquipélago de Cabo Verde (BORGES, 2015). Essa retomada foi comandada pelos missionários espiritanos juridicamente ancorada na Concordata de 07 de maio de 1940, assinada entre Portugal e a Santa Sé. Este acordo fez com que o Estado passasse a subsidiar a ação missionária, garantindo vários benefícios à Igreja Católica no desempenho das suas missões na metrópole e nas colônias. Em troca, o Estado português comandado pelo regime salazarista, “consegue que todos os bispos nomeados pelo Papa sejam de nacionalidade portuguesa, tal como os directores dos seminários e os padres” (ASCHER,

<sup>21</sup> “Esta crença corresponde às horas dos espíritos, portanto as mais funestas e propícias às atividades das potências ocultas. Na vida rural, estas horas pouco recomendáveis, que também exprimem o poder dos fortes sobre os fracos (lançamento dos esquadrões da morte pelos grandes proprietários), situam-se ao meio-dia, ao cair da noite e à meia noite. Elas são o testemunho da convicção de uma certa convivialidade entre os seres humanos e os espíritos malignos, todos habitantes da terra (ASCHER, 2011, p. 152).

<sup>22</sup> Ritual fúnebre realizado durante oito dias após o falecimento de uma pessoa. Geralmente reúne-se na casa do defunto, vizinhos e conhecidos para dar condolências aos familiares mais próximos, rezar e ajudar nos afazeres.

<sup>23</sup> Literalmente “guardar a cabeça”, refere-se a um ritual que é feito em um bebê na noite do sexto para o sétimo dia após o nascimento com o objetivo de protegê-lo contra os espíritos maléficos.

<sup>24</sup> Consiste em marcar uma pausa em cada local de cruzeiros espalhadas nos cruzamentos dos caminhos, em sinal de condolências para o repouso das almas, quando de um cortejo fúnebre (ASCHER, 2011, p. 149).

2011, p. 26).

Em Cabo Verde, a atuação dos missionários espíritanos que inicialmente era especialmente nas ilhas de Santiago e Maio, aos poucos, estenderam as ações pastorais a todo o arquipélago, desempenhando atividades que vão além da dimensão religiosa. Para muitos, houve um silêncio (para não dizer conivência) da Igreja Católica em Cabo Verde perante a indiferença do poder político colonial em relação aos problemas de seca e precariedade social-econômica das populações, a atuação dos missionários espíritanos a partir dos anos 1950 visava descentralizar a atuação religiosa em todo o arquipélago, mas também tentando resolver alguns problemas estruturais até então ignorados pelo poder político colonial.

De acordo com Borges (2015, p. 57), em 1955 na altura do falecimento do então bispo Dom Faustino Moreira dos Santos, a Diocese de Cabo Verde tinha adquirido as estruturas necessárias para atuar a nível religioso, mas também no âmbito social.<sup>25</sup>

Se a Igreja Católica nos quase cinco séculos presentes no arquipélago nunca esteve engajada em grandes causas sociais, podemos questionar porque a partir da assinatura da concordata de 1940, da chegada dos padres espíritanos portugueses em Cabo Verde começaram a se preocuparem com os problemas cotidianos dos fiéis? Acreditamos que a reestruturação da Igreja Católica em Cabo Verde encontra-se ancorada em projeto maior do Governo Colonial da época.

Olhando para o processo de descolonização inglesa e francesa em África, constatando a emergência de vários movimentos de libertação nas suas colônias no continente africano e frente a pressão da ONU em prol da descolonização e autodeterminação dos povos, Portugal na contra mão, levou adiante um projeto reformista no sentido de garantir suas possessões na África e Ásia. Ao nível do discurso, a tônica foi colocada nas questões humanitárias, civilizatórias e religiosas (MUNIZ, 2007, p. 65).

É nesse período que o regime colonial começou a pensar a reforma agrária, apostaram na construção de infraestruturas, escolas primárias e outras iniciativas em prol da saúde pública, luta contra o paludismo e insegurança alimentar. Com a crise econômica, no fim dos anos 1960 e início de 1970, agravada pela seca, fica evidente que essas medidas adotadas pelo governo português não passavam de medidas paliativas (HERNANDEZ, 2002, p. 190). Em

---

<sup>25</sup> Com ajuda do Governo da Província, foram construídas 11 igrejas, 5 capelas e cerca de 15 residências dos missionários, 13 igrejas e 3 capelas foram reabilitadas. Além disso, Cabo Verde contava já com dois orfanatos para meninas, um em S. Vicente e outro em S. Nicolau; uma escola de labores e um infantário, na cidade da Praia; um dispensário e uma escola de labores, em Santa Catarina; a Obra Salesiana em S. Vicente; 4 conferências de S. Vicente de Paulo, na Praia, Tarrafal, São Lourenço, no Fogo e Santa Catarina; 44 escolas rurais e 344 postos de catequese espalhados por todas as ilhas sustentados pela diocese. (BORGES, 2015, p. 57)

entrevista com Ascher (2011, p. 54-55) o historiador cabo-verdiano António Correia e Silva sinaliza que este processo de alargamento do Estado tinha mais objetivo “político do que solidário, e que isso vai surpreender Amílcar Cabral, o futuro herói da independência, e fazê-lo dizer: O colonialismo quer roubar-nos o nosso discurso!”.

A atuação da Igreja Católica em Cabo Verde, mais do que antes, teve um papel importante no processo “assimilatório” das massas, principalmente através do ensino religioso. Fazendo um juízo de valor favorável à atuação dos missionários espíritanos que chegaram a Cabo Verde a partir de 1940, Borges (2015, p. 79) destaca que estes tiveram a preocupação de “vigiar e corrigir algumas práticas culturais que segundo eles não iam de acordo com a moral cristã”.

Além das mudanças nos apostolados, as intervenções no âmbito cultural tiveram impacto direto nas relações sociais das populações, principalmente no meio rural. Impuseram a obrigatoriedade do uso da língua portuguesa nas atividades religiosas; marginalizaram a língua materna dos fies, “o kabuverdianu”, a tabanca, o funaná, os bailes e outras atividades de sociabilização, sob a justificativa que essas diversões permitiam as perversidades e imoralidades que podiam levar as almas para o inferno (BORGES, 2015). Viram nessas manifestações socioculturais as causas principais do elevado número de casos de mancebia (união de casais sem realizar casamento religioso nem civil). Nesse sentido, era recusado o batismo das crianças dos amancebados (que os pais não são casados no religioso). De acordo com Hernández (2002, p. 190), foi nesse período que o governo colonial, por intermédio da Igreja Católica, tentou reintroduzir de forma intensiva a cultura rural portuguesa no interior da ilhas. Esse processo se deu principalmente através da instrução espiritual (catequese) e a instrução escolar (primária rudimentar). A concordata de 1940 assinada entre a Santa Sé e Estado português, no seu artigo XXI determinava que: “O Estado aceitava que o ensino público seria confessional, segundo os princípios da doutrina e moral cristãs, tradicionais do país, e regulava-se o ensino da religião e moral católicas nas escolas públicas”<sup>26</sup>.

Pouco preocupados com uma educação democrática e emancipadora, a Igreja Católica, subordinada ao regime, vai desempenhar o papel de instituição legitimadora dos valores veiculados pelo Estado Novo. Até ao fim dos anos 50, a escola objetivava formar apenas uma

---

<sup>26</sup> Ministério dos Negócios Estrangeiros - Secretaria Geral, Carta de Confirmação e Ratificação da Concordata e do Acordo Missionário entre Portugal e o Vaticano, assinados em 7 de Maio findo, I série do diário do Governo de 10 de julho de 1940. Disponível em:  
><https://dre.pt/web/guest/pesquisa/-/search/190253/details/normal?q=Ratifica%C3%A7%C3%A3o+da+Concordata+e+do+Acordo+Mission%C3%A1rio+entre+Portugal+e+o+Vaticano> . Acesso em: 20 de janeiro de 2020.

reduzida minoria privilegiada das cidades e do campo para desempenhar funções auxiliares no quadro do sistema colonial no arquipélago e nas demais colônias portuguesa no continente africano. Esse modelo de educação nega a cultura e a historicidade do sujeito, reproduz ideologias e valores da classe dominante, contribuindo na reprodução das desigualdades sociais. Por exemplo, a língua cabo-verdiana foi alvo de desprezo e ridicularização. Em síntese, é o que Paulo Freire chama de educação bancária (FREIRE, 1997).

Na tentativa de desacreditar as críticas dos líderes dos movimentos independentistas no que tange a falta do ensino escolar, o governo português,

“demagógicamente, tomou a decisão de reorientar sua política colonial, promovendo uma expansão muito significativa do ensino nas suas colônias, a fim de contrariar os dados avançados” [...] Numa década, 62/63 a 72/73, a população escolar aumentou cerca de seis vezes, passando a taxa de escolarização de 6.2% para 26.8%. Mas, o incremento foi sobretudo quantitativo e limitado praticamente ao ensino primário, medidas que visavam encobrir a veracidade dos fatos” (MUNIZ, 2007, p. 174).

Essas iniciativas a nível educacional, assim como outras medidas paliativas que o governo colonial adotou a nível social em Cabo Verde, não foram suficientes para silenciar as críticas ou frear as mobilizações dos movimentos independentistas em prol de uma “África livre”. De qualquer modo, ficou evidente um engajamento maior da Igreja Católica no projeto “civilizador”, até porque o acordo missionário de 1940 enquadrou os espiritanos nas “malhas do funcionalismo público” desfrutando de inúmeras regalias até então inexistente (BORGES, 2015, p. 115).

A atuação da igreja dentro do projeto reformista colonial não se deu de forma pacífica. As mudanças sócio-religiosas que asfixiaram as tradições, a prática do sincretismo religioso e outros valores socioculturais foram contestadas por vários grupos populacionais, principalmente do meio rural da ilha de Santiago. Os Rabelados são os mais conhecidos porque adotaram, nesta época, uma postura mais radical de cortar as relações com a estrutura do poder colonial tanto a nível religioso como a nível político e civil.

Na sua tese de doutoramento o pesquisador cabo-verdiano Adilson Semedo (2015), analisa o posicionamento da hierarquia superior do poder católico, principalmente em três momentos de mudança política no arquipélago: na altura da independência 1975; no processo de abertura democrática em 1991; e na altura da primeira alternância partidária em 2001. Para ele, nos últimos 15 anos da colonização em Cabo Verde, a Igreja Católica no país se viu “no meio de um triângulo que tinha nas vértices as forças políticas antagonistas, representadas pelos nacionalistas, pelo Estado colonial e pela Santa Sé” (SEMEDO, 2015, p. 254).

Enquanto alguns elementos do movimento independentista estavam na clandestinidade buscando a legitimidade das suas lutas junto à massa popular cabo-verdiana, na contramão, certas camadas sociais que consideravam a independência como algo utópico, investiram em propagandas contra o PAIGC. Apesar da autoridade máxima da Igreja Católica em Cabo Verde, na época era representada pelo bispo goês, Dom José Felipe do Carmo Colaço (1956-1975) manter-se neutro perante a questão da independência até o início de 1974, Pedro Martins, um dos militantes envolvidos nesse processo, destaca que alguns setores da Igreja Católica contribuíram no aumento das dificuldades de mobilização, usando a estrutura religiosa para fazer o trabalho de desinformação junto aos fiéis (MARTINS, 1995, p. 212).

Com a Revolução dos Cravos em 25 de abril de 1974, em Cabo Verde a dinâmica política seria radicalizada pelas mobilizações dos ativistas do PAIGC em nome da defesa da dignidade do povo cabo-verdiano e da sua autodeterminação tanto a nível político como religioso. Com isso, a Igreja Católica posicionou “por um lado, na defesa da dignidade do povo das ilhas, enquanto parte da nação lusa, e, por outro lado, numa reserva em relação aos nacionalistas combatentes na Guiné, descritos como terroristas e identificados sobre um «fundo comunista»” (SEMEDO, 2015, p. 255).

Após a queda do regime fascista em Portugal, aumentou a tensão política e como mostra Cardoso (2016, p. 38), algumas palavras de ordem ganharam popularidade, dentre elas a que dizia “fora sploradoris di povu” (fora exploradores do povo) incluindo deste modo os eclesiásticos na categoria de exploradores. Além disso, a agressão física de um dos militantes do PAIGC contra o Padre Arlindo Amaro em São Lourenço dos Órgãos e a acusação dos padres de serem informantes da PIDE marcaram a transição do regime político em Cabo Verde (SEMEDO, 2015, p. 259).

Com a assinatura do Acordo de Lisboa em 19 de dezembro de 1974 a questão da independência cabo-verdiana estava assim definida. Deste modo, em 21 de abril de 1975 a Igreja Católica, com outorga da Santa Sé, nomeou o então Padre Paulino Évora, natural da ilha de Santiago, Cabo Verde, como novo bispo da diocese de Santiago. No olhar de Semedo (2015, p. 245-247), este acontecimento constitui um marco na história da Igreja Católica em Cabo Verde, pois, inicia-se um processo de “cabo-verdianização da Igreja Católica local” uma vez que simbolicamente a nova autoridade deixa de representar a “Igreja em Cabo Verde” e passa a representar a “Igreja de Cabo Verde”.

Essa movimentação por parte da hierarquia superior da Igreja, não é uma mera

coincidência se olharmos para o então contexto político. A Santa Sé estava ciente de que com a independência nacional e a governação dos nacionalistas do PAIGC sob as diretrizes ideológicas marxistas-leninistas, a sua condição de autoridade estava condicionada. Do mesmo modo, os missionários portugueses perceberam que “passariam a ser estrangeiros em Cabo Verde e os cabo-verdianos deixariam de pertencer à pátria lusa” (SEMEDO, 2015, p. 276), por isso, uma atualização no seio da Igreja Católica em Cabo Verde era necessária.

Como a tomada de posse do bispo Dom Paulino Évora aconteceu em 22 de junho de 1975, este representou a Igreja Católica local nas cerimónias da Independência Nacional em 5 de julho do mesmo ano e celebrou a missa em honra ao evento, no final do dia. Nas palavras de Semedo (2015, p. 278), no dia da independência a “libertação” emerge-se também como uma temática religiosa quando o bispo tem como lema “n’mandadu da nhôs noba di Diós djuntu ku notísia di libertason” (Mandaram-me dar a vós a boa nova da Deus, junto com a notícia de libertação) e quando deixam impresso nas pagelas da ordenação episcopal «a verdade vos libertará”.

A nível local, incentivaram a inserção da língua, música e gestos cabo-verdianos na liturgia e na catequização. Houve também um esforço do líder da igreja local em atribuir uma identidade africana, destacando a necessidade de diálogo com as Igrejas Católicas nos países vizinhos.

A cabo-verdianização da Igreja local, perpassa, antes de mais, pela mudança de mentalidade dos missionários perante a nova realidade sócio-política, visto que foi o programa do PAIGC que ditava o funcionamento do Estado. Assim, o partido-Estado em termos programáticos, separava a política da religião, tomando para si a responsabilidade formadora de uma nova consciência, que coloque cultura de orientação científica acima da moral religiosa e a “africanização dos espíritos” acima do projeto de cristianização (FERNANDES, 2006, p. 179).

Com pouco suporte a nível local, as reformas na Igreja Católica em Cabo Verde se deram através de estratégias de internacionalização, buscando recursos junto a algumas organizações estrangeiras (muito por conta da atuação da Cáritas) e junto a diáspora cabo-verdiana.

Durante os primeiros 15 anos pós-independência vigorou o modelo Partido-Estado, que tinha, acima de tudo, o objetivo de fortalecer o sentimento nacionalista e africano (mesmo que em termo discursivo), dispensando a contribuição da dimensão religiosa católica nesse

processo. Esse período foi marcado por tensão. Por um lado, a Igreja criticava o poder político principalmente pela difusão de ideais laicizantes e ateístas<sup>27</sup> protagonizado por por parte de alguns militantes do partido, e outras ações reprovadas pela estrutura da igreja (por exemplo a criação da Lei da Família de 1976, da Lei do Casamento e do Divórcio de 1981 e da Lei da Interrupção da Gravidez de 1986).

O PAIGC/CV por sua vez criticou a aliança histórica entre a hierarquia da Igreja Católica e o poder colonial e principalmente com o Estado Novo, tratando os missionários com uma certa hostilidade tanto a nível do discurso como na prática (CARDOSO, 2016). De acordo com Koudawo (2001, p. 122), em um contexto marcado por políticas por vezes autoritárias em nome da Unidade Nacional, a Igreja Católica atuou como uma força de resistência ao projeto de centralização de poder por parte do PAIGC/CV.

O confronto entre a Igreja Católica e o Estado só foi cessada na altura da abertura democrática, com a transição do regime monopartidário para multipartidário. Na eleição legislativa de 13 de janeiro de 1991, a que o Movimento para a Democracia (MpD) saiu como vencedor com a maioria qualificada dos votos (70%), a Igreja Católica foi vista como um "adversário que não estava previsto"<sup>28</sup>, aliado ao MpD.

Reprovando a forma que o PAIGC/CV conduziu o Estado cabo-verdiano durante os 15 anos após a independência, a hierarquia superior da diocese se posicionou a favor do multipartidarismo “de forma explícita, promovendo a democracia como um valor católico, com a particularidade de ter, oficialmente, fornecido orientações sobre as características do partido que deveria merecer o voto católico” (SEMEDO, 2015, p. 27). Nesse sentido, o MpD apresentou-se como um partido da oposição a um regime que o clero católico tinha ressentimentos e munido de ideais liberais e com objetivos políticos e ideológicos menos conflituosos com a concepção cristã. Em contrapartida, Semedo (2015, p. 381), sinaliza que após as primeiras eleições multipartidárias o “Governo de Igreja Local” decidiu recusar-se a atuar como “um instrumento partidário na condução de consciências, embora ainda se outorgue a tarefa de promover o desenvolvimento social e espiritual do povo a que está

---

<sup>27</sup> Era comum por parte de alguns militantes do PAIGC/CV proferir seus slogans: “Deus não existe”; “o homem vem do macaco”, “a Igreja é atrasada” ou “a religião traz o obscurantismo”.

<sup>28</sup> Fala de Pedro Pires (um dos membros fundadores do PAIGC, Primeiro ministro de Cabo Verde entre 1975-1991, Presidente de Cabo Verde entre 2001–2011) no programa TCV, Grande Reportagem: 11 meses que mudaram Cabo Verde. Disponível em: <https://tcv.cv/tcv/video-details?id=16592> Acesso em: 20 fevereiro de 2021.

acoplado”<sup>29</sup>.

Nos dez primeiros anos do regime democrático pluralista não se verificou uma disputa entre a atuação do corpo político e religioso. Também a aproximação ideológica entre essas duas estruturas não foi tão significativa na prática, uma vez que a Constituição de 1992 reafirmou a laicidade do Estado. Ao contrário do que se esperava, as acusações e as profanações das igrejas e de símbolos religiosos nesse período também foram recorrentes, sinalizando assim a vulnerabilidade da igreja local em detrimento do contexto político e a necessidade da estrutura religiosa local adotar uma estratégia de contenção em relação a determinadas matérias. Esse posicionamento do “governo da igreja” fica mais evidente na virada para o século XXI no período da realização da terceira eleição multipartidária realizada em 2001, em que o PAICV saiu como vencedor.

Nesse processo da primeira alternância partidária no multipartidarismo, Semedo (2015, p. 27) sinaliza que o “Governo da Diocese”, assumiu, de forma explícita e oficial, como uma instituição cidadã, apelando à participação cívica das populações nos processos políticos e eleitorais, sendo neutro em relação à preferência em algum partido e reclamando a não instrumentalização da fé cristã em prol de interesses partidários.

A transição do milênio também foi marcada pela pluralização da vivência religiosa em Cabo Verde, com a presença de outras igrejas cristãs não católicas provenientes principalmente da África continental e do Brasil.<sup>30</sup> Por outro lado, como o contexto internacional do novo milênio foi marcado pelo combate ao terrorismo, associado muitas vezes a questão religiosa,

"o Estado cabo-verdiano parece resgatar e evocar a condição cristã da caboverdianidade, recuperando a vantajosa condição de Cabo Verde como reduto do cristianismo na África Ocidental. Também com base nessa condição, busca a sua autopromoção como uma mais-valia para os interesses ocidentais” (SEMEDO, 2015, p. 400).

É importante sinalizar que este discurso além de estar associado à tendência liberal,

<sup>29</sup> Aliás a necessidade da igreja assumir uma responsabilidade social é uma das exortações feita pelo papa João Paulo II, aquando da sua visita a Cabo Verde, em 1990.

<sup>30</sup> De acordo com os dados do censo populacional de 2010, a Igreja Católica continua sendo a hegemônica em Cabo Verde, tendo 77,3% dos fiéis. Em seguida vem as Igrejas com menos seguidores: o Racionalismo Cristão (1,9%); o Islão (1,8%); à Igreja do Nazareno (1,7%); Igreja Adventista do Sétimo Dia (1,5%); a Testemunha de Jeová (1,0%); a Assembleia de Deus (0,9%); a Igreja Nova Apostólica (0,5%); a Igreja Universal do Reino de Deus (0,4%); à Igreja Deus é Amor (0,1%); O Judaísmo (25 efetivos, correspondentes à proporção de quase 0,0%); 1,3% a uma outra não especificada; enquanto 10,8% aparecem associados aos sem religião (INE CV, 2010).

retoma a ideia da “especificidade cabo-verdiana em África” a “lusitanidade cabo-verdiana” que em Cabo Verde é historicamente associado aos regionalistas claridosos e seus seguidores. Estes entendem que a identidade cabo-verdiana foi formada tendo como uma das bases o catolicismo português. Assim, mesmo perante a um sistema político laico, a Igreja Católica tem um tratamento diferenciado em detrimento das demais igrejas presentes no arquipélago. O acordo assinado em setembro de 2010 entre o Estado de Cabo Verde e duas instituições católicas italianas (a Comunidade de Sant’Egidio e a Fundação Tra Noi) para que estas últimas passassem atuar na África Ocidental a partir de Cabo Verde, um outro assinado em junho de 2013 entre a Santa Sé e o Estado cabo-verdiano (Acordo Relativo ao Estatuto Jurídico da Igreja Católica em Cabo Verde)(SEMEDO, 2015, p. 22), a presença de representantes do clero católico nos eventos políticos importantes (posses, inaugurações, comemorações em datas nacionais) são alguns exemplos que ilustram esse “estatuto especial” da Igreja Católica em Cabo Verde no presente.

## **CAPÍTULO II - RABELADOS E PAIGC: APONTAMENTOS GERAIS**

Neste capítulo, descreveremos alguns acontecimentos importantes na história e formação dos Rabelados nos meados do século XX e sua trajetória até os dias atuais. Apoiaremos essencialmente nos estudos de Monteiro Jr. (1974), Ascher (2011); Varela (2008); Muniz e Bargados (2012, 2015); Gonçalves (2009, 2013). Posteriormente faremos uma breve discussão sobre o sucesso da luta desenvolvida pelo PAIGC, situando-a em um contexto histórico marcado pelas mobilizações para a independência em África. Por fim, abordaremos sobre a teorização de Cabral em relação à resistência cultural e a sua centralidade na luta de libertação.

### **2.1 A questão dos Rabelados em Santiago**

Para entender o surgimento dos Rabelados, é importante conhecer o contexto sócio-religioso em Santiago desde o povoamento no século XV até o início da década de 1940 e também considerar duas questões fundamentais no período histórico posterior:

- A resistência de uma parte da população santiaguense a reestruturação na Igreja Católica local, comandada pelos padres portugueses da Congregação do Espírito Santo a partir de 1941 até os finais da década de 1950;
- E a resistência dessas populações em torno das iniciativas sanitárias e administrativas realizadas pelo “governo colonial reformista” modernizador a partir de 1960 (em resposta ao início das guerras de libertação em Angola, Guiné-Bissau e Moçambique e das pressões internacionais a favor da descolonização).

#### **2.1.1. Primeiros sinais**

O estudo de Monteiro Jr. (1974) mostra que as tensões religiosas envolvendo a população do interior da ilha de Santiago e os missionários da Congregação do Espírito Santo, de Portugal, chegados a Cabo Verde a partir de 1941, estariam na base do surgimento dos Rabelados. No entanto, alguns apontamentos ao nível da estrutura da igreja que antecedeu a chegada destes missionários explicariam essas tensões.

**Figura 2:** Mapa da localização geográfica do concelho de Calheta de São Miguel, onde fica situada a comunidade dos Rabelados de Espinho Branco.



Fonte: Barruncho (2016, p. 6) com modificação nossa.

De acordo com Varela (2008, p. 94), “em 1940 a igreja da metrópole sob ordens do Vaticano enviou uma missão para avaliar como estava sendo divulgada a fé católica e como iam os costumes dos religiosos em Cabo Verde”. O relatório da missão desagradou a autoridade clerical na metrópole, pois, este documento mostrava que os *padres cabo-verdianos antigos* que se encontravam em Cabo Verde até 1940, cooperavam com os sacristães, catequistas e muitas vezes com pessoas leigas para realizar o ensino da fé e da doutrina católica.

Integrados na sociedade badia da qual muitos tinham sido extraídos, esses leigos procuravam acomodar os ensinamentos recebidos pelos sacerdotes, contidos muitas vezes em breviários doutrinários de fácil consumo que liam com dificuldade, às práticas rituais comuns ao catolicismo badio, a fim de facilitar o seu próprio trabalho e satisfazer as necessidades dos seus paroquianos (MUNIZ e BARGADOS, 2012, p. 41).

Além disso, o relatório denunciava que boa parte destes padres vivia em desvio moral, entregues ao comércio, relacionando com várias mulheres e tendo filhos<sup>31</sup>. Dos poucos que residiam na ilha de Santiago, estes padres, conhecendo a realidade sociocultural desta ilha, em nenhum momento demonstraram resistências aos rituais de novenas, ladainhas, terços, rezas, *guarda kabesa*, dentre outras práticas do catolicismo popular local, consideradas como pagãs pelo poder católico na metrópole e para o Vaticano.

O catolicismo oficial praticado na metrópole, assim como os administradores coloniais, condenavam a crença nos espíritos, nas forças sobrenaturais, nos deuses, na feitiçaria, nos sacrifícios, nos rituais e na veneração dos antepassados. No entanto, os poucos padres cabo-verdianos que estavam em Cabo Verde aceitavam essas práticas. De acordo com Monteiro Jr. (1974, p. 91), estes interagiam com os fiéis na língua nacional (*kabuverdianu*), valorizavam a tradição santiaguense e frequentemente faziam parte das festividades paroquiais padroeiras, atividades culturais e comunitárias no interior da ilha. Nas ideias de Semedo (2015),

o contrato [a concordata] assinado pelo bispo D. Faustino Moreira dos Santos e pelo Superior Principal desta congregação, o Rev. Padre Francisco Alves do Rego, estipulou que o ministério religioso de toda a ilha de Santiago seria confiado aos missionários da Congregação do Espírito Santo, com exclusão de qualquer sacerdote de outra congregação ou mesmo secular (BRÁSIO, 1973, p. 857-860, apud SEMEDO, 2015, p. 200)

A partir de novembro de 1941 a Igreja Católica em Portugal iniciou o envio de missionários portugueses e suíços da Congregação do Espírito Santo para Cabo Verde<sup>32</sup>, com o objetivo de reestruturar a igreja local a nível administrativo e reformular a atuação clerical e litúrgica. Essas reformas iam de encontro com “os princípios estabelecidos na Concordata que Salazar assinou com o Papa Pio XII em maio de 1940 e exposto no essencial Acordo Missionário do mesmo ano, era dirigido pela Congregação do Espírito Santo” (MUNIZ e BARGADOS, p. 39).

---

<sup>31</sup> Não é estranho que várias personalidades conhecidas no âmbito político e intelectual em Cabo Verde sejam filhos ou netos destes antigos padres. José Vicente Lopes (2002, p. 42) destaca que “tal como Abílio Duarte, Aristides Pereira é filho de um padre e Dulce Almada Duarte neta de um cônego, do mesmo modo que Amílcar Cabral era também neto de um sacerdote.”

<sup>32</sup> De acordo com Borges (2015, p. 53) entre 1941-1955, a diocese de Cabo Verde recebeu da Província Portuguesa e da província da Suíça os seguintes missionários: bispo Dom Faustino Moreira dos Santos, P. José Rodrigues Neiva de Araújo, P. Lúcio dos Anjos e P. Lindorfo Quintas, padres seculares (Félix Lopes e Abel Leite) e dois seminaristas (1941); Frederico Duff e Henrique Alves (1942); Augusto Nogueira de Sousa (1944); Fernando Bussard, Manuel Rodrigues Ferreira (1944); António Amâncio Ventura; António Figueira Pinto, Arthur Emery, Cyr Crettáz, Francisco Alves do Rego (1946); Jerónimo Ferreira, Louiz Allaz (1947); Miguel Madeira, Louis Mudry (1950); Afonso Vieira Gomes (1951); Avelino Vieira Alves, João Eduardo Moniz (1953); António Sá Cachada, Custódio Campos (1954); José Pereira de Oliveira, (1955)”.

Os primeiros oito missionários que chegaram em Santiago em 1941 (o bispo Dom Faustino Moreira dos Santos, cinco padres e dois seminaristas), enfrentaram desafios para driblar as limitações estruturais e “modernizar” a estrutura eclesial: afastando os antigos padres; proibindo os leigos ministrarem cerimônias exclusivas dos padres; condenando diversas práticas culturais e religiosas do universo *badio* a exemplo de ladainha, vésperas, e rezas, *stera*; reduzindo ou supervisionando a atuação dos sacristães e catequistas e outros mediadores; confiscando destes os antigos “livros sagrados”<sup>33</sup> e divulgando os novos livros, novas liturgias e novos valores.

O objetivo deste novo empreendimento missionário foi de monopolizar o poder religioso através da hierarquização e estabelecimento de funções predeterminadas para cada membro do clero, mas também com apoio da administração colonial, exercer um controle maior sobre os valores simbólicos das práticas religiosas e culturais da população. Os padres Salesianos e Capuchinhos estiveram em Santiago entre 1943-1947 a pedido do então bispo D. Faustino Moreira para ajudar nessa empreitada (BORGES, 2015, p. 56).

Em um cenário social devastado pelas secas recentes, verificou-se um “enfraquecimento do sentimento religioso por parte da população, que, apesar das orações, teve de contar os seus mortos, sobretudo na ilha de Santiago, devido a uma economia mais agrícola”. Os novos missionários “só sabiam transmitir a mensagem teológica” e a própria Igreja Católica na altura não estava engajada nas questões sociais (ASCHER, 1974, 54)

Ao contrário dos padres nativos que usavam vestes pretas e se deslocavam a pé no interior da ilha, os novos padres passaram a usar vestes brancas, comunicavam com os fiéis em português e se deslocavam na maioria das vezes em cavalos e motos. Foram impostas muitas mudanças de forma brusca e sem iniciativas de diálogos prévios fazendo com que uma parcela da população de várias localidades no interior da ilha de Santiago a recusassem.

De acordo com Monteiro Jr. (1974), os Rabelados relataram que Joaquim Furtado, um dos *antigos padres* locais que havia exercido o apostolado no concelho de Tarrafal, teria instruído os fiéis a não aceitarem as reformas que viriam a ser instituídas pelos *novos padres*, pois, estes eram falsos profetas que tentariam impor falsas doutrinas. Seguindo essas recomendações, algumas famílias demonstraram certa hostilidade aos missionários

---

<sup>33</sup> Lunário perpétuo 1884; Livro “mágico” de São Cipriano condenado pela Igreja oficial desde o Vaticano I; o Relicário Angélico de Monsenhor Joaquim da Silva Serrano (Lisboa, 1794), uma recolha de ladainhas, novenas e cânticos; um manual dos Rituais Romanos em latim (1884); escritos dos Santos Padres utilizados na igreja; um livro protestante proveniente da América, etc (ASCHER, 2011, p. 63).

espiritanos. Estas famílias foram inicialmente denominadas de *incentes* e *ignorantes* pelos novos padres. Aliás, esta não é uma característica particular do fenômeno cabo-verdiano, pois é uma prática recorrente quando se depara com casos semelhantes de movimentos populares em outras partes do mundo.

A recusa das populações em aceitarem as mudanças implementadas no seio católico, tem a ver com a percepção que essa ação vai além de uma simples reestruturação religiosa da igreja, impactando as práticas cotidianas rurais e nas manifestações socioculturais santiaguenses. Além disso, a Igreja Católica e as autoridades administrativas do regime colonial estavam distantes das massas populares rurais, principalmente por permanecerem largamente indiferentes em relação às fomes devido às secas cíclicas que afetavam o arquipélago.

À semelhança do que aconteceu com os Rabelados em Cabo Verde, vários outros fenômenos sócio-religiosos populares nas Américas e em outras partes da África, receberam por parte das autoridades religiosas oficiais denominações pejorativas a exemplo de: movimentos dos revoltosos, fanáticos, anti-progressistas, jagunços, foragidos da lei, entre outras negativas designações.

No caso cabo-verdiano, Muniz e Bargados (2012, p. 52) mostram que até o início de 1960 a resistência à hierarquia da igreja foi liderada pelo Pepe, Maximiano, Hipólito, Chot e principalmente Nhonhô Landim. Este último, era sacristão do padre Joaquim Furtado e foi o primeiro chefe dos Rabelados. Seguiu fielmente, até a sua morte em 1965, as orientações recebidas pelo seu líder padre Joaquim Furtado (conhecido no seio dos Rabelados como um dos últimos *padres de batina preta*) de recusar a colaborar com os *novos padres*.

Ainda sobre Nhonhô Landim, este é rememorado pela nova geração como o “primeiro profeta” e primeiro líder dos Rabelados. De acordo com relatos orais recolhidos por Gonçalves (2013, p. 242), este líder carismático começou a pregação religiosa em Palha Carga, perto de Assomada, e aos poucos, ganhou muitos seguidores inclusive pessoas de outras comunidades que foram se juntando a ele e nos dias de culto e ladainhas para partilhar a “palavra sagrada”.

Entre os seus seguidores ele era reverenciado como aquele que guiava suas pregações através de leituras e interpretações dos textos da Escritura Sagrada e resistindo inicialmente às mudanças impostas pela Igreja Católica. Posteriormente ele resistiu às ações da administração colonial a partir de 1955 até a sua prisão pelas autoridades coloniais e deportação em 1962

para a vizinha ilha do Fogo, quando se opôs à Missão de Estudos e de Combate às Doenças Endêmicas. Nhonho Landim voltaria a Santiago pouco tempo depois, recebendo críticas dos seus seguidores por ter comido refeições preparadas por outrem enquanto preso e por voltar a residir em sua casa após ser detetizada, violando deste modo os valores comunitários (GONÇALVES, 2009, p. 37). Os dados são imprecisos quanto à data do seu regresso da ilha do Fogo. O que se sabe é que mesmo antes do seu falecimento em 1965, boa parte dos seus antigos seguidores se juntaram em volta de Faustino Fernandes (Nhô Fernandi), formando o que hoje é conhecido como grupo de Monte Santo em Espinho Branco.

Nhonhô Landim, assim como outros *antigos* catequistas sabiam ler mesmo que de forma muito limitada. Em um contexto dos anos 1950 no qual o analfabetismo atingia entre 80% a 90% da população da ilha de Santiago<sup>34</sup>, o acesso ao conhecimento religioso por meio da leitura era restrito ou até secreto (MUNIZ e BARGADOS, p. 51). Os *antigos* catequistas recusaram entregar aos novos padres os livros sagrados que usavam nas suas missões. Como forma de preservá-los, chegaram escondê-los debaixo da terra. O atual líder comunitário Tchétcho, tem na sua posse um livro sagrado, herdado do pai, líder antecessor Nhô Agostinho.

A dinâmica de sucessão do cargo de liderança da comunidade de Espinho Branco inicia-se com o falecimento de Nho Fernandi em 1979, passando a liderança para o filho Nhô Agostinho e da mesma forma, em 2006 com a morte deste último a liderança foi passada para o filho Tchétcho. As dinâmicas de nomeação do líder Tchétcho não se deu sem conflitos, pois, a geração dos Rabelados mais velhos entendiam que ele era muito jovem para assumir tal função e que sua posse só foi possível pela intervenção da Misá.

Em geral, os estudos sobre os Rabelados costumam identificar o período de 1941-1959 como os anos em que o movimento apresentava essencialmente a dimensão religiosa e que só mais tarde, em decorrência de atritos com o poder administrativo colonial, com as equipes sanitárias e com a PIDE que o fenómeno passou a mobilizar em núcleos populacionais politicamente melhor organizado em torno dos seus ideais.

### 2.1.2. A territorialização dos grupos

Apesar da existência de atritos envolvendo alguns fiéis católicos e os missionários da Congregação do Espírito Santo durante a década de 1940, até meados da década de 1950 não

---

<sup>34</sup> De acordo com o recenseamento geral de 1950, a taxa de analfabetismo atingiu 81%, 88,1% e 89,2% nos três Concelhos de Santiago, respectivamente Praia, Santa Catarina e Tarrafal. Entre a população rural esses números eram mais expressivos (MONTEIRO Jr, 1974, p. 32).

era possível identificar o grupo dos Rabelados em Santiago, demarcado a nível territorial, social, político e religioso.

O termo *kabuverdianu* “Rabelados (referindo a rebelados e revoltosos)” apareceu na forma escrita pela primeira vez em um documento em 1959 elaborado pelo padre português João Eduardo Moniz (então Pároco da Freguesia de Santo Amaro de Abade) endereçado ao Administrador do Concelho de Tarrafal. Em 1961 o Tenente Coronel Silvino Silvério Marques, então governador de Cabo Verde (1958-1962) teve conhecimento dessas populações, oficializou e generalizou o termo (MONTEIRO Jr. 1974, p. 48). É importante mais uma vez destacar que os próprios indivíduos que eram denominados de forma pejorativa apropriaram-se e re-interpretaram o termo. Como é referido, passaram a auto-identificar como Rabelados, porém com o fundamento explicativo religioso, uma vez que Rabelados traduzido para o português ficaria “revelados”. Nesse sentido se autodenominavam coletivamente de Rabelados: os escolhidos de Cristo para preservar e revelar a palavra sagrada.

A primeira comunidade organizada a nível comunitário e territorial que até hoje é lembrada pelos mais velhos, foi a de Palha Carga, no concelho de São Miguel, que teve como patriarca Nhonhô Landim.

A identificação dos Rabelados em 1961 por parte das autoridades administrativas está associada à recusa dessas populações em colaborar com os trabalhos comandados pelo governo colonial local. Por falta de confiança ou de comunicação, recusaram cooperar com várias ações e medidas do governo, nomeadamente o recenseamento da população; a delimitação das propriedades rurais; a Missão Permanentes e Estudo e combate a Endemias nas campanhas de pulverização contra a malária e de vacinação contra as doenças endêmicas a exemplo de febre amarela e cólera. Não autorizaram a pulverização das suas casas com inseticidas, ou abandonando-as quando desinfetadas à força e sem consentimento. Recusaram a vacina do Bacilo Calmette-Guérin (BCG) para prevenção de tuberculose e a extração de sangue para análise laboratorial com objetivo de pesquisa de malária.

De acordo com Muniz e Bargados (2012, p. 58), a resistência dessas populações em relação à operação das autoridades sanitárias se deu por falta de informação/diálogo entre as partes. Pois, muitas vezes os Rabelados associavam às campanhas de dedetização dos edifícios ao aparecimento de doenças respiratórias e a infertilidade feminina. Além do mais, cada família deveria contribuir oferecendo água aos responsáveis da operação, lembrando que devido à localização de algumas habitações, isso implicava esforço à medida que tinham que

buscá-la a longa distância das suas casas.

Quanto a hostilidade dessas populações em relação às campanhas de vacinação Monteiro Jr. (1974) afirma que pelo fato dos avisos realizados pela Igreja Católica, os Rabelados enxergaram uma certa cumplicidade entre os “novos padres” e a equipe de saúde. Deste modo, faziam uma interpretação religiosa da campanha de vacinação, com base nas suas crenças e alimentadas na interpretação (por vezes de forma distorcida) dos livros sagrados que dispunham. Entendiam que “o sangue que tiram as pessoas é destinado ao contrato com demônio: todas aquelas que se sujeitam serão, mais dia, menos dia entregues ao satanás” (MONTEIRO Jr., 1974, p. 115). Assim, o livro do Apocalipse torna-se uma forma de construir um discurso que justifica a sua estratégia de resistência.

Para se protegerem das ações da Igreja Católica assim como da administração colonial, os Rabelados abandonaram as suas casas de alvenaria (convencionais) e passaram morar em *funcos* (casas de palhas), lapas e em lugares de difícil acesso, procurando a “ajuda de Deus através da Bíblia” (ASCHER, 2011, p. 34). Imbuídos de um espírito comunitário e da filosofia ancestral de “*djunta mō*” (ajuda mútua), essas populações resistiram ao projeto de aculturação forçada e as iniciativas de modernização social, adotando uma forma de sociabilidade peculiar das demais populações. Por muito tempo evitaram qualquer relação com os poderes administrativos coloniais; não faziam os registros civis; resistiam ao consumo de alimentos industrializados e ao uso das novas tecnologias e auto-representavam como “Rabelados” no sentido de preservar as identidades individuais dos membros comunitários.

Alguns comentadores sobre o assunto afirmam que é por volta dos anos 1961-1962 que o movimento passou a adquirir uma estrutura organizacional territorialmente delimitada e uma dimensão política e social de resistência (ASCHER, 2011; GONÇALVES, 2013). É também neste período que o movimento conhece seus dias mais turbulentos, pois, dentro do contexto colonial da época, tiveram como resposta, violências física e simbólica, perseguições, prisões e estigmatização por parte da Igreja Católica e do governo colonial. Inclusive, as lideranças foram castigadas, interrogadas nas residências dos padres e algumas deportadas para outras ilhas, como foi o caso do líder Nhonho Landim, no sentido de enfraquecer a resistência dos Rabelados.

Todos os eventos em torno do surgimento desse fenômeno, principalmente nas décadas de 1940, 1950 e início de 1960, aconteceram dentro de um quadro de reviravolta política, estrutural e colonial português, no qual, reativava o discurso reformista no sentido de garantir

suas possessões em África e Ásia.

Nos cinco séculos da presença portuguesa em Cabo Verde, registou-se a presença das autoridades coloniais essencialmente no Sul da ilha de Santiago, deixando a população do interior e do norte da ilha sob o controle dos morgados e posteriormente dos donos dos minifúndios. As reivindicações por melhores condições de vida no arquipélago, a proliferação de movimentos emancipatórios na Ásia e na África depois da II Guerra Mundial, a consequente difusão de ideias em prol da descolonização e autodeterminação dos povos, fizeram com que o Estado Novo em Portugal pensasse em estratégias reformistas no sentido de garantir o mínimo do controle social no arquipélago e evitar contestações também da Organização das Nações Unidas (ONU).

Em entrevista concedida a Ascher (2011, p. 54-55) o historiador cabo-verdiano António Correia e Silva aponta que essas iniciativas fizeram os agentes da administração colonial penetrar em zonas até então sub-administradas do interior de Santiago. A “chegada do Estado” nas comunidades isoladas, nomeadamente aqueles descendentes de antigos escravizados autolibertos no interior da ilha, vai representar uma ameaça à autonomia das suas relações sociocomunitárias. Na ótica deste historiador, o aparecimento dos Rabelados, político e territorialmente definido, deve-se ao choque entre o colonialismo reformista surgido nos anos de 1960 e o modo de vida de um campesinato autônomo dessas populações (ASCHER, 2011, p. 55-56).

Não podemos perder de vista que o cenário sociopolítico dos finais da década de 1950 e início de 1960, foi marcado pelas primeiras movimentações dos ativistas, guineenses e cabo-verdianos que haviam fundado o PAIGC<sup>35</sup> e que mesmo na clandestinidade, vinham conquistando legitimidade nas suas mobilizações em prol da independência. Em Cabo Verde a administração colonial já se encontrava sob a vigilância em relação a qualquer ato contestatório. Em 1960, José Leitão da Graça organizou na Praia o grupo da União do Povo das Ilhas de Cabo Verde (UPICV) que colocava cartazes na via pública reivindicando a independência de Cabo Verde. Entre fevereiro e maio de 1961, onze elementos do grupo de Leitão da Graça foram presos na Praia, acusados de separatismo e julgados em março de 1962 e libertados apenas um mês depois.

Esses acontecimentos colocam em evidência que em meio a um contexto de tensão,

---

<sup>35</sup> Não existe um consenso quanto a data da fundação do PAIGC, assim como os seus integrantes fundadores. Porém, boa parte dos estudos sobre o movimento usam a data de 19 de setembro de 1956 como a data oficial da formação deste partido. Alguns pesquisadores a exemplo de Sousa (2016) defendem a tese que isso só viria a acontecer no ano de 1960.

qualquer ação que ameaçava o *status quo* da ordem social poderia ser associada à influência destes ativistas, ou dos ativistas do PAIGC, ou de movimentos independentistas em outras nações africanas, que na altura já tinham alcançado a independência ou estavam no processo para tal.

Devido à vigilância apertada da PIDE em Cabo Verde e a situação insular do arquipélago, a mobilização dos ativistas anticoloniais era limitada. Chegaram a existir alguns planos de desembarque de combatentes na ilha de Santo Antão, São Vicente e no litoral nordeste da ilha de Santiago, em zonas montanhosas, coincidentemente nas regiões onde localizava boa parte das comunidades dos Rabelados. No início de 1960, no auge das tensões entre essas populações e as autoridades religiosas, sanitárias e de segurança colonial, mesmo sem provas, suas ações foram categorizadas pelos missionários espiritanos como de “um movimento de inspiração comunista, anti-religioso, com características de ser dirigido externamente” (MONTEIRO Jr., 1974, p. 95). Aliás, no contexto da Guerra Fria era frequente acusar qualquer protesto como sendo dirigido externamente por comunistas.

Na altura, foram o Reverendo Padre Ferreira Campos e o Padre João Eduardo Moniz que, como estratégia de enfraquecer o grupo, sugeriram ao administrador do concelho da Praia enviar as lideranças dos Rabelados para as plantações de São Tomé. Pelo visto, este não aceitou esta sugestão. De acordo com Ascher (2011, p. 32) “estes últimos são deportados para as ilhas do Fogo, Brava e Maio onde vão viver da caridade pública, sem tentar integrar-se na sociedade nem reconstituir uma comunidade”.

Isso contribui para a intensificação do processo de (auto)isolamento. No entanto,

(...) é necessário atentarmos para o facto de que a contestação contra uma nova forma do ensino da religião e a constituição de modos de vida alternativas 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” (GONÇALVES, 2013, p. 239-240).

A partir de 1961, não foram os únicos na ilha de Santiago a opor-se à chegada tardia de políticas públicas do Estado colonial português, principalmente no que se refere a campanhas de vacinação e dedetização. Ascher (2011, p. 56) aponta que nos três referidos concelhos, populações tiveram reações enérgicas, porém, boa parte deles passaram despercebidos devido ao contexto de repressão e de dependência das populações das compensações oferecidas pelo

Estado, a exemplo de suplementos alimentares, trabalhos assalariados, escolarização, e outras medidas.

Ao contrário do que destacou Monteiro Jr. (1974), não podemos apontar a religião como fundamento isolado e da resistência dos Rabelados. Até porque em Cabo Verde a religião, a cultura e a política sempre estiveram interligadas. Como acima referido, a própria reforma religiosa da Igreja Católica iniciada no arquipélago pelos missionários espíritanos a partir de 1941, foi fruto de uma retomada do diálogo entre a Santa Sé e o regime salazarista de Portugal, enquadrada nos discursos de cunho humanitário e civilizatório.

Tratando de colonialismo português, não podemos separar a questão religiosa da política-administrativa. O ensino do catolicismo fazia parte das iniciativas coloniais usadas para fundamentar a suposta existência de um modo particular de Portugal colonizar, ou seja, o *colonialismo missionário*. Rebatendo esta ideia, Perry Anderson destaca que a tese do *colonialismo missionário* por sua vez é usada como base para negar a existência de um *colonialismo do espaço vital*, mas que na verdade, os dois sempre constituíram um só (ANDERSON, 1963, p. 81 apud MUNIZ, 2007, p. 74). Vejamos, o Estado Novo (1933-1974) tinha a Igreja Católica como principal aliada na luta anticomunista que também incluiu os movimentos de libertação. Em Cabo Verde qualquer resistência no seio católico era interpretada como uma ameaça ao Estado Colonial que por sua vez usava a PIDE como sua principal ferramenta de repressão.

Na ilha de Santiago, a proibição das tradicionais reuniões em casas particulares para rezas, ladainhas e outros atos religiosos, a aplicação de multas, prisões e a condução dos “transgressores” ao Poder Judicial, já tinha sido ordenado pelo administrador do concelho de Tarrafal nos finais da década de 1950 (MONTEIRO, Jr., 1975, p. 95-97). Não podemos desassociar essas iniciativas de um contexto social mais amplo, marcada por políticas coloniais de repressão sociocultural que tentou anular tradições, ritos ancestrais africanos “preservados” historicamente, principalmente no meio rural da ilha. Houve também iniciativas de repressão simbólica, por exemplo, no interior de Santiago, as autoridades portuguesas decidiram “reintroduzir de forma intensiva, por intermédio da Igreja Católica, a cultura rural portuguesa” (HERNANDEZ, 2002, p. 190), com o objetivo de marginalizar as tradições de origem africana presente, tanto em relação às organizações sociais, mas especialmente nas manifestações culturais.

Portanto, é necessário entender que as dimensões religiosa, histórica e cultural

estiveram na base da resistência dos Rabelados. De acordo com Gonçalves (2013, p. 249) estes eram conhecidos como os que desafiaram o projeto assimilacionista colonial, cultivando um *modus vivendi* atravessado por um ideário simultaneamente anti (novas regras) religioso e “anti-poder”.

Existe uma lacuna nas bibliografias a que tivemos acesso, no que se refere a trajetória dos Rabelados nos primeiros quinze anos do período pós-independência. Fora as considerações feitas por Furtado (1989), Gonçalves (2009; 2013), Ascher (2011) e Muniz e Bargados (2012), existe uma necessidade de aprofundar na análise sobre a relação destes grupos com os poderes estatais durante o regime de partido único do PAIGC (1975-1980) e do PAICV (1980-1990). Trazer mais informações sobre este período é um dos desafios que este trabalho propõe enfrentar. No entanto, aqui cabe ressaltar alguns apontamentos que as bibliografias citadas anteriormente sinalizam.

Na altura da independência, os Rabelados de Monte Santo tinham expectativas de que com a independência de Cabo Verde, acabaria a marginalização física e simbólica. Mas, em conversa com Gonçalves (2009, p. 42), alguns integrantes deste grupo não esconderam seus descontentamentos e desilusões em relação ao partido único PAIGC (1975-1980), e principalmente PAICV (1980-1990).

Para Muniz e Bargados (2012, p. 65), a adoção por parte do PAIGC a um modelo desenvolvimentista de governação centrada na gestão do território, centralização administrativa, reforma agrária, aposta na escolarização, campanhas de vacinação e outras políticas sociais foram vistas pelos Rabelados como ameaça a estrutura sociopolítica das suas comunidades.

Ascher (2011) por sua vez reúne, no seu estudo, depoimentos divergentes recolhidos junto às elites políticas e intelectuais (inclusive alguns dirigentes do partido único) tratando da relação dos Rabelados com os poderes político-administrativos pós-independência. A autora conclui que “os Rabelados foram marginalizados pelo poder colonial, depois pela sociedade civil e pelo governo nacional” (ASCHER, 2011, p. 74).

Paradoxalmente, ainda hoje estes expõem nas suas habitações a figura do Amílcar Cabral, preservando a bandeira do PAIGC nas mais variadas manifestações sócio-religiosas do grupo de Monte Santo. A separação política definitiva entre Guiné-Bissau e Cabo Verde em 1980 (como consequência, no arquipélago, o PAIGC passou a ser chamado de PAICV), a mudança da bandeira nacional em 1992 os desagradou. Nas palavras de Furtado (1989) os

contatos entre a Direção do Partido único e os Rabelados a partir da independência em 1975 eram limitados e em 1980 a relação “chegou à extinção”.

Portanto, em tese, fora alguns contatos pontuais, os Rabelados não se relacionavam com os poderes administrativos por quase quatro décadas (do início de 1960 até os finais da década de 1990). Na virada do século XX para XXI, a presença de intermediários (socioculturais) na comunidade servindo de facilitador para contatos externos, fez com que a comunidade passasse por um processo de *transição*.

A pesquisa etnográfica de Gonçalves (2013) analisa as dinâmicas sociais cotidianas dessa comunidade no novo século, sinalizando que a presença desses intermediários contribuiu na (re)formulação identitária do grupo de Bacio e de Espinho Branco, acompanhada de tensões dentro e entre grupos. A mesma autora sinaliza a tendência do uso da resistência dos Rabelados para fins políticos e ideológicos por meio da construção de narrativas exotizadas sobre essas populações. Muniz e Bargados (2012) mostram que isso, em parte, pode estar ligado à popularidade que as pinturas<sup>36</sup> dos jovens *fidjus* de Rabelados conseguiram nos últimos anos, levantando a discussão sobre os fundamentos por trás dessas produções e o seu lugar nos discursos sobre a identidade cabo-verdiana.

### 2.1.3. Contexto atual dos Rabelados

Se em tempo histórico cronológico os motivos do surgimento desse movimento são remetidos a década de 1940 e 1950, a sua territorialização e sua estruturação sócio-política se dava nas décadas de 1960 e 1970, nas décadas posteriores os estudos já sinalizavam movimento de mudanças a nível estrutural. Houve uma dinâmica de fortificação de laços comunitários, em torno de uma liderança principalmente na comunidade de Monte Santo, paralelamente era visível uma certa permeabilidade dos jovens as influências extra-grupo (FURTADO, 1989, p. 56).

Especificamente para o caso da comunidade de Espinho Branco, as mudanças mais significativas aconteceram nos finais da década de 1990 e início do novo milênio, através de um movimento duplo: da reintegração dos Rabelados com as demais comunidades circunvizinhas e a desintegração e desestruturação intra-grupo. Estes eventos não ocorreram apenas como consequências das decisões tomadas (ou que deviam ser tomadas), e, não é nossa intenção apontar a lógica da linearidade dos fatos, uma vez que o fator dinâmico da

---

<sup>36</sup> O desenvolvimento da pintura artística na comunidade de Espinho Branco, iniciou-se no ano de 1999 a partir do ateliê de formação aos jovens Rabelados, ministrado pela artista plástica Misá.

sociedade rompe essa lógica. No entanto, na trajetória dos Rabelados, ficou evidente que com a abertura comunitária, ficaram sujeitas a absorver as influências da globalização e dos ideais neoliberais (que priorizam o indivíduo em detrimento do coletivo), após a adoção do multipartidarismo em Cabo Verde. Não podemos ignorar o papel que os intermediários socioculturais (representado principalmente na figura da ativista e artista plástica Misá) tiveram nesse processo (ASCHER, 2011, p. 80; 106) e nem os problemas que a fraca (ou não) liderança provocou no seio da comunidade, a partir de 2006, com o falecimento do antigo líder Nhô Agostinho e a indicação do Tchétcho como sucessor (GONÇALVES, 2013, p. 244; 256). Esses fatos podem ter contribuído na aceleração das mudanças.

O estudo de Celestino Carvalho (2020) demonstra como essas reconfigurações identitárias dos Rabelados foram também construídas a partir do discurso midiático em Cabo Verde. Analisando a mídia impressa e digital cabo-verdiana de 1989-2018, Carvalho (2020, p. 155) deixa evidente, através de um esquema que: em 1992, a mídia já destacava as transgressões dos jovens as ordens do líder e anunciando “que os Rabelados estavam com os dias contados”; de 1992-2009 é possível visualizar que as notícias enfatizavam o “fim dos Rabelados” tendo em vista as mudanças de valores e costumes dos seus membros, por conta de uma abertura ao meio externo; e de 2009 até 2018, as notícias, em tom de convite para uma visita a comunidade de Espinho Branco, dão destaque a produção artística na comunidade, as exposições que os artistas participavam e as mobilizações da Misá para conseguir recursos para construir infraestruturas no sentido de tornar a comunidade uma potencialidade turística rural.

Portanto, por um lado, o restabelecimento de laços mais fortes com poderes públicos, com a Igreja Católica e com os demais grupos sociais circunvizinhos no interior da ilha, permitiu que a mobilidade para fora da comunidade constitui-se para os jovens Rabelados, uma das estratégias de busca pela subsistência em um contexto social marcado por secas e pobreza extrema. Hoje quase todos os núcleos familiares da comunidade dos Rabelados de Espinho Branco têm um ou mais membros que viram na emigração a alternativa de busca por melhores condições de vida para si e para os seus familiares. Por outro lado, a própria comunidade transformou-se em uma atração ao público externo. Recebem com muita frequência, visitas de pesquisadores, representantes de instituições públicas e privadas, nacionais e internacionais. Além disso, a comunidade é hoje um dos pontos de chegada/passagem obrigatória nos roteiros turísticos da Ilha de Santiago.

Nesse processo, as influências que o grupo sofre do meio externo reconfigura a estrutura identitária comunitária. Isso vai ao encontro das ideias de Hall (2003, p. 52) postulando que a globalização mexe com as formas de definição das identidades uma vez que diversas comunidades culturais compartilham valores, ao mesmo tempo que se posicionam em prol da manutenção das suas “raízes identitárias” ou “identidades originais”.

No caso dos Rabelados, até a “geração mais velha”, apelidada de “conservadora”, concordam que as mudanças são inevitáveis e que o antigo líder Nho Fernandi já havia previsto.<sup>37</sup> Atualmente os jovens têm consciência do seu lugar de pertença de Fidjus de Rabelados e incorporam cotidianamente os benefícios da modernidade e do avanço tecnológico, sem perder de vista a importância do passado histórico e da trajetória da comunidade.

Em entrevista com Ascher (2011, p. 132) a artista plástica e mediadora social Misa, que muitas vezes recebe acusações de ser a responsável por “acabar com os Rabelados”, defende que “não se pode imaginar que os ditos descendentes dos Rabelados se parecem eternamente com os do início. Tal como a água do mar ou do rio, uma comunidade nunca fica no mesmo lugar! A tradição é actualizada num espaço contínuo, favorável à interação e ao diálogo”.

Portanto, é inegável que muitas práticas ritualísticas e crenças que eram essenciais na vida dos Rabelados há três décadas, hoje poucos anciões praticam. No entanto, em detrimento de uma tendência à patrimonialização, para atender os interesses do mercado cultural, a nova geração frequentemente encena uma certa “autenticidade” perante a demanda dos visitantes, mediadores, turistas, agentes políticos e culturais (MUÑIZ e BARGADOS, 2015, p. 370).<sup>38</sup>

Concordamos com Trajano Filho (2012, p. 30; 37-38) quando, tratando do processo de

---

<sup>37</sup> EXPRESSO DAS ILHAS, Rabelados: o símbolo que o tempo quer apagar. Publicado em: 13 de novembro de 2009. Disponível em: <https://expressodasilhas.cv/exclusivo/2009/11/14/rabelados-o-simbolo-que-o-tempo-querapagar/12982> Acesso em: 20 de agosto de 2020.

<sup>38</sup> Existe um diálogo constante entre os empreendedores turísticos, guias, professores e responsáveis de outras instituições públicas e privadas, nacionais e internacionais, para que quando pretenderem fazer a visita à comunidade, seja feito um aviso prévio. Assim a comunidade consegue se preparar para demonstrar como vivem (eu diria como viviam). Os membros da comunidade saem das suas habitações comuns (construídas de blocos, cimento e areia) em direção a uma dezena de casas tradicionais (conhecidas como *funkus*, construídas de madeira, folhas de cana, bananeira, sisal ou e outros materiais vegetais) construídas logo na entrada da comunidade para fazerem as demonstrações de várias atividades que em décadas anteriores eram mais rotineiras no cotidiano dos Rabelados. O pacote por vezes inclui um almoço preparado de forma tradicional no fogão de lenha, custeado pelos visitantes. Além de dar oportunidade aos visitantes de conhecer um pouco da história e da cultura dos Rabelados, o objetivo é angariar recursos financeiros para a manutenção das famílias, que na sua maioria estão no desemprego e vivem de agricultura, criação de gado ou comércio informal fora da comunidade.

patrimonialização de associações de ajuda mútua (Tabanka de Cabo Verde e da Majuandadis da Guiné-Bissau), ele sinaliza uma tendência objetificação redução semântica dos artefatos, história e/ou memória de um grupo. Nem sempre os sentidos “originais” dados pelas comunidades ao bem cultural são mantidos no decorrer da patrimonialização, mas isto não significa necessariamente sua alienação pela via de mercantilização. Os Rabelados não ficam de fora dessa dinâmica, pois, a possibilidade de tornar sua história e/ou memória um patrimônio imaterial é defendida não só pelos mediadores sociais, mas também por uma parte da nova geração. Não podemos descartar a possibilidade da sustentabilidade desta instituição viva estar (se tornar) subordinada à lógica do mercado do turismo cultural.

Em Espinho Branco, as oportunidades laborais são escassas e insuficientes, alguns núcleos de família dos Rabelados vêm nas contribuições financeiras dos visitantes e na venda dos seus produtos artísticos, um meio de garantir a subsistência. Isso ficou evidente com a chegada da COVID-19 em Cabo Verde, em março de 2020, o governo adotou medidas de prevenção como cancelamento de voos turísticos para o país, impactando de forma negativa os Rabelados, uma vez que alguns/algumas chefes de famílias têm o turismo em Santiago como uma alternativa de renda.

Apesar dessas transformações podemos questionar até que ponto é legítimo decretar o fim dos Rabelados? Gonçalves (2013, p. 238) posiciona que isso só é possível quando se tem uma visão exotizado, reducionista e estático sobre o conceito de Rabelados, que os define unicamente com um olhar preso em eventos do passado (resistências às mudanças no âmbito religioso, as iniciativas sanitárias; as políticas coloniais; às inovações tecnológicas), negligenciando a dinamização que qualquer grupo social está sujeito. Portanto, é crucial uma análise de todo um processo histórico e sociocultural no sentido de que permita enxergar o fenômeno “Rabelados” na sua metamorfose. Entender que a realidade atual da comunidade de Espinho Branco, como qualquer grupo social, não está isenta de tensões e contradições.<sup>39</sup>

Acreditamos que enquanto a nova geração se apropria de patrimônio cultural herdado, aos seus moldes, contribuem na reconfiguração identitária dos Rabelados, principalmente

---

<sup>39</sup> Durante a pesquisa de campo realizada entre setembro de 2020 a janeiro de 2021, em conversa com uma das poucas anciãs Rabeladas que ainda se encontra viva, ela afirmou que “*storia di Rabeladu bira moni*” (A história dos Rabelados tornou-se dinheiro). Nesse postulado, essa Anciã se posiciona contra o rumo que a comunidade tomou e o uso da palavra “*moni*” (para a Anciã quer dizer *money* (em inglês), sinalizando que os turistas internacionais são os maiores “compradores” dessa história. Esta afirmação é muito poderosa, pois, quem a proferiu é uma das pessoas que, apesar da modernização manteve fiel aos princípios que deram origem aos Rabelados, recusando, relacionar com outros poderes político e religioso, condenando a influência das novas tecnologias na desintegração social intra grupo.

através das produções artísticas<sup>40</sup>. Os *fidjus* de Rabelados, fazem uma releitura da resistência, olhando para os desafios atuais. Concordamos com Muñiz e Bargados (2015, p. 378) quando afirmam que é precipitado anunciar o desaparecimento desse grupo do catálogo das comunidades humanas, pois, apesar da metamorfose, só o futuro pode responder essa questão.

Para o nosso estudo, como dissemos anteriormente o foco é entender a relação entre os Rabelados e as autoridades políticas e administrativas pós-independência, analisando a representação simbólica da bandeira do PAIGC e a figura de Amílcar Cabral na comunidade de Espinho Branco. Para isso, após abordar sobre a formação e a trajetória dos Rabelados, é necessário fazer uma breve contextualização sobre o PAIGC, trajetória de luta deste movimento orientado pelo líder Amílcar Cabral. Deste modo, poderemos apontar as significativas diferenças entre as duas formas de resistência anticolonial, a dos Rabelados e a do PAIGC, e como os objetivos dos dois movimentos se confrontaram com a independência em Cabo Verde.

## 2.2. PAIGC: Teoria e prática de libertação pensada por Cabral

Com efeito, pegar em armas para dominar um povo é, acima de tudo, pegar em armas para destruir ou, pelo menos, para neutralizar e paralisar a sua vida cultural. É que, enquanto existir uma parte desse povo que possa ter uma vida cultural, o domínio estrangeiro não poderá estar seguro da sua perpetuação. Num determinado momento, que depende dos fatores internos e externos que determinam a evolução da sociedade em questão, a resistência cultural (indestrutível) poderá assumir formas novas (políticas, econômicas, armadas) para contestar com vigor o domínio estrangeiro.<sup>41</sup>

Amílcar Cabral, *Libertação nacional e cultura*, 1970.

O extraordinário sucesso político, militar e diplomático da luta de libertação nacional empreendida pelo PAIGC, entre 1963 e 1974 fez deste movimento uma referência no quadro das revoluções africanas no século passado. Este movimento pensou a revolução tanto na sua teoria como na prática e na resistência para além da dimensão militar. A cultura está no centro das teorias de Amílcar Cabral, assumindo que a luta de libertação como um fator e ao mesmo tempo um fato cultural. A nossa pretensão não é fazer uma abordagem aprofundada sobre a

<sup>40</sup> Os quadros e outras produções artísticas dos Rabelados, representam a maior fonte de renda para alguns jovens da comunidade. A arte de contestação (muitas vezes chamada de forma pejorativa como “arte para turistas”) é um dos destaques na comunidade de Espinho Branco.

<sup>41</sup> Trecho do pronunciamento de Amílcar Cabral, intitulado “libertação nacional e Cultura” na conferência do primeiro Memorial dedicado ao Dr. Eduardo Mondlane em 20 de fevereiro de 1970 na Universidade de Syracuse. (Estados Unidos da América), disponível em Cabral (2013a, p. 269).

formação e trajetória do PAIGC ou uma descrição sobre vida e obra do seu principal líder (Amílcar Cabral), pois existe uma vasta produção e de fácil acesso sobre isso. Traremos alguns apontamentos sobre a luta desenvolvida pelo PAIGC, situando-a em um contexto histórico marcado pelas mobilizações para a independência em África. Posteriormente destacamos a teorização de Cabral sobre a resistência cultural e a sua relação com a luta de libertação ativa.

### 2.2.1. Trajetória de luta do PAIGC em prol da independência binacional

As articulações anticolonialistas que ganharam força após a Segunda Guerra Mundial queriam além de contestar a suposta “missão civilizadora” europeia, colocar um fim no domínio colonial e imperial europeu na Ásia e na África. Assim, Amílcar Cabral já dizia que o progresso da humanidade dependia essencialmente da luta de liberações nos territórios colonizados e que por isso ele dedicaria sua vida a essa causa (CABRAL, 1972, p. 39-47).

O continente africano tem um histórico de lutas contra inúmeras formas de dominação, dentre elas a resistência à colonização na qual as comunidades autóctones, “massa popular” considerados indígenas pela lógica colonial, tiveram um papel de destaque. Tratando-se das mobilizações para a descolonização nos territórios africanos entre a década de 1940-1970, estas foram iniciadas por grupos de jovens que tiveram acesso à escolarização. Para Cabral (2013a, p. 32-33), estes que a priori estariam na posição de privilégio em relação a massa popular e dos próprios problemas, ao tomarem consciência da sua posição no mundo, aproveitam das oportunidades que o regime colonial lhes deram, para “lutar pela libertação das massas africanas, pela sua própria libertação”.

Amílcar Cabral nasceu em 12 de setembro de 1924 na atual Guiné-Bissau, filho de Juvenal Lopes Cabral (1889-1951), cabo-verdiano radicado na Guiné-Bissau, e de Iva Pinhel Évora (1893-1977), cabo-verdiana emigrada para Guiné-Bissau. Foi em Cabo Verde que Amílcar Cabral vivenciou durante sua adolescência momentos dramáticos na ilha de Santiago. Em um contexto histórico da década de 30 e 40 marcado por intensas crises de seca e fome que provocaram a morte de cerca de 50 mil habitantes em todo o arquipélago e que desencadeou uma emigração massiva dos cabo-verdianos (VILLEN, 2013, p. 126). Ao concluir o ensino secundário em Mindelo, em 1945, Cabral partiu para Portugal para a realização da formação superior no Instituto Superior de Agronomia, em Lisboa. Lá ele se

aproxima de um grupo de estudantes<sup>42</sup> das então colônias portuguesas em África que se encontravam reunidas na Casa dos Estudantes do Império (CEI) em Lisboa.

Cientes do panorama de devastação da estrutura política, econômica e cultural dos seus países de origem, espelhando no exemplo de outras revoluções bem-sucedidas na Ásia, nas Américas e no Caribe, politizando-se nas leituras marxistas e nas ideologias do pan-africanismo e da negritude, sentiram-se no dever de contribuir na *reconquista da personalidade histórica* por parte dos povos colonizados.

Amílcar Lopes Cabral era um desses jovens que além de ser carismático, já se destacava como um teórico intelectual promissor. A sua politização durante o curso na então metrópole, seu aprofundamento sobre a realidade colonial em Cabo Verde e na Guiné-Bissau, criou as bases suficientes que possibilitou formar em 1954, um clube esportivo e recreativo em Bissau, com o objetivo oculto de instigar a consciência política anticolonialista nos jovens.<sup>43</sup> Pouco tempo depois, por pressão das autoridades coloniais portuguesas, Cabral viu-se obrigado a deixar o país, passando a viver em Portugal e Angola até 1959, visitando a Guiné-Bissau esporadicamente.

Em uma das visitas Amílcar Cabral a Bissau ele fundou em 19 de setembro de 1956 o Partido Africano da Independência (PAI) e que quatro anos depois, PAI transformou-se no Partido Africano da Independência da Guiné e Cabo Verde (PAIGC). Como dissemos anteriormente, a data da criação deste partido não é consensual nos estudos sobre o tema. No entanto, o mais importante é perceber que os valores ligados ao nacionalismo expandiram-se na África nos finais da década de 1940 tendo seu apogeu nas três décadas posteriores, em meio ao caldo de cultura da resistência, sobretudo através das violentas lutas nos territórios colonizados. Nesse sentido, o PAIGC também fez parte dessa dinâmica.

Na Guiné-Bissau, em 3 de agosto de 1959, estivadores e marinheiros mercantes do porto de Pidjiguiti organizaram uma greve, reivindicando o aumento salarial e melhores condições de trabalho. Como resposta, o regime colonial português promoveu um ataque sangrento, provocando 15 mortes e mais de 50 feridos (TOMÁS, 2021, p. 74).<sup>44</sup> O massacre de Pidjiguiti e principalmente o silêncio oficial em torno deste acontecimento, fez o PAIGC

---

<sup>42</sup> Francisco José Tenreiro, Amílcar Cabral, Agostinho Neto, Mário de Andrade e Alda Espírito Santo, dentre outros.

<sup>43</sup> De acordo com Lopes (2013, p. 9) a realização do censo agrícola quando trabalhava como engenheiro no serviço público de Pessube (1952-1954), foi crucial para o aprofundamento dos conhecimentos sobre a Guiné-Bissau e estabelecer uma ampla rede de contatos com as massas populares.

<sup>44</sup> Não há consenso entre os pesquisadores quanto aos números de mortos e feridos. Outros estudos apontam números maiores de mortes e feridos. Cerca de 50 mortes e mais de 60 feridos (LOPES, 2013; MENDY, 2013).

pensar em uma viragem decisiva no rumo das mobilizações para a luta de libertação da Guiné-Bissau e Cabo Verde, mudando a atuação da cidade para o campo e abrindo a possibilidade de travar a luta armada (ANDRADE, 2014, p. 95-106). Como um conhecedor do pensamento do martinicano Frantz Fanon, Amílcar Cabral tinha plena consciência que o colonialismo é “a violência no seu estado natural e só sucumbirá quando for confrontada com uma violência maior” (FANON, 1968, p. 46). Ambos tinham plena consciência que a descolonização é sempre um processo violento.

No entanto, só após uma série proposta infrutífera de conversações apresentadas ao governo português, diretamente e através da ONU, em 23 de janeiro de 1963 desencadeia-se a luta armada, com o ataque ao quartel de Tite no sul da Guiné-Bissau. Nas ideias de Ki-Zerbo; Masrui e Wondji (2010, p. 573) as lutas de libertação africanas “não eram explosões nascidas no vazio, mas representavam a continuidade histórica dos movimentos de luta e de resistência que se haviam constituído contra a invasão e o regime dos colonizadores”.

No arquipélago de Cabo Verde, por não possuir um passado histórico de resistência à invasão europeia como em boa parte da África, as elites do PAIGC recorreram às revoltas rurais que aconteceram nos séculos XIX e XX para legitimar o perfil contestatário do povo cabo-verdiano. Aliás, no pós-independência, a resistência dos Rabelados também passou a ser usada com esse fim.

Retomando a reflexão sobre o desenvolvimento das mobilizações para a libertação, Pereira (2008, p. 159-160) defende que esse processo ocorreu em duas realidades assimétricas: primeiramente, no território guineense a luta atingiu um patamar muito elevado e sofisticado, diferentemente de Cabo Verde onde as condicionantes estruturais geo-climáticas impediram a realização do confronto armado. Ou seja, no arquipélago a estrutura logística era precária e a insularidade impossibilitava uma possível retaguarda no caso de confronto. Por outro lado, houve uma adesão maior de guineenses ao partido comparando com o número de cabo-verdianos. De acordo com Pereira (2008, p. 160), Amílcar Cabral, na condição de líder do PAIGC teve que enfrentar “o dilema cabo-verdiano” convivendo com a pressão de certos militantes exigindo uma dinamização maior no arquipélago (a luta armada), no entanto, Cabral tinha consciência dos desafios que teria que enfrentar ao levar a luta armada para as ilhas. Porém em 1967, com a morte de Che Guevara na Bolívia, um apoiante ativo das lutas de libertação na Guiné-Bissau, o PAIGC abandonou de vez a ideia de uma invasão de Cabo Verde pelo mar.

Mesmo descartando a possibilidade da luta em Cabo Verde, os ativistas do PAIGC estavam conscientes da importância geoestratégica do arquipélago e que a presença portuguesa nas ilhas traria riscos às conquistas que até então haviam conseguido em território guineense. Isso também justificava o projeto de Unidade e Luta entre os dois povos. Além disso, Amílcar Cabral, assim como Kwame Nkrumah, entendia que a independência de qualquer território africano não tinha sentido se não tivesse uma libertação completa do continente africano do imperialismo. Nota-se que, o nacionalismo pensado por Cabral, assim como pelos líderes de outros territórios africanos, estava integrado no projeto maior que é o pan-africanismo (KODJO e CHANAIWA, 2010).

Analisando os objetivos do partido, constata-se a complexidade e a sofisticação das teorizações de Amílcar Cabral para justificar a unidade entre dois países que apresentam diferenças significativas em relação ao passado histórico e a estruturação social. Para Cabral (2013a), era necessário colocar de lado as diferenças para lutar contra o “inimigo comum”, o colonialismo português. Ele entendia que a privação de liberdades, a negação do processo histórico faz parte de um leque de iniciativas tanto do colonialismo como do neocolonialismo. Os colonialistas tentaram no domínio colonial criar teorias racistas, como o caso da ideia da assimilação progressiva das populações nativas e negar a cultura do povo em questão. Por isso, Cabral vê a cultura como um elemento essencial da história de um povo independentemente de quais forem as características ideológicas ou idealistas das suas manifestações.

A articulação entre a teoria e a prática revolucionária pensada por Cabral, com certeza tornou o PAIGC um movimento diferenciado em África. Santos e Barros (2020, p. 13) chamam atenção pelo fato de que:

Between the end of the 1950s and beginning of the 1960s, the PAIGC was not the only political force struggling to spearhead the demands for independence of ‘Portuguese Guinea’ and Cabo Verde archipelago. The party faced competition from political rivals (based in Senegal and in the Republic of Guinea) with different views about the independence of these two Portuguese colonies.<sup>45</sup>

Para além das questões contextuais de ordem nacional e internacional, apontadas por Santos e Barros (2020, p. 14-15) como possíveis fatores que deram legitimidade ao PAIGC em detrimento dos demais movimentos, podemos sinalizar a capacidade que esse partido teve

---

<sup>45</sup> Tradução nossa para Português: Entre o final da década de 1950 e o início da década de 1960, o PAIGC não foi a única força política a lutar para liderar as reivindicações de independência da “Guiné Portuguesa” e do arquipélago de Cabo Verde. O partido enfrentou a competição de rivais políticos (sediados no Senegal e na República da Guiné) com visões diferentes sobre a independência dessas duas colônias de Portugal.

de mobilizar diferentes grupos socioculturais e étnicos em prol da causa nacionalista. Da mesma forma, estavam cientes da necessidade de unir as lutas com os movimentos independentistas dos demais países africanos que tinham o colonialismo português como um inimigo comum, e a solidariedade entre as lutas anti-racistas e anti-imperialista por todo mundo (CABRAL, 2013b, p. 239-242).

Para o líder do PAIGC os movimentos anticolonialistas precisavam ter objetivos claros e de uma vontade clara, ou seja, ter ideologia. Para Cabral (2013a, p. 243),

a deficiência ideológica, para não dizer a carência total de ideologia dentro dos movimentos de libertação nacional - que se deve fundamentalmente à ignorância da realidade histórica que tais movimentos afirmam transformar -, constitui uma das fraquezas maiores de nossa luta contra o imperialismo.

Na trajetória do PAIGC os “Seminários de quadros” eram conhecidos como um momento muito importante da luta de libertação, pois, era um espaço de reflexão crítica entre um público restrito de combatentes, sobre o andamento da luta e criação de estratégias de mobilização. No seminário de quadros realizado em Dacar, entre 19 a 24 de novembro de 1969, Amílcar Cabral, na condição de secretário geral do PAIGC, enfatizou que era “preciso ter em conta de facto a realidade concreta da terra, para fazer a luta” (CABRAL, 2013a, p. 173). Para Cabral, só o conhecimento profundo sobre a realidade, política, econômica, social e cultural, tanto da Guiné-Bissau como de Cabo Verde possibilitava a elaboração de estratégias de lutas com “os pés fincados na terra”.

Amílcar Cabral teorizou sobre a resistência de uma forma ampla, incorporando não só a dimensão político-militar, mas também a econômica e principalmente cultural. Ele entende que “existe uma relação de dependência e de reciprocidade entre a luta de libertação nacional e cultura” (CABRAL, 2013a, p. 269).

Podendo analisar o fracasso de muitas revoluções africanas da época, Cabral sentiu a necessidade de “investir muito na análise de diversos tipos de resistência<sup>46</sup>” como “a peça que podia motivar a transformação da África”. Ele teve a capacidade de:

integrar a teoria e a prática política num todo coerente combinado, como ele fez os elementos do marxismo clássico com a teoria da dependência neomarxista numa análise original da realidade social e aplicando habilmente essa simbiose na missão concreta de descolonização da sua terra natal (RUDEBECK, 2012, p. 133)

Infelizmente, Cabral não pôde desfrutar as conquistas da luta que ele travou tanto no campo teórico como a nível prático nas batalhas. Foi assassinado em 20 de janeiro de 1973,

---

<sup>46</sup> Podia ser política, econômica, social ou cultural.

em Conacri. O autor dos disparos fatais, Inocêncio Cani, era um membro guineense do PAIGC que há muito tempo estava insatisfeito com a liderança de Cabral e existem suspeitas de que ele foi instrumentalizado pela PIDE. Apesar da sua condenação à morte, o mistério em volta do assassinato de Cabral não ficou bem esclarecido.

Após a morte do militante nº 1, ao contrário do que o regime colonial esperava, houve uma intensificação das lutas no campo político, militar e diplomático. Prova disso, é que na altura da proclamação unilateral da independência da Guiné-Bissau em 24 de setembro de 1973, em pouco período de tempo, foi reconhecido, por um grupo de dezenas de Estados (africanos, asiáticos, árabes e da Europa do Leste), pela ONU em 2 de novembro de 1973.

Para os combatentes, a independência já era uma certeza, mesmo antes da morte de Cabral. Aliás, a última declaração pública que ele deu na virada de 1972 para 1973, conhecido como “Mensagem de ano novo”<sup>47</sup>, demonstra isso com muita convicção.

O cessar-fogo e o reconhecimento do Estado da Guiné-Bissau por parte de Portugal seriam apenas materializados no pós-25 de Abril, mediante a assinatura do Acordo de Argel, a 26 de Agosto de 1974, entre a delegação portuguesa, chefiada pelo ministro dos Negócios Estrangeiros Mário Soares e a delegação do PAIGC, composta por elementos do CEL e encabeçada por Pedro Pires. Das disposições do acordo resultou igualmente o reconhecimento do direito de Cabo Verde à autodeterminação e independência (PEREIRA, 2008, p. 65).

De modo geral, podemos afirmar que até os primeiros meses do ano de 1974, os independentistas dispunham de uma estrutura deficiente em Cabo Verde, tendo em vista a forte vigilância da PIDE. Com a Revolução dos Cravos em Portugal em 25 de abril de 1974 e a queda do regime ditatorial do Estado Novo, o PAIGC em Cabo Verde saiu da clandestinidade, expandindo rapidamente suas mobilizações, buscando junto à massa popular a legitimidade para independência (CARDOSO, 2016, p. 30-35). Neste período, outros movimentos como a União do Povo das Ilhas de Cabo Verde (UPICV)<sup>48</sup> e União Democrática de Cabo Verde (UDC)<sup>49</sup> disputaram a legitimidade política na sociedade cabo-verdiana, “com visões díspares sobre o futuro das ilhas e a inserção das mesmas no contexto internacional” (FURTADO, 2016, p. 864). Mas por conta do seu histórico de lutas bem-sucedidas no

---

<sup>47</sup>Discurso disponível em Cabral (2013b, p. 257-266), disponível também em áudio no youtube, através do link: <https://www.youtube.com/watch?v=RAbQNsqt9dk> Acesso em: 20 de janeiro de 2020.

<sup>48</sup> UPICV, também situada à esquerda do espectro político e ideológico, se opunha tenaz e ferozmente ao projeto de unidade política com a Guiné-Bissau (FURTADO, 2016, p. 864).

<sup>49</sup> A UDC, por sua vez, apresentava uma ideologia do centro, centro-direita, tendo sido, ademais, conotada como sendo defensora de um Cabo Verde integrado a Portugal, da mesma forma que os arquipélagos dos Açores e da Madeira, ou de um processo de autonomização progressiva (FURTADO, 2016, p. 864).

território guineense, contando também com o apoio do Movimento das Forças Armadas português (MFA), o PAIGC tornou-se rapidamente uma hegemonia no arquipélago.

Em 5 de julho de 1975, Cabo Verde proclama sua independência e o PAIGC assume formalmente como o único e legítimo representante do povo de Cabo Verde. Após a independência, os dirigentes do PAIGC seguiram as diretrizes da Unidade Política idealizada por Cabral. União essa, que junto aos demais projetos de Cabral a exemplo da “reafricanização dos espíritos”, foram se decaindo com o aumento das contradições entre a ala guineense e a cabo-verdiana do PAIGC.

Para Anjos (2003, p. 207-212) o fim da unidade política em 1980 em decorrência de um golpe na Guiné-Bissau orquestrado pelo João Bernardo Vieira (Nino Vieira) que depôs o governo de Luís Cabral (meio irmão de Amílcar Cabral) é uma prova de que existiam subunidades dentro da “Unidade do PAIGC”. Rompe-se “o fraco vínculo político” que havia entre os dois países.

Em Cabo Verde, em 1981, o PAIGC transformou-se em PAICV, partido que sob o sistema unipartidário comandou o país até 1990, quando houve reformas políticas possibilitando a realização das primeiras eleições multipartidárias. No entanto, em linhas gerais, tanto em Guiné-Bissau como em Cabo Verde a elite política nas mais de quatro décadas de independência, pouco aproveitou-se do pensamento político de Cabral e os objetivos claros que ele definiu para os povos dos dois territórios.

Concordamos com Santos e Barros (2020, p. 14) quando enfatizam que nas análises sobre o processo de independência da Guiné-Bissau e de Cabo Verde, há uma necessidade de descentralizar a abordagem do peso da figura de Cabral, observar a historicidade da revolução anticolonial através da multiplicidade de interações e conexões.

No entanto, estaremos sendo injustos com a própria história se não destacarmos a importância das formulações de Amílcar Cabral, não como estrategista, militar, político, diplomata, mas sobretudo como teórico. Suas teorizações nos ajudam a entender os desafios da África contemporânea (LOPES, 2012), a nível geral, e a nível específico os desafios cabo-verdianos em relação à continuidade colonial em relação à questão sócio-cultural, linguístico e identitário. Cabral em vida, alertou sobre a necessidade de emendar a luta de libertação colonial na luta contra o neo-colonialismo (CABRAL, 2013b, p. 191; CABRAL, 1999, p. 107-108), principalmente no domínio simbólico.

Por fim, esta breve descrição nos possibilita constatar com clareza que diferentemente da resistência dos Rabelados (que foi passiva, religiosa e cultural, sem previsão de criar um partido ou um núcleo de luta anti-colonial ativa), a resistência anti-colonial pensada por Cabral e levado adiante através do PAIGC, de forma ampla, abarcava a dimensão política, econômica, social e cultural, incorporando inclusive a luta armada ativa.

### **CAPÍTULO III - RABELADOS NO PÓS INDEPENDÊNCIA: REPRESENTAÇÃO SIMBÓLICA DA BANDEIRA DO PAIGC E DE AMÍLCAR CABRAL NA COMUNIDADE DE ESPINHO BRANCO**

Como referimos no início deste trabalho, nas últimas décadas houve uma explosão de estudos sobre os Rabelados se compararmos com as primeiras décadas da emergência desse fenômeno. Além dos relatórios e estudos históricos que analisam o surgimento e as características sociopolíticas dos Rabelados entre a década de 1940 a 1970, hoje é possível acessar um número significativo de materiais escrito e audiovisual sobre a dinâmica de vida dessas populações nas últimas três décadas, incluindo, documentários, reportagens, livros, artigos, Trabalhos de Conclusão de Curso (TCCs), e dissertações, entre outros.

Entre um período histórico a outro, do surgimento e isolamento do grupo à sua abertura e reconfiguração estrutural, existe um silêncio na historiografia sobre os Rabelados de Espinho Branco, principalmente no que tange a sua relação com os poderes político-administrativos no pós-independência. Neste capítulo analisaremos os encontros e desencontros dos Rabelados com o pensamento político do PAIGC e de Amílcar Cabral, principalmente o posicionamento dos Rabelados em relação às ações dos camaradas de Cabral em Cabo Verde, durante os 15 anos do regime de partido único (1975-1990), comparando com o período de 10 anos posterior referente ao regime multipartidário (1991 a 2001).

#### **3.1 Rabelados e o PAIGC/CV: encontros e desencontros**

##### **3.1.1 O grupo Monte Santo perante a primeira transição política**

O surgimento do fenômeno Rabelados em Cabo Verde na década de 1940 atingindo seu auge na década de 1950 e início de 1960 em decorrência das tensões com as autoridades religiosas, sanitárias e de segurança coloniais, chamou a atenção das autoridades políticas em Lisboa. Assim, o governo colonial financiou a realização de um estudo em Santiago para melhor compreender este fenômeno.

Esta investigação foi realizada pelo sociólogo cabo-verdiano Júlio Monteiro Jr entre 1962/64 e o relatório final publicado pelo Centro de Estudos Cabo-verdianos apenas em 1974. Este relatório demonstra que na década de 1950 até os anos iniciais da década de 1960, os Rabelados foram categorizados pelos missionários espíritanos como “um movimento de inspiração comunista, anti-religioso, com características de ser dirigido externamente” (MONTEIRO Jr. 1974, p. 95). No entanto, este estudo, assim como outras fontes documentais

e os dados orais que tivemos acesso durante a pesquisa de campo demonstram a resistência dos Rabelados (apesar de que nem sempre ter sido passiva), que não tinha os mesmos objetivos políticos e nem estava necessariamente associada ao PAIGC que desenvolvia em Guiné-Bissau, entre 1963 a 1974 a luta armada de libertação.

Em 1965 o Pe. Augusto Nogueira de Sousa publicou um artigo intitulado “Os Rabelados” sinalizando a predominância da dimensão religiosa neste fenômeno. Nas palavras dele, “inicialmente nada houve de política neste movimento que, pouco a pouco, se denominou de Rabelados” (...) e que, “pelo menos a princípio não eram mal intencionados (...) reação era natural e compreensível” (p. 1; 3). Fazendo coro com o Pe. Moniz, ele atribuiu a resistência dos Rabelados ao “grau do atraso intelectual” em que vive a maioria das pessoas do interior de Santiago. “Os Rabelados vivem todos nesses meios ignorantes, onde não se discute política nem penetrou ainda o conhecimento das invenções modernas” (p. 4).

Nogueira de Sousa (1965) deixa evidente seu olhar preconceituoso, associando o analfabetismo e a dinâmica de vida na área rural de Santiago ao “atraso intelectual”, pensando na ideia ocidental e eurocêntrica de um progresso na modernidade. Essa associação não é de graça. O analfabetismo atingia todas as ilhas, porém, a população da ilha de Santiago, pelo fato de ter aproximação maior com a população da região continental subsaariana a nível fenotípico e cultural, é considerada como “um ponto fora da curva” no discurso assimilacionista no arquipélago. Deste modo, quando Nogueira de Sousa (1965) define a condição social da população de Santiago como “atrasado”, ele toma como parâmetro a narrativa evolucionista que historicamente coloca a África (principalmente a subsaariana) à margem do “progresso da modernidade ocidental”. Ou seja, ele toma como ponto de partida aquilo que Mudimbe (2013) chama de invenção da ideia da África como homogênea, primitiva e bárbara perante o imaginário ocidental.

Assim como o relatório de Monteiro Jr (1974), o artigo de Nogueira de Sousa (1965) romantizou e/ou omitiu as violências que os Rabelados haviam sofrido. No entanto, não se pode negar a assertividade destes trabalhos ao descartarem, na época, qualquer ligação dos Rabelados com os ativistas do PAIGC.

O então líder dos Rabelados Nho Agostinho, em conversa com Furtado (1989. p. 32), pontuou que antes de abril de 1974, “nunca tinham ouvido falar de Cabral e nem sequer sabiam da luta do partido”. Da mesma forma, o Relatório do PAIGC "Sobre a Situação em Cabo Verde" apresentado pelo camarada Abílio Duarte ao Comité de Descolonização da

ONU, em 29 de março de 1974, refere-se a “numerosas tentativas de levantamentos, revoltas e outros actos de resistência ao inimigo” em Santiago e em outras ilhas, porém, não faz uma única menção sobre os Rabelados. No mesmo sentido, o jornal impresso cabo-verdiano *Voz di Povo* em uma publicação de 30 de agosto de 1979 que anuncia o falecimento do antigo líder Nho Fernandi, sinaliza que os contatos dos Rabelados com os independentistas se deram após “o início das actividades política aberta em Cabo Verde em 1974”. Por fim, ao consultarmos três historiadores conhecedores da obra de Cabral, uma portuguesa (Inês Galvão) e dois cabo-verdianos (Victor Barros, Aurora Almada), afirmaram de forma categórica que desconhecem qualquer menção de Amílcar Cabral sobre os Rabelados embora ele deva ter conhecimento desta comunidade rebelde.<sup>50</sup>

Assim, apesar das críticas que trabalhos de Monteiro Jr (1974) e de Nogueira de Sousa (1965) suscitam, é importante destacar que estes escritos serviram não só para alertar as autoridades coloniais sobre as causas do surgimento dos Rabelados, mas também para descartar a sua vinculação política com o PAIGC (antes de abril de 1974), diminuir e/ou impedir que atos de violência fossem cometidos contra essas populações.

As fontes que consultamos não nos permitiu evidenciar com exatidão o período do primeiro contato entre os Rabelados e os ativistas independentistas. Sabe-se que isso ocorreu entre a Revolução dos Cravos de 25 de abril de 1974 e a proclamação da Independência de Cabo Verde em 5 de julho de 1975, uma vez que derrubada do regime fascista em Portugal possibilitou que o PAIGC saísse da clandestinidade, expandindo rapidamente suas mobilizações, buscando junto à massa popular cabo-verdiana a legitimidade para independência (CARDOSO, 2016, p. 30-35).

No processo de independência nos territórios africanos, era comum os movimentos de libertação recorrerem (mesmo que a nível discursivo) as resistências sociais anteriores como impulso das suas mobilizações.

A mobilização dos ativistas do PAIGC que se encontravam em Santiago junto aos Rabelados não fica de fora desta dinâmica. Em novembro de 2020, numa entrevista com o senhor André Furtado, professor aposentado, antigo ativista do PAIGC e conhecedor da história dos Rabelados de Espinho Branco, ele destacou que o trabalho de mobilização política dos ativistas do PAIGC em direção à comunidade dos Rabelados do grupo Monte Santo, era assegurado pelos principais responsáveis pelo partido no setor de Tarrafal, dentre

---

<sup>50</sup>Estes pesquisadores foram contactados pelo orientador via email e deram o retorno em 22 de outubro de 2020.

eles o “camarada” Malaquias Furtado. Para ele os Rabelados não tardaram para passar a dar “viva a independência entre os homens”, viva a Amílcar Cabral, Aristides Pereira, Silvino da Luz, Lineu Miranda e outros dirigentes de quem ouviram falar ou tiveram contatos de perto.

Nas manifestações cotidianas passaram a misturar a dimensão política com a dimensão religiosa. Por exemplo, Furtado (1989, p. 25) mostra que no final das cerimônias fúnebres na comunidade dos Rabelados cantavam “Vivas”<sup>51</sup>:

Viva independência entri os homens! (3x)  
 Fidju di Eva é degradadu! (3x)  
 Labanta bu intrega posi! (3x)  
 Virgem Maria ku si fidju! (3x)

Nas vésperas da independência emergiu nos Rabelados o sentimento de esperança, no fim de uma etapa de sofrimentos, início de uma vida nova repleta de paz, justiça e principalmente de liberdade para viverem sua religiosidade, crenças e seus valores tradicionais. Essas expectativas que prevê o fim de um tempo cíclico e o reencontro do “paraíso terrestre” que por definição, estaria estreitamente ligado à noção de uma idade de ouro desaparecido, são comuns nos movimentos populares milenaristas (DELUMEAU, 1997, p. 17).

Apesar dos Rabelados admitirem que a independência pôs fim às violências físicas e perseguições como acontecia no período colonial, a violência simbólica e a discriminação por parte de outros setores da população cabo-verdiana continuaram. Tchetcho<sup>52</sup> rememora que quando criança sofreu insultos verbais e outros tipos de discriminação por ser filho de Rabelado e não compartilhar de mesmos valores de outras crianças das comunidades circunvizinhas. Aponta ainda que as autoridades nacionais pós-independência nada fizeram para atenuar os ataques contra os Rabelados.

Os dados a que tivemos acesso mostram que os Rabelados, apesar de certa simpatia com algumas figuras do PAIGC, não compartilhavam os objetivos, ou pelo menos não assumiram isso categoricamente. Furtado (1989, p. 32) confirma isso, postulando que ao contrário de PAIGC, as manifestações de repulsa dos Rabelados “situava-se fundamentalmente no campo cultural e religioso”.

Em uma entrevista concedida ao jornal Extra Voz di Povo em meados de 1992, o líder

---

<sup>51</sup> Tradução nossa para português: - Viva a independência entre os homens! (3x) - Filho de Eva é degradado! (3x) - Levante e entregue a sua posse! (3x) - Virgem Maria com seu filho (3x).

<sup>52</sup> Conversa realizada em novembro de 2020.

Nhô Agostinho, antecessor e pai de Tchétcho pontua que, “Amílcar Cabral lutou para libertar os pobres e o objetivo da nossa luta é o de libertar as almas”<sup>53</sup>. A independência pensada pelo Amílcar Cabral no seio do PAIGC tinha uma dimensão ampla, abarcando o campo cultural, político, econômico e social (CABRAL, 2013a). Considerando que a resistência dos Rabelados não se resumia a questão da aculturação religiosa, abrangendo também a dimensão cultural e social<sup>54</sup>, assim a autodeterminação dessas populações dependia da libertação política e sociocultural no âmbito nacional. Verifica-se que apesar da divergência dos objetivos da resistência (passiva) dos Rabelados e (ativa) do PAIGC, existia uma interdependência ou “pontos de convergência” quanto aos anseios destes dois movimentos distintos.

Os Rabelados tinham expectativa no restabelecimento de elos mais fortes com as autoridades políticas administrativas do partido de Cabral. A simpatia por algumas figuras do PAIGC fez os Rabelados deslocarem até a Praia no dia 5 de julho de 1975 a fim de assistirem às cerimônias da proclamação da independência nacional. Homens, mulheres e crianças Rabelados deslocaram à Praia em uma viatura exclusiva, porque recusaram viajar com “pessoas estranhas” ao grupo. De acordo com Furtado (1989, p. 34) “foram instalados numa das escolas oficiais em Achadinha Acima, onde cozinham com as suas próprias mãos, uma vez que não comiam banha, óleo e leite importado”. Aliás, na época, os Rabelados resistiam ao consumo de qualquer produto que não fosse “di Terra” (produtos naturais). Para eles, o consumo de produtos industrializados não só prejudicaria a saúde corporal, mas também a alma. Além disso, acreditavam que só os produtos naturais podiam fornecer energias para encarar as tarefas diárias do campo. Na conversa com a Anciã 2 ela postulou que “djentis di gosi ka teni forsa pa trabadja pamodi es sta kumi kumida ki kabali”<sup>55</sup>.

Ainda referente a cerimônia de proclamação da independência, André Furtado<sup>56</sup> confirma que os Rabelados permaneceram na cidade da Praia por dois dias e que o líder Nho Fernandi solicitou um encontro com o então Presidente da República Aristides Pereira. No entanto, o líder dos Rabelados foi recebido por uma comitiva do PAIGC, porque a agenda do presidente estava cheia. Para o líder Nhô Fernandi essa indisponibilidade foi uma decepção. Por outro lado, foi no encontro com os dirigentes do PAIGC que foram ofertadas “o recibo da

<sup>53</sup> Tradução nossa para português: [Amílcar] Cabral lutou para um bem material, mas nós Rabelados lutamos por um bem espiritual e todos nós estamos na luta para o bem de Cabo Verde.

<sup>54</sup> As práticas, crenças e valores socioculturais dos Rabelados estavam intimamente ligados ao “viver religioso” e o contrário também se aplicava.

<sup>55</sup> Conversa com a Anciã 2, novembro de 2020. Tradução nossa para português: A nova geração está sem força para trabalhar porque estão consumindo alimentos que não prestam (processados).

<sup>56</sup> Entrevista realizada em novembro de 2020.

independência”, ou seja, a bandeira deste partido, que viria a se converter num adereço simbólico importante na trajetória dos Rabelados. Atribuíram a essa bandeira, assim como a “figura” de Cabral, uma dimensão sagrada como constataremos na última subseção deste trabalho.

### 3.1.2 Relação entre os Rabelados e o Partido-Estado PAIGC (1975-1990)

Como dissemos, havia uma expectativa por parte do líder Nhô Fernandi que, com a independência, poderiam viver em "harmonia e fraternidade", guiado pelos seus valores e suas crenças religiosas (FURTADO, 1989). No entanto, essas expectativas foram aos poucos sendo frustradas, pois, da mesma forma que os Rabelados opuseram as diversas iniciativas do governo colonial português, após a independência manifestaram o descontentamento perante diversas políticas desenvolvimentista/progressista do governo do PAIGC/CV. De acordo com Tó, a diferença é que após a independência os Rabelados deixaram de ser alvos de violências físicas, mas que a falta de diálogo com as autoridades administrativas gerou outras formas de conflitos.

Essa questão é bem complexa, pois, estamos tratando de um problema envolvendo duas estruturas de poderes, a política-administrativa nacional e a semi-autônoma dos Rabelados. O grupo “Monte Santo”, na altura da independência, detinha uma organização comunitária coesa, evitando intervenções externas. Essas populações eram guiadas

(...) por princípios próprios, e constitui[am] de forma dinâmica a expressão de um mundo possível que repudia[va] os universais e (re)descobr[iam] em cada momento processos singulares de reprodução através dos seus próprios elementos configuradores: religião, Santo Virtude, Cruz, Cristão, Papia Noiba, Ladainhas e Bespa (...) [tinham] formas próprias de jurisdição. Desentendimentos, conflitos, brigas, roubos entre os moradores [eram], primeiramente, levados para a assembleia do culto onde, num clima negocial e de diálogo, o líder, apoiado nos princípios bíblicos, tenta[vam] resolver o conflito/litígio com base num consenso generalizado (GONÇALVES, 2013, p. 151).

Questionando a Anciã 2 sobre a relação dos Rabelados com o poder administrativo nacional após a independência ela postula que, embora estivesse ciente da existência dos poderes políticos nacionais da época, não os deviam a lealdade e obediência. Assim, ela pontuou que: “nós governu e Amílcar Cabral ku Nhordés”<sup>57</sup>. Apesar de assumirem que suas lutas não têm o objetivo político-partidário, demonstram um forte apreço aos símbolos do PAIGC e a figura do seu líder Amílcar Cabral.

<sup>57</sup> Entrevista realizada em novembro de 2020. Tradução nossa para português: “Nosso governo é Amílcar Cabral e Deus”.

Esta comunidade está geograficamente localizada no interior da ilha de Santiago, politicamente parte de um país que logo após a independência instaurou-se um regime que adota a designação de “Democracia Nacional Revolucionária” de inspiração marxista-leninista, consagrando-se o princípio do partido único como força dirigente da sociedade e do Estado e declarando como possuidor de uma legitimidade histórica perene (QUERIDO, 1989, p. 81). Para a elite política do PAIGC o progresso de nação cabo-verdiana dependia da criação de um Estado-moderno que primava pela união nacional e pela valorização da técnica e cultura científica. Não era difícil deparar com posicionamentos semelhante a que se segue, proferida pelo então Presidente da República de Cabo Verde Aristides Pereira, em 9 de julho de 1977, através do jornal *Voz di Povo*: “negamos a improvisação para agir de maneira científica e racional, única via para de fato conseguirmos levar o nosso povo ao desenvolvimento e do progresso” (PEREIRA, 1977, p. 5). Além de evidenciar claramente a intervenção na dinâmica sociocultural das populações cabo-verdianas, este postulado demonstra que as lideranças do PAIGC entendiam “o povo” cabo-verdiano como “unidades culturais totalmente homogêneas, formadas por pessoas cuja hiper-semelhança as torna intercambiáveis” (GILROY, 1998, p. 65), cenário perfeito para a construção da nação cabo-verdiana.

Nas palavras de Anderson (2008), tanto a nação como a ideia de identidades nacionais são “imaginadas”. Isso não quer dizer que sejam irreais, porém, como mostra Hall (2015), não são coisas com as quais nós nascemos. São criadas, transformadas e impostas (muitas vezes por uma pequena elite) por meio de representações socioculturais. Assim, a invenção da nação é feita através da afirmação de valores que representam “uns” e da violência autêntica ou simbólica quando se exclui os “outros”.

No caso de Cabo Verde, enquanto os literatos Nativistas (1890-1935) e Claridosos (1936-1960) defendiam que a nação cabo-verdiana precedia o Estado, os nacionalistas por sua vez entendem que o processo de construção da Nação<sup>58</sup> estaria interligado a edificação do Estado independente. Essa visão vai ao encontro do pensamento marxista de Hobsbawn (1990, p. 19) quando ele refere que “as nações não formam o Estado ou os nacionalismos, mas sim o oposto”. O que não se pode negar é que no território cabo-verdiano, mesmo antes

---

<sup>58</sup> Os níveis discursivos por vezes apontam que a embrionagem da formação da identidade ou o sentimento nacionalista, estaria ligado aos processos de resistência, “nomeadamente com o aparecimento do fenómeno da fuga de escravos, das revoltas dos camponeses pobres, dos protestos de comerciantes nativos e da própria administração local, face ao abandono da metrópole” (GRAÇA, 2007, apud MADEIRA, 2014, p. 55).

da independência, havia formado uma sociedade coesa, onde as populações compartilham (até certo ponto) da mesma história, língua, cultura, crenças dentre outros marcadores identitários.

No entanto, para os nacionalistas, a identidade cultural nacional teve a sua consolidação no processo de luta de libertação, iniciando-se o processo dinâmico da formação de “homens novos”, com “mentalidades novas”, que tinham no avanço científico o caminho do progresso, afastando-se do que Cabral (2013a) denominou de “coisas imaginárias” ou aspectos negativos das culturas tradicionais africanas.

Perante esses princípios, a estrutura de poder e de organização social dos Rabelados em torno de uma liderança tradicional e carismática, a manifestação de diferenças de valores socioculturais, a crença nas práticas ditas “supersticiosas” e “obscurantistas”, a priori, apareceriam como uma amarra a consolidação desse Estado-nação moderno e homogêneo que a elite política nacional se idealizava.

Para os Rabelados, a independência deveria traduzir essencialmente em uma libertação religiosa e cultural. O líder Nho Fernandi postulava que “Amílcar Cabral ka luta pa brankus fika na nos terra”<sup>59</sup>. Isso tinha muito haver com a permanência dos padres portugueses em Cabo Verde, que apesar do processo de “cabo-verdianização” da igreja católica, ainda estavam no arquipélago em um número expressivo e é com estas entidades que os Rabelados vinham colecionando desavenças desde a década de 1940.

Relativamente à questão religiosa, o PAIGC em seu estatuto define-se como laico e anti-imperialista, mas, seus membros estavam conscientes que a história de Cabo Verde é indissociável do percurso histórico do catolicismo no arquipélago. Aliás, boa parte dos dirigentes desse partido teve a formação pessoal e familiar no seio católico. Por exemplo, a realização do casamento de um dos militantes do PAIGC na Igreja Católica de São Miguel em 1976, “suscitou no seio dos Rabelados, particularmente da parte do chefe Nho Fernandi, uma certa desconfiança” (FURTADO, 1989, p. 35), tendo em vista aos conflitos que tiveram com a “aliança entre Igreja e Estado” durante o período colonial.

A aposta do PAIGC em política desenvolvimentista focada na nacionalização de bens e serviços, na gestão do território e centralização administrativa dificultou a comunicação com o que Amílcar Cabral chama de “massas populares”.

---

<sup>59</sup> Cabral não lutou para que os brancos ficassem em Cabo Verde. Fala do então líder dos Rabelados de Espinho Branco em entrevista concedida a Furtado (1989).

Para um melhor relacionamento entre a “pequena burguesia” escolarizada e as massas populares, Cabral havia sugerido o programa político-ideológico de “voltar às origens” para que pudessem cometer o “suicídio de classe” no sentido dessa elite valorizar suas raízes e se identificar com os interesses políticos socioculturais das massas. Da mesma forma, as populações autóctones deveriam aprender os valores “progressistas universais” com a elite escolarizada. No caso dos Rabelados, apesar de uma tímida aproximação na altura da independência, com o tempo esse diálogo se extinguiu.

Nas ideias de Cardoso (2016) o regime de partido único ficou conhecido pelas suas decisões autoritárias de silenciamento dos opositores e críticos das suas ações e pela implementação de políticas sem um diálogo prévio com as populações, os receptores destas iniciativas. Ainda em um tom crítico, Anjos (2003, p. 101) destaca que houve uma importação de estruturas institucionais burocráticas, readequado segundo aos interesses dos seus precursores, os nacionalistas, sem pensar na realidade cabo-verdiana.

No contexto dos Rabelados, juntamente com a pecuária e o artesanato, a agricultura era uma das principais atividades geradoras de recursos para a subsistência dos Rabelados, pois, era através delas que essas populações obtinham gêneros alimentícios como, milho, feijões, abóboras, batatas e outros produtos indispensáveis na dieta alimentar. Essa agricultura era feita de forma tradicional nas pequenas parcelas de terras que dispunham ou em terras de outrem como parceiros ou rendeiros. A rápida burocratização no setor agrícola após a reforma agrária (1981) e a modernização acelerada no campo da agricultura teve impacto negativo no seio da comunidade de Espinho Branco.

Em entrevista com André Furtado<sup>60</sup>, ele destaca que após a independência os Rabelados do grupo “Monte Santo”, cultivavam menos do que em décadas anteriores, pois, com a introdução da obrigatoriedade da celebração de contratos de arrendamentos por escrito, abandonaram boa parte do campo que cultivavam na condição de parceiros ou rendeiros. Como dissemos anteriormente, os Rabelados pouco ou nada sabiam ler e/ou escrever, e mesmo os que sabiam, tinham como princípio de vida não dar nomes e não assinar documentos. Sendo assim, os Rabelados abandonaram as terras alheias que antes cultivavam, passaram a trabalhar exclusivamente nos seus pequenos pedaços de terra e quando aceitavam trabalhar em terras de outrem como rendeiro ou parceiro, o contrato era celebrado de forma oral. Para eles, assim como em outras sociedades tradicionais africanas, a palavra falada tem o

---

<sup>60</sup> Entrevista realizada em novembro de 2020.

valor/poder, ou seja, as relações sociais giram em torno da oralidade (HAMPATÉ BÂ, 2010), embora a dimensão da tradição oral em Cabo Verde seja muitas vezes negligenciada pelas elites políticas e intelectuais (VARELA DA SILVA, 1998).

Recusaram também as “inovações técnicas” (de conservação de solos, correção torrencial, prospecção de água, arborização entre outras) propostas pelo Ministério do Desenvolvimento Rural e Pescas (MDRP). Buscavam e/ou ainda buscam no sol, no mar, nos ciclos lunares, na renovação das folhas das árvores e principalmente no calendário do Lunário Perpétuo (do espanhol Jerónimo Cortes, publicado pela primeira vez em 1594) as orientações para a prática da agricultura de sequeiro. Da mesma maneira, na área da pecuária, não autorizaram a vacinação dos animais e o melhoramento das raças de gado ou qualquer assistência técnica dos quadros do MDRP.

A priori pode-se entender que essas resistências estariam ligadas a falta de informações ou de uma preparação técnica. Porém, não podemos negligenciar que estas populações, principalmente as lideranças, tinham posicionamentos firmes e embasados em uma leitura cosmogônica e religiosa de todos os acontecimentos. Por exemplo, quando as plantas ou os animais eram atacados por pragas, defendiam que “tudu ta dipendi di vontadi di Nhordez”<sup>61</sup>, por isso, recusaram veemente o uso de inseticidas para combatê-las. Associavam o uso de Dicloro-Difenil-Tricloroetano (DDT) e outros inseticidas ao aparecimento de doenças e da infertilidade nas meninas, mesmo sem saber explicar essa correlação. Tchétcho pontua que os Rabelados mais antigos defendiam que se os produtos químicos matam os insetos, também era veneno perante a saúde humana.

Usando sempre argumentos fundamentados na dimensão religiosa defendiam que todos os seres vivos têm a sua importância no mundo e “que toda a criatura de Deus tem direito a vida, inclusive os insetos” (FURTADO, 1989, p. 36). Os Rabelados denominaram vulgarmente o inseticida DDT de “*xixi di diabu*” (urina do demônio). Percebe-se que estas populações enxergam o sagrado em todas as coisas, tanto no mundo visível como no mundo invisível, entre os vivos e os mortos, características que segundo Hampaté-Bâ (2003, p. 14) são comuns em muitas sociedades tradicionais africanas, em especial na região ocidental do continente.

O que se sabe é que o uso de boa parte desses inseticidas foi mais tarde proibidas

---

<sup>61</sup> “Tudo depende da vontade de Deus”. Fala do então líder dos Rabelados de Espinho Branco em entrevista concedida a Furtado (1989).

devido aos impactos negativos<sup>62</sup> na natureza, incluindo à saúde humana. Para os Rabelados, assim como para boa parte dos camponeses do interior da ilha de Santiago, a terra e meio onde vivem, o trabalho no campo e a criação de gados representam, para além de um meio de auto-subsistência, um elo com a natureza a partir de seus universos e cosmogonias.

No período da independência, faltou uma atividade diplomática efetiva dos dirigentes do PAIGC para estabelecer um laço de confiança entre as duas estruturas de poder. Prova disso, é que apesar das políticas de obrigatoriedade e massificação do acesso à escolarização básica no arquipélago, os Rabelados não autorizaram a ida dos seus filhos à escola. Obviamente que os dirigentes do partido responsável pelo setor de Tarrafal conheciam bem a trajetória histórica da comunidade dos Rabelados de Espinho Branco e seus princípios de vida. No entanto, isso parece ser ignorado quando se pensava em políticas públicas para estas populações.

Faltou da parte do governo de PAIGC/CV (nos quinze anos após a independência) uma maior atenção aos costumes, às práticas sociais, aos hábitos culturais e econômicos e às perspectivas de vida dessa população. Ou seja, algo que podemos denominar de “olhar individualizante”, algo que o poder administrativo municipal de Calheta São Miguel, posteriormente soube fazer de forma exemplar (GONÇALVES, 2013, p. 258-259).

Tratando das vicissitudes em relação à edificação dos Estados modernos de forma geral, Hall (2015) chama a atenção sobre a tendência das elites investirem na criação de uma estrutura de poder cultural que tenta impor uma hegemonia cultural mais unificada.

Deste modo, no período do regime unipartidário do PAIGC/CV em Cabo Verde, constata-se que o poder administrativo nacional exigia dos Rabelados, comportamentos e ações iguais aos demais grupos sociais cabo-verdianos. Por exemplo, após a independência foi criada em Espinho Branco uma cooperativa de consumo, onde provisoriamente foi facultada aos Rabelados a possibilidade de fazerem compras. No entanto, para acessarem esse

---

<sup>62</sup> A investigação de Rachel Carson em 1962, sobre os malefícios do DDT para a saúde desencadeou o processo de proibição a partir de 1970 na Europa e nos Estados Unidos, mas a produção continuou e destinava-se a exportação/doação para países “pobres” da América Latina, África e Ásia para o combate à malária (MARTINS, 2013, p. 12). Ficou provado que o uso destes venenos provocam câncer, problemas no sistema reprodutor humano, mortandade de espécies animais por intoxicação estão entre os males. Numa época em que os países ricos estavam eliminando o uso deste pesticida, Cabo Verde apostou neste produto químico, na ânsia de vencer o paludismo e a praga de gafanhotos, pulverizou com ele as ilhas. A entrada deste produto tóxico no país terá sido através das muitas ofertas que Cabo Verde recebia nessa época, especialmente as ajudas ao desenvolvimento na pós-independência. Só em finais de 80 é que seria dada a ordem de retirada de circulação do produto, o que só por si não é garantia de fim de perigo, pois, seu uso continuou sendo feito de forma clandestina. Além disso, estudos recentes comprovam que décadas depois do uso deste pesticida ainda é possível encontrar vestígios nos vegetais, no solo e nos produtos de origem animal (LAND PORTAL, 2017).

serviço deveriam cumprir as mesmas obrigações dos associados (registrarem oficialmente, pagar contribuições mensais, se colocarem na fila, e outras ações que condenavam). Recusaram seguir essas regras e conseqüentemente deixaram de acessar estes serviços. De forma geral, as regras burocráticas os impedia de desempenhar serviços públicos assalariados, ter acesso aos benefícios sociais, participar em associações para exploração de aviários familiares dentre outros.

Não temos dúvidas que a independência proporcionou aos Rabelados à possibilidade de realizar livremente suas manifestações culturais e religiosas, sem receio de perseguição por parte de autoridades administrativas ou eclesiásticas. Mas, a nível socioeconômico não houve mudanças profundas ou melhorias das condições de vida do grupo “Monte Santo”, pelo menos nos primeiros 10 anos pós-independência. Houve uma tentativa de “racionalização” de modos de ser, viver, pensar de um grupo que historicamente preservam valores cosmogônicos e socioculturais tradicionais particular no cotidiano santiaguense. Esta tentativa contribuiu para a continuidade/intensificação do processo de afastamento destes, dos poderes públicos governamentais.

A marginalização e/ou automarginalização social destas populações, as secas e conseqüentemente a perda na produtividade agrícola, redução de números de “cabeças de gados” que criavam, provocou desequilíbrio na auto-sustentabilidade da comunidade. Isso obrigou-os a ter uma dedicação maior aos trabalhos relacionados com a economia informal (FURTADO, 1989, p. 41), lembrando que até o início dos anos 1990, recusaram se submeterem aos trabalhos do Estado.

Por outro lado, a seca foi o principal responsável pelo processo de abertura comunitária, pois, além de empurrar os jovens a emigração, passaram a dedicar aos “trabalhos manuais”<sup>63</sup> e necessitavam se deslocar para fora da comunidade, para o mercado nos centros urbanos para poder comercializar seus produtos. Até os dias de hoje, no interior da ilha de Santiago, os Rabelados são conhecidos como bons artesãos.

André Furtado<sup>64</sup>, afirma que após a “revolução política” em Cabo Verde, as ações das autoridades políticas e administrativas do PAIGC em direção aos Rabelados foram aos poucos rareando. Estes últimos, afirmavam que não tinham necessidade de nenhum apoio, a não ser

---

<sup>63</sup>Os Rabelados produziam panos, cestos, chapéus, tapetes de folhas de bananeira, vassouras, sabão, doces, frigideiras, caixas, gamelas e outros lavadouros feitos a partir de vasilhas em metal, entre outros. A atividade de apanha de áreas também era uma das alternativas principalmente para as mulheres.

<sup>64</sup> Entrevista realizada em outubro de 2020

da “ajuda de Deus”. A “geração mais velha” se manteve fiel aos seus princípios. Durante a pesquisa conversamos com uma Anciã que até os dias atuais não fez o registro civil. Deste modo, ela representava um grupo de pessoas mais velhas que negam receber uma aposentadoria social no valor de 5900 escudos. Por outro lado, não existem iniciativas do Estado ou da sociedade civil para conscientizar estas populações.

Se nos anos iniciais existiu alguma aproximação entre os Rabelados e os dirigentes do PAIGC, em 1980, com o fim da unidade política entre Cabo Verde e Guiné Bissau essa relação se extinguiu. Os Rabelados viram a separação política, entre os dois países, como uma traição aos ideais de Amílcar Cabral, líder que até hoje recebe um grande apreço. O ex-ministro da cultura Manuel Veiga destaca que “tal como recusaram a chegada dos padres brancos em 1941, eles não aceitaram mudar a bandeira do PAIGC pela do PAICV”<sup>65</sup>. Em conversa com um Ancião Rabelado<sup>66</sup>, antigo “portador de bandeira”, ele postula que na altura da separação política, ele dirigiu-se a cidade capital Praia para solicitar junto aos governantes “a bandeira de Amílcar Cabral” (a bandeira do PAIGC), mas como resposta, disseram-lhe que se quisesse uma bandeira de PAIGC, tinham que ir buscá-la na Guiné-Bissau. Em entrevista com Ascher (2011, p. 79), a ativista social Misá ressalta que “não foi dada nenhuma explicação sobre a escolha de uma nova bandeira para consagrar a uniformização da nação cabo-verdiana”.

Perante a inexistência de uma estratégia da Direção Nacional do Partido no sentido de amenizar os problemas com os Rabelados, ficou determinado que qualquer ação dependia da sensibilidade das pessoas do partido que trabalhavam no setor de Tarrafal, caso contrário a mesma não se verificava, como pontua André Furtado. Ele acrescenta que na altura da realização da sua pesquisa junto ao grupo dos Rabelados de “Monte Santo”, a mais de 10 anos após a independência, os Rabelados estavam “esquecidos” por parte dos dirigentes administrativos.

Pedro Martins, ativista independentista do PAIGC, em entrevista com Ascher (2011, p 76) relembra ter colocado a questão dos Rabelados na primeira reunião do PAICV,

com o intuito de ajudar este grupo de Caboverdianos, simultaneamente perseguidos e cortados do desenvolvimento social e económico pelas autoridades, e rejeitados pela sociedade. “Foi certamente devido ao seu número reduzido e à sua dispersão no interior da ilha que a direcção do Partido não deu importância a esta comunidade”, deplora o arquitecto, convencido de que o movimento foi assimilado ao folclore devido à falta de conhecimento sobre o assunto.

---

<sup>65</sup> Entrevista concedida a Ascher (2012, p. 72).

<sup>66</sup> Entrevista realizada em novembro de 2020.

Por seu lado, Carlos Alberto Barbosa (Káká Barbosa) entende que “os Rabelados nunca se opuseram ao governo de Cabo Verde e aprovaram a independência! Eles simplesmente mantiveram o seu modo de vida com um sentimento maior de liberdade” (ASCHER, 2011, p 76). Rejeitaram claramente as regras burocráticas das classes dominantes tanto no período colonial como após a independência.

O então líder dos Rabelados discordava de muitos dos slogans do PAIGC. André Furtado sinaliza que quando os independentistas afirmavam que: “jamais alguém morrerá de fome em Cabo Verde”, Nho Agostinho pontuava que os homens não têm esse poder e que só Deus pode evitar a fome, ou quando afirmavam que “não haverá a exploração de homem pelo homem”, ele rebatia que pessoas mais inteligentes podem tirar proveito de situações ou subornar outras pessoas.

Em conversa com um Ancião 1 “ex-portador de bandeira”, através de ideias messiânicas e milenaristas ele prevê uma “segunda independência”, que para ele, seria diferente da primeira. Ele entende que a primeira independência foi fruto da luta de Amílcar Cabral para a libertação do corpo e que cabe a cada indivíduo lutar para a libertação das almas. De acordo com André Furtado, o antigo líder Nho Agostinho também partilhava destas previsões, baseado na “interpretação” do livro de Apocalipse, chegou a afirmar que nuvens de gafanhotos com dentes de ferro invadiria Cabo Verde e expulsaria muita gente da terra, inclusive os “padres novos”. Para este professor aposentado, essa visão também foi influenciada pela invasão de gafanhotos da região do Saara continental para o arquipélago de Cabo Verde nos meados da década de 1980.

O contexto descrito demonstra que apesar das mobilizações dos ativistas do PAIGC em direção aos Rabelados na altura da independência, a ideologia do partido não foi internalizada no seio da comunidade. A própria investigação final do curso realizado pelo André Furtado nos finais da década de 1980 tinha como objetivo sugerir a Direção do PAIGC, estratégias que pudessem ser úteis para o restabelecimento das relações com os Rabelados e para a integração destes últimos com o meio social envolvente, embora estivesse ciente que essas mesmas propostas poderiam não surtir efeitos desejados.

De acordo com a investigação dele, os Rabelados não tinham “uma percepção científica da independência” e por isso, era necessário um trabalho de conscientização no sentido de criar uma “mentalidade nova” (FURTADO, 1989, p. 37). Percebe-se neste estudo,

que o autor posicionou como um pesquisador e vizinho dos Rabelados, interessado em entender e propor uma solução para a integração social dos mesmos com comunidades circunvizinhas, mas também, deixou evidente o seu lugar de pertença como membro da administração política do PAIGC/CV, preocupado com a unidade e a estabilidade nacional.

O senhor André Furtado fazia parte de um partido que via a “racionalização da cultura popular” ou a criação de uma “cultura científica”, como essencial na criação de um Estado moderno. Em certo trecho ele chegou a falar que os Rabelados “não entendiam a lógica das coisas”. Sem a pretensão de atribuir juízo de valor, cabe aqui questionar, de que lógica se trata? O mesmo tem a consciência que os Rabelados faziam uma leitura do mundo sob uma “ótica religiosa” (a sua maneira), que obviamente diverge da “lógica científica” que ele e seus camaradas viam o mundo.

Manuel Veiga em um artigo publicado em 5 de abril de 1989 pelo Jornal Tribuna, chama atenção que o universo dos Rabelados é outro e que “outro teria que ser também a leitura que fazem do nosso próprio mundo. Concordando ou não com sua leitura [dos Rabelados], uma coisa é certa: a coerência com o seu *modus vivendi* é algo que nos deixa embevecidos” (p. 15).

Tendo a reforma agrária como referência, Muniz (2007, p. 122, 128) ressalta que no período pós-colonial os dirigentes do PAIGC/CV por vezes, empenharam em introduzir estratégias e técnicas fora da realidade sociocultural da população; não foram incapazes de entender as formas de vida de ancestrais, tradicionais e ritualizadas no relacionamento das pessoas com o meio circundante. Concluindo, ele pontua que na iminência de fracassos de suas políticas uniformizantes, agarravam à “ignorância” das populações para não admitir que, em muitos casos e em muitas realidades, seus projetos eram inexecutáveis.

Os Rabelados do grupo “Monte Santo” de Espinho Branco, pelo menos até os primeiros anos da década de 1990 viveram sob uma estrutura semi-autônoma, produzidos ou auto-produziram como “inexistentes” na ótica burocrática institucional, impossibilitando o Estado de “prever para prover” (GONÇALVES, 2009, p. 48).

A ausência de olhar sensível “diferenciado” por parte dos poderes públicos aparece como uma das principais entraves nas relações entre o poder administrativo e os Rabelados. Do mesmo modo, o conservadorismo dos líderes e a decisão estratégica de “fechar-se” para priorizar a relação entre as pessoas que compartilham a identidade e valores simbólicos, contribuíram para tal afastamento entre as “duas instâncias” de poder, Rabelados e governos

de PAIGC/CV.

Concordamos com Manuel Veiga (1989) que de forma confiante, pontua que a transformação no seio dos Rabelados não poderia ser “forçada nem impingida, pois, a força da fé não tem limites (...) há que criar condições para que eles possam andar com seus próprios pés (...) restituir a confiança perdida em relação às autoridades civis e religiosa”. Deste modo, alguns anos depois, o tempo demonstrou assertivo, estas previsões do político e linguista cabo-verdiano.

### 3.1.3 Rabelados perante a segunda transição política em 1990.

A transição política em Cabo Verde para o regime democrático multipartidário inicialmente não impactou o *modus vivendi* no seio dos Rabelados do grupo “Monte Santo”. Assim como aconteceu no período da independência existiu uma forte mobilização por parte dos poderes políticos em direção a esta comunidade. A democracia, liberdade, direito à diversidade e ao multiculturalismo foi encarnada na figura de Renato Cardoso e posteriormente, Carlos Veiga. Este último foi Primeiro Ministro que comandou o país nos primeiros 10 anos do período democrático também ganhou a simpatia dos Rabelados ao ponto dessas populações exibirem o retrato deste nas suas habitações. Aliás, é comum personalidades que se destacaram nos processos de transições políticas em Cabo Verde ganharem o reconhecimento nessa comunidade e criaram diversas narrativas míticas sobre os mesmos. Respondendo ao questionamento da Gonçalves (2009, p. 43) sobre a afinidade dos Rabelados com os partidos políticos, Tchétcho destaca que eles não apoiam nenhum partido político, mas, fora o PAIGC de Cabral, demonstram uma simpatia maior ao MpD do que ao PAICV.

No entanto, os primeiros anos da abertura democrática não foram suficientes para mudar o perfil da relação entre o governo administrativo central e os Rabelados. No entanto, a dinâmica comunitária já não era a mesma das décadas anteriores, pois, ao contrário dos mais velhos, os jovens já demonstravam certa permeabilidade às mudanças e uma mobilidade maior para fora do grupo. Em meados de 1992 o jornal impresso *Voz di Povo* anunciava uma disputa entre as gerações, tendo por um lado os anciãos conservadores (os Revelados pela palavra) que lutam pela preservação dos velhos hábitos, do outro “as novas gerações têm vindo a deixar de seguir os princípios doutrinários que caracterizam esta comunidade, única do género em Cabo Verde”.

Se as relações com o governo nacional continuavam “azedas”, com a criação do do Concelho de São Miguel em 1996, um novo município, criou-se condições para que os Rabelados ganhassem uma atenção especial por parte dos formadores de políticas públicas municipais. Os jovens deram os primeiros passos para a reconciliação com as autoridades políticas, pois, com o acréscimo das dificuldades econômicas, estes passaram a recorrer a Câmara Municipal para solicitar apoios ao nível de transporte, abastecimento de água, materiais de construções, serviços nas Frentes de Alta Intensidade e Mão de Obra (FAIMO) dentre outros. Por vezes, recusavam fazer a identificação individual e muitos não tinham o documento de identificação civil. Sendo assim, a administração política municipal teve o desafio de desenvolver estratégias menos invasivas, no sentido de evitar a perpetuação da exclusão dos Rabelados por conta de regras institucionais burocráticas.

Sobre isso, Gonçalves (2009, p. 50) destaca que a Câmara de São Miguel criou mecanismos de identificação dos Rabelados como um grupo, através de cartões que contêm dados genéricos, permitindo um usufruto também coletivo. Por exemplo, a nível da saúde, continuaram a praticar a medicina tradicional, mas, desde a epidemia de cólera em 1995, passaram a fazer o apelo aos serviços hospitalares, usando um cartão de identificação coletivo para marcar as consultas.

A chegada da cabo-verdiana Misá na comunidade de Espinho Branco, também foi crucial no restabelecimento de confiança dos Rabelados nas autoridades políticas. Esta artista plástica chegou na comunidade de Espinho Branco “com a cabeça cheia de sonhos e os pés a apalpar terrenos como se pisasse em ovos”, conforme descreve a edição do Jornal A Semana, publicada em 30 de abril de 1999.

O contato da artista plástica com a comunidade dos Rabelados se deu em 1997, durante a liderança de Nhô Agostinho, em uma época em que o movimento estava passando por momentos difíceis em nível de subsistência socioeconômica. As secas e crises fizeram com que muitos jovens vissem na emigração a solução aos seus problemas, enquanto muitos outros que permaneciam na comunidade não respeitavam as ordens do líder. De acordo com Misá, antes da sua chegada “não se tinha feito nenhum diálogo com as autoridades políticas autárquicas muito menos, as nacionais”.<sup>67</sup> Foi assim que, por meio de uma metodologia diplomática, esta artista plástica serviu de intermediária, elaborando projetos sociais para esta comunidade e buscando financiamento junto aos organismos municipais e governamentais e

---

<sup>67</sup> Entrevista concedida a Semedo (2016) em janeiro de 2016.

não governamentais.

De acordo com antigo líder Nhô Agostinho, aceitaram a chegada e a permanência da Misá na comunidade de Espinho Branco porque ela, ao contrário dos “novos padres” ou autoridades administrativas, não queria nada em troca e respeitou a fé deles.<sup>68</sup>

Em entrevista com Ascher (2011, p. 131), João do Rosário, engenheiro e antigo cônsul de Cabo Verde em França, pontua que o mérito da Misá foi pelo fato dela conseguir fazer os Rabelados aceitarem políticas públicas básicas a exemplo de escolaridade, de inserção administrativa ou sanitária, sem necessariamente fazê-las negar a sua cultura.

As mudanças eram também a nível habitacional e outras infraestruturas. Em 1999 já era perceptível que entre dezenas de *funku* (casas tradicionais) construídos de caniço e palha, construções modernas começavam a aparecer. Por meio da associação Abidjan, Misá conseguiu financiamento para construção de casas de banho, dezenas de *funku*, um depósito de água e também para a construção de um caminho que atravessa a comunidade. Além disso, os ateliês de formação de pintura, cerâmica realizada pela Misá foi um divisor de água, pois foi através da pintura que os Rabelados tiveram um reconhecimento maior a nível nacional e internacional.

Enfim, essa descrição histórica mostra que a mudança do regime político (de “revolucionário unipartidário” para “democracia multipartidária”) e alternância do partido no governo (de PAIGC/CV para MpD) não foram suficientes para estabelecer uma relação harmoniosa entre os Rabelados e os sucessivos governos nacionais até os finais da década de 1990, enquanto que a relação destes primeiros com as autoridades municipais era mais sólida, principalmente a partir da intermediação da Misá.

Após a virada do século, a comunidade dos Rabelados “abriu-se ao mundo” permitindo assim, que a geração mais jovem comandasse o processo de reconciliação gradual com o poder político nacional e também com a Igreja Católica. A maioria dos jovens e crianças frequentam as missas, catequeses, realizam atividades como batismo, primeira comunhão, crisma, dentre outras.

No âmbito político, é a visita do então Primeiro-ministro José Maria Neves em 8 de fevereiro de 2007 que vai verdadeiramente marcar a abertura do processo de inserção social e econômica desta micro-comunidade sócio-religiosa na vida nacional. A partir daí, a

---

<sup>68</sup> SEMEDO, Alexandre, Modernidade Alicia Jovens Rabelados. Periódico semanário HORIZONTE, publicado em 5 de agosto de 1999.

comunidade dos Rabelados de Espinho Branco demonstrou receptivos às iniciativas governamentais de construção de infraestruturas para promoção artística da comunidade e conseqüentemente o turismo comunitário, construção de escolas e jardins infantis, a concessão de terrenos para a construção das suas habitações, facilitação na emissão de documentação civil individual dentre outros. No entanto, a geração mais velha, dos poucos senhores e senhoras ainda vivos, mantiveram fiéis aos seus princípios, tendo Amílcar Cabral como referência política e religiosa e a bandeira do PAIGC como símbolo da liberdade e sagrado.

### **3.2 Representação simbólica da bandeira do PAIGC e do Amílcar Cabral na comunidade dos Rabelados de Espinho Branco**

As representações simbólicas se mostraram indispensáveis no percurso histórico dos seres humanos em todas as sociedades, pois, é comum a atribuição de significados a objetos, seres vivos, fenômenos naturais e sociais, construindo sentidos dentro de um determinado contexto histórico e de uma determinada cultura.

Na perspectiva de Hall (2016, p. 32) a representação é toda ou qualquer exercício que visa a produção de sentido pela linguagem (usando signos e símbolos sejam eles orais escritos, imagens eletrônicas, notas musicais e até objetos) possibilitando a comunicação inteligivelmente. Laplantine e Trindade (2000, p. 3) sinalizam que as representações nem sempre são feitas por meio de símbolos, sendo que, podem ser apenas sinais ou signos de referências concretas da realidade percebida. O simbolismo está relacionado com algo que vai além do significado manifesto e imediato, ou seja, possui uma carga de significação inconsciente (JUNG, 2002, p. 20).

A ciência que se dedica aos estudos dos signos, seus significados e significantes é denominada de semiótica. Esta última encontra-se ancorada com campo das Ciências Sociais, uma vez que os signos estão presentes nos principais fenômenos cotidianos. A criação de signos, símbolos, assim como a valorização/simbolização é algo subjetivo e contextual, caracterizado de acordo com Marilena Chauí como um processo de construção de semióforos. De acordo com Chauí (2005, p. 12), o semióforo está ligado a uma instância de manifestações dos signos como fenômeno social, histórico ou cultural com capacidade de ligar o mundo visível ao mundo invisível. Podemos dizer que o campo de exploração do semióforo são as tradições populares, os ritos e mitos e a própria criação dos costumes no interior de uma

organização social (ARAÚJO e REIS JÚNIOR, 2012, p. 100).

Para o nosso caso, abordar sobre a presença e a importância que a bandeira do PAIGC e a figura do Amílcar Cabral têm na comunidade dos Rabelados de Espinho Branco, exige um esforço para compreender o processo de construção de “semióforos”. Deste modo, os relatos orais apresentam-se como uma fonte importante para entender esse processo de construção de sentidos. No seio dos Rabelados a construção imaginária é exteriorizada de forma subjetiva, porém, o processo de significação está sempre sob a influência das representações e imagens reunidas no inconsciente coletivo.

Nesta seção do texto, buscaremos entender a representação simbólica da bandeira do PAIGC e a “figura” de Amílcar Cabral para os Rabelados, tanto nas suas relações no mundo sensível e a sua indissociação do mundo inteligível/cosmogônico.

### 3.2.1 Da bandeira do PAIGC à bandeira de Cinco Chagas.

Os símbolos são os indicadores presentes em todas as sociedades. Assim como o brasão das armas e o hino, a bandeira permite não só representar uma nação, mas permite exibir informações sobre o passado e futuro da mesma forma. No caso da nação cabo-verdiana e guineense, na altura da independência, a criação e a imposição desses símbolos, incluindo as bandeiras dos dois Estados, ficou a cargo da elite nacionalistas do PAIGC. Sendo assim, as bandeiras dos dois países foram criadas ainda no período da luta de libertação, inspirada na própria bandeira do partido de “Unidade dos Luta”, o PAIGC.

**Figura 3:** Bandeira do Partido Africano para a Independência da Guiné e Cabo Verde



**Fonte:** Site oficial do PAIGC.

A bandeira do PAIGC, criada durante a luta de libertação, é formada por retângulos

com as cores panafricanistas (vermelho, amarelo, verde) e uma estrela de cinco pontas e a sigla do partido, na cor preta, como destaca a figura acima. Podemos dizer que a única diferença entre a bandeira do PAIGC e a bandeira adotada como símbolo nacional do Estado da Guiné-Bissau é a ausência da sigla do partido nesta última.

**Figura 4:** Bandeira República da Guiné-Bissau



**Fonte:** Site Oficial do Governo da Guiné-Bissau.

No caso da primeira bandeira de Cabo Verde o que a diferenciava da bandeira da Guiné-Bissau era apenas a presença, na primeira, da coroa de espigas de milho que representa a tradição da economia de Cabo Verde e o aspecto preponderantemente rural da cultura do povo cabo-verdiano.

**Figura 5:** Bandeira da República de Cabo Verde (1975-1992)



**Fonte :** Portal Parlamento de Cabo Verde

A primeira bandeira de Cabo Verde representava a ligação política cultural e simbólica do arquipélago com a Guiné-Bissau e a nível regional com a África continental.

Como destacamos anteriormente, os Rabelados estavam presentes na cerimónia da

proclamação da independência de Cabo Verde em Praia, no dia 5 de julho de 1975. Foi neste evento que tiveram acesso à bandeira do PAIGC e não de Cabo Verde, algo que era normal, pois, o Estado confundia-se com o partido e os seus símbolos também. A partir daí, essas populações passaram a usar a bandeira recebida como um símbolo que representa o pertencimento a um coletivo e como um dos sinais diacríticos que os diferencia em relação aos demais grupos sociais cabo-verdianos.

**Figura 6:** Ancião Rabelado portador da Bandeira



**Fonte:** Jornal Diário de Notícias 2015.

**Figura 7:** Populações Rabelados após a uma atividade religiosa



**Fonte:** Varela (200, p. 289).

Os Rabelados do grupo Monte Santo atribuíram a essa bandeira política, uma dimensão sagrada e mítica. Nas palavras de Tchétcho<sup>69</sup>, os primeiros líderes da comunidade eram profetas e tinham o poder de fazer “previsões”. Nhô Fernandi, antigo líder, em um certo dia teve “visões” e viu as letras nas nuvens escrita PAIGC, então, ele revelou que ganhariam uma bandeira da liberdade, a “bandeira de Jesus Cristo”, “bandeira de cinco chagas” feita por Deus com pano sagrado.

A crença no poder da cura, de adivinhação, profecia e de visões são comuns em movimentos sócio-religiosos com características messiânicas. Esses poderes são considerados como privilégios para poucos, geralmente dos líderes carismáticos. Em entrevista com André Furtado, ele relatou que sempre que visitava a comunidade dos Rabelados, o líder afirmava que havia “previsto” tal visita semanas antes. Por último, constata-se a capacidade dos grupos sócio-religiosos ressignificarem os símbolos. A bandeira política do PAIGC tornou-se a bandeira de Jesus Cristo, ou de Cinco Chagas, muito por conta da sua estrela de cinco pontas. Para os independentistas que criaram a bandeira, a estrela negra foi inspirada pela companhia

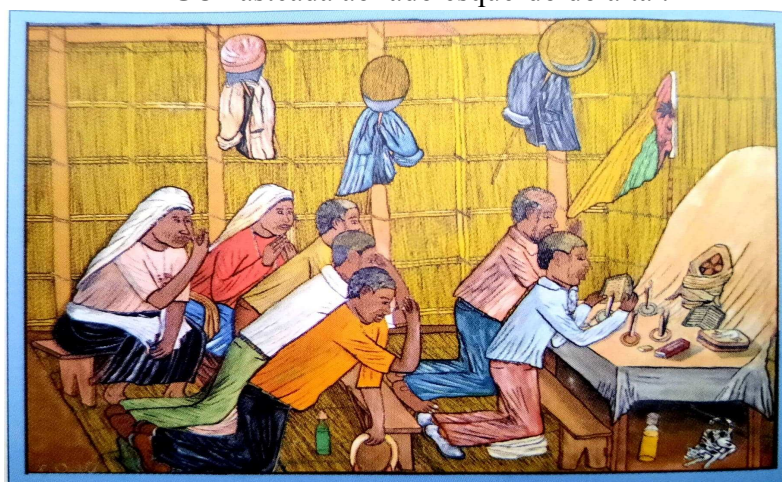
<sup>69</sup> Conversa realizada em novembro de 2020.

de navegação Black Star Line (1919-1922) de Marcus Garvey, representando a união entre a diáspora africana nas Américas e os povos e nações do continente africano. No entanto, para os Rabelados ela representa as Cinco Santas Chagas, ou as Cinco Chagas de Cristo (são as cinco feridas que Jesus Cristo sofreu durante a crucificação). Isso pode ser verificado em uma das canções que é entoada nas cerimônias religiosas dos Rabelados:

Nu isa nós bandera di sinki xaga;  
 Bandera di sinku xaga e bandera di Jesus Cristo;  
 Lovadu seja Diós.  
 Nós bandera djá s'ta isadu.<sup>70</sup>  
 (Repetem essas duas estrofes por 3x)

Portanto, constata-se que o imaginário simbólico possui suas variações exatamente por estar estritamente ligada às diferentes concepções sociais e culturais, sejam estas individuais ou coletivas. Da mesma forma, os símbolos podem ser apropriados e esse processo deve-se ao seu poder infinito de representação (D'ALVIELLA, 1995, p. 47). Deste modo, na trajetória coletiva dos Rabelados, a bandeira do PAIGC, ou melhor, a bandeira de Cinco Chagas, é considerada um símbolo indispensável nas cerimônias como: bespa, ladainhas, novenas, dentre outras manifestações sócio-religiosas exploradas no estudo de Ascher (2011) e na pesquisa etnográfica feita pela Gonçalves (2009). Essa importância também se confirma nas pinturas dos artistas Rabelados.

**Figura 8:** Quadro de autoria de Tchétcho representando o ritual Ladainha, com a bandeira do PAIGC hasteada ao lado esquerdo do altar.



**Fonte:** Bargados e Muniz (2012).

<sup>70</sup> Canção entoada por Tchétcho durante a conversa com o pesquisador em dezembro de 2020.

Tradução nossa para português: Vamos hastear a nossa bandeira de cinco chagas; Bandeira de cinco chagas é Bandeira de Jesus Cristo; Louvado seja Deus; Nossa bandeira encontra-se hasteada! (Repetem essas duas estrofes por 3x).

A figura acima é o quadro de pintura mais famoso de Tchetcho, intitulado “Ladainha de Nossa Senhora”. Esta pintura deu a ele o prêmio de Artista Revelação em um concurso realizado pela companhia de seguros Garantia em 2006. A importância deste quadro deve-se, primeiro, por representar um ritual que está em extinção no cotidiano santiaguense, mas que no seio dos Rabelados ainda é praticado (mesmo que com menos frequência do que em décadas anteriores). Segundo, por demonstrar a importância simbólica que a bandeira do PAIGC no seio da comunidade, principalmente para os rituais sócio-religiosos.

Conversando com Tó, presidente da associação na comunidade, ele confirma que antes da morte do líder Nho Agostinho em 2006, outros núcleos dos Rabelados que residiam em outras localidades dispersas como Achada Berbel, Pilão Cão, Ribeirão Milho, Chão de Ponta, deslocavam para aos sábados e domingos a Monte Santo para os cultos e escutar a leitura do Santo Evangelho. Quer no sol ou na chuva, hasteavam a bandeira de Cinco Chagas, caminhavam entre 10 a 15 km, a cada parada davam “vivas” e entoavam cânticos.

No caso de falecimento de um membro do grupo, a bandeira também é indispensável para guiar o funeral da residência do falecido ou falecida até o cemitério, com procissão a pé acompanhada de cânticos. Como os Rabelados estavam à margem (ou auto-marginalizaram) da estrutura burocrática institucionalizada e não possuíam documentos de identificação civil, no caso de falecimento de qualquer membro desta comunidade, estes recusam a emitir a Certidão de óbito junto ao cartório, ou melhor, não há essa possibilidade. Além do mais, erram contra a cobrança de 150 escudos para emissão deste documento que autoriza o sepultamento. Em conversa com a Anciã 2, ela postula que pagar essa taxa é comprar a terra para ser sepultada e que isso é inadmissível. Para ela, “nu bem mundu pa nu kumi na txon pa txon kumi na nós. Rabeladu ka bem mundu pa nu bem kumpra txon pa nu interadu”<sup>71</sup>. Deste modo, para eles a bandeira que é levada para o cemitério simboliza um atestado de óbito/licença que por si só, autoriza o sepultamento sem exigências das demais burocracias ou pagamento de taxas.

Um dos membros da comunidade nos relatou que presenciou um episódio de funeral de um dos anciãos Rabelados em que o coveiro recusou a apresentação da bandeira como uma “autorização” para o sepultamento exigindo a apresentação da certidão de óbito. Então os

---

<sup>71</sup> Entrevista com Anciã 2 em dezembro de 2020. Tradução nossa para português: Nós viemos ao mundo para a terra nos alimentar para quando falecermos a terra se alimentar do nosso corpo. “Os Rabelados não vieram ao mundo para comprar terra para ser sepultado”.

familiares e os demais Rabelados presentes no funeral decidiram abandonar o corpo do defunto dentro do cemitério à responsabilidade do coveiro. Pois, para eles a apresentação da bandeira era o suficiente para conferi-los autorização de sepultamento dos seus falecidos e falecidas.

Esse panorama demonstra que apesar da bandeira do PAIGC ter sido utilizada para fins da política pelos independentistas e apoiantes do partido, ao receber outra valorização simbólica por parte dos Rabelados, transformou-a em um bem que sua importância extrapola os limites políticos, abrangendo a dimensão cultural e religiosa.

Em 1980, o golpe de Estado na Guiné Bissau ocasionou a separação política definitiva com Cabo Verde e a transformação em PAICV e conseqüentemente uma nova bandeira política, que diferentemente da do PAIGC, dá menos destaque às cores que simbolizam o pan-africanismo. Esses acontecimentos geraram descontentamento no seio dos Rabelados, estes que desaprovaram não só o novo partido, assim como a nova bandeira.

**Figura 9:** Bandeira do PAICV



**Fonte:** Site oficial do PAICV.

Em conversa com Tchétcho, ele pontua que “Cabral ka era kantu e kria PAIGC, union Guiné Cabo Verde pamodi nós é disendenti d’Guiné. Nós partidu PAIGC, partidu d’Cabral, partidu di independensia”<sup>72</sup>. Por isso condenaram a cisão política entre os dois países e recusaram a mudança de bandeira.

Apesar do fim do projeto de unidade com Guiné-Bissau, em Cabo Verde ao nível do

<sup>72</sup> Entrevista realizada em dezembro de 2020. Tradução nossa para português: Cabral não estava errado quando criou PAIGC, união entre Guiné-Bissau e Cabo Verde, pois, somos descendentes da Guiné. Nosso partido é o PAIGC, partido de Amílcar Cabral, partido da independência.

Estado, não houve mudança da bandeira, preservando simbolicamente a "identidade africana" nas cores vermelho, verde e amarelo e preto. Dez anos depois, na altura da instauração do multipartidarismo, a elite política de MpD, que na altura tinha a maioria qualificada na Assembleia Nacional, decidiu por meio da revisão constitucional em 1992, aprovar a mudança de alguns dos símbolos nacionais, dentre eles o hino nacional, as armas e a bandeira. Alegaram que a semelhança entre a bandeira de Cabo Verde a da Guiné-Bissau, gerava confusão e que a então bandeira de Cabo Verde não expressava a identidade cabo-verdiana.

**Figura 10:** Atual bandeira da República de Cabo Verde criada em 1992.



**Fonte:** Site oficial do governo de Cabo Verde.

A adoção da nova bandeira para representar a nação cabo-verdiana foi alvo de críticas, tanto dos parlamentares da oposição, como da sociedade civil. Na época, o então deputado do PAICV, David Hopffer Almada entendeu que não cabia à Assembleia Nacional decretar a mudança dos símbolos nacionais, pois, devia haver um consenso nacional e que 25 mil pessoas haviam assinado um manifesto a favor da manutenção da bandeira da independência (PEREIRA, 2015, p. 84). Algo que não foi levado em conta.

Para os críticos, a mudança dos símbolos nacionais representou um desrespeito a história da luta de libertação nas matas da Guiné-Bissau e a memória dos que, como Amílcar Cabral, deram a vida para a autodeterminação dos povos da Guiné-Bissau e Cabo Verde. Varela (2008, p. 246) define esse processo como “silenciamento histórico de parte do passado nacional e de alguns atores históricos que contribuíram para a edificação da nação cabo-verdiana” e uma tentativa de reinvenção da história de Cabo Verde tendo o multipartidarismo e a ascensão de MpD ao poder como o marco principal da existência do

país. Entendemos que esse ato político vai muito além da recusa da bandeira anterior, observando a bandeira que foi adotada como alternativa. Essa mudança foi, antes de mais, a confirmação de um processo de extinção de ideais pan-africanistas ou cabralistas na estrutura institucional cabo-verdiana, algo que sua decadência já era visível nos primeiros anos da independência e principalmente após a criação do PAICV. A diferença é que o PAICV, “enquanto herdeiro do PAIGC, não podia romper completamente com uma epopeia de libertação nacional que lhe conferia legitimidade política para continuar monopolizando toda a expressão política” (ANJOS, 2003, p. 601).

O arquiteto cabo-verdiano Pedro Gregório Lopes, autor da nova bandeira, recebeu críticas pelo facto da nova bandeira distanciar-se das cores tradicionais das demais bandeiras africanas e aproximar Cabo Verde da Europa tendo em vista a aproximação estética da bandeira de Cabo Verde com a da União Europeia.

**Figura 11:** Bandeira da União Europeia.



**Fonte:** Site oficial da União Europeia.

Não se pode negar a semelhança com a bandeira da União Europeia, mas, Pedro Gregório<sup>73</sup>, defende que no caso da nova bandeira de Cabo Verde foi necessário dar destaque a três elementos essenciais que representam Cabo Verde: o mar, o céu e as ilhas. Assim, enquanto o azul predominante da bandeira simboliza o céu e o mar, as dez ilhas do arquipélago estão representadas por estrelas, dispostas em círculo, sinal de união. As faixas referem-se à construção do país, sendo o branco a paz que o povo quer e o vermelho o esforço

---

<sup>73</sup> EXPRESSO DAS ILHAS, “Afrontamento” de bandeira. Publicado em 12 de julho de 2015. Disponível em: <https://expressodasilhas.cv/politica/2015/07/12/afrontamento-de-bandeira/45095> Acesso em: 20 de abril de 2021.

do povo.<sup>74</sup> A nova bandeira redefine a identidade nacional institucionalizada, hipoteticamente tendo a Europa como destino. Aliás, Cabo Verde foi o único dos cinco Países Africanos de Língua Oficial Portuguesa que mudou os respectivos símbolos nacionais.

Essas disputas abrangem não só a questão dos símbolos, mas também a narrativas históricas, aos monumentos e as datas nacionais. Através de uma leitura mais abrangente percebe-se que estas questões relacionam-se também com o complexo debate sobre a identidade nacional. Identidade está que apaga ou silencia a existência dos Rabelados (VARELA, 2008, p. 249).

Diante desse processo, como forma de resistência, os Rabelados mantiveram o *modus operandi* comunitário, utilizando a bandeira do PAIGC (bandeira de cinco Chagas) não só para referenciar o herói mítico, Amílcar Cabral, mas também como demarcador de fronteira identitária em relação aos demais grupos sociais cabo-verdiana, colocando em causa o discurso da homogeneização identitária cabo-verdiana.

Atualmente, devido ao processo de modernização e integração social paulatina, a nova geração dos jovens Rabelados, assim como os demais cabo-verdianos, reconhecem os novos símbolos oficializados e institucionalizados. Quanto à geração dos mais velhos da comunidade de Espinho Branco, não podemos dizer o mesmo. A Anciã 2 reafirma que a bandeira do PAIGC veio do céu, por isso, ela tem a legitimidade vitalícia. Essa bandeira foi passada de geração para geração, estando sempre na posse dos anciões da comunidade independentemente da linha hereditária da liderança.

O “carregador de bandeira” é uma posição de prestígio dentro da comunidade. Durante a pesquisa de campo tivemos a oportunidade de conversar com um senhor que “carregava a bandeira”, mas que devido aos problemas de saúde teve que delegar esse “cargo” a outro Ancião. No entanto, até hoje é valorizado pela função desempenhada e muitas vezes as pessoas dirigem usando o termo “bandeira”, ou seja, a bandeira passou a fazer parte da sua identidade.

Com as transformações que a comunidade vem sofrendo, a frequência da realização de algumas manifestações sócio-religiosas têm diminuído, conseqüentemente diminuindo a presença dessa bandeira no cotidiano dos Rabelados. Mas, nos funerais e nas ladainhas sua importância ainda é crucial para demarcar simbolicamente a diferença dos demais

---

<sup>74</sup> GOVERNO DE CABO VERDE, símbolos, bandeira. Disponível em: <https://www.governo.cv/o-arquipelago/simbolos/bandeira/#:~:text=O%20azul%20predominante%20da%20bandeira,vermelho%20o%20esfor%C3%A7o%20do%20povo> Acesso em: 20 de abril de 2021.

cabo-verdianos, mesmo quando se trata de um funeral de uma pessoa da nova geração, que compartilha valores com as comunidades circunvizinhas de emitir o atestado de óbito ou outras burocracias para o sepultamento.

### 3.2.2 Amílcar Cabral: do combatente ao profeta

A transformação de uma personalidade política em herói/heroína é comum no processo de edificação das nações. Estes ocupam um lugar de destaque na história coletiva, pelo legado de bravura, sacrifício e vitória em torno de uma causa comum. Fazer de um sujeito um ícone histórico e nacional, muitas vezes, perpassa também pelo processo de seleção e manipulação dos fatos, fabricação ou mesmo a invenção de acontecimentos que possibilitem a criação da imagem do herói (MAZRUI, 1963).

A luta de libertação e o processo de construção da nação assemelham-se às grandes penalidades de uma final da copa do mundo de futebol. Ambos são potências fabricantes de personalidades, dentre eles com destaque aos vilões e heróis. Na luta pela independência da Guiné-Bissau e Cabo Verde, Amílcar Cabral se destacou (o destaque também foi a ele atribuído) pela capacidade que teve de criar estratégias formais e informais de comunicação política, redes transnacionais de solidariedade, conectando lutas (CABRAL, 2013b, p. 239-242). No entanto, concordamos com Santos e Barros (2020, p. 13) quando apontam que a reputação da liderança de Cabral (fabricada por si mesmo, mas também por outros) tem uma historicidade relacionada a diferentes fatores, contextos e formas de interações, apontando uma necessidade de romper com as visões monolíticas sobre a história do anti-colonialismo e da luta pela independência da Guiné-Bissau e Cabo Verde, baseadas (única e quase exclusivamente) na figura de Amílcar Cabral.

Porém, ainda é necessário refletir sobre as diferentes construções imaginárias em torno da figura de Cabral, representado simbolicamente de diversas formas, dependendo de que grupos sociais se tratam. Abel Djassi Amado (2012) julga ser possível falar de três “Cabrais”<sup>75</sup> em Cabo Verde: enquanto “fraude”, quando é atribuído a ele a culpa por tudo de errado que veio a acontecer no período pós-colonial, inclusive os males e erros políticos cometidos pelo regime monopartidário; “o teórico-ideólogo”, o menos conhecido atualmente

---

<sup>75</sup> Para ler o artigo na íntegra acessar: AMADO, Abel Djassi. Os três Cabrais de hoje em Cabo Verde: uma leitura necessária. Buala, publicado em 23 de janeiro de 2012. Disponível em: [https://www.buala.org/pt/mukanda/os-tres-cabrais-de-hoje-em-cabo-verde-uma-leitura-necessaria?fbclid=IwAR38YpSKZM1QvAio3qHBr37rqTOCYqe\\_RoX6oS-5MAmUgIWNbFYdA10\\_59w](https://www.buala.org/pt/mukanda/os-tres-cabrais-de-hoje-em-cabo-verde-uma-leitura-necessaria?fbclid=IwAR38YpSKZM1QvAio3qHBr37rqTOCYqe_RoX6oS-5MAmUgIWNbFYdA10_59w) Acesso em: 27 de abril de 2021.

dos “Cabrais”, advém da sua vida política caracterizada por um namoro contínuo entre a teoria e a práxis políticas, em que as duas dialogam e se influenciam mutuamente; e por fim o “Cabral ícone”, sendo o de maior difusão, ou seja, o mais famoso e midiático entre os três Cabrais. Para Amado (2012), a difusão de Cabral enquanto “ícone” atrapalha mesmo um conhecimento da história, ao transformá-lo numa imagem a adorar ou mesmo a idolatrar, um semideus político com poderes extra-humanos.

Analisando o contexto sócio-religioso dos Rabelados de Espinho Branco, acreditamos ser possível falar de outra construção imaginária sobre esta personalidade, filho da Guiné-Bissau e de Cabo Verde. Ou seja, um “outro Cabral”, “o profeta”, que também incorpora as características do “Cabral ícone” apontado por Amado (2012). Juntamente com a bandeira do PAIGC, a figura desse líder político ganhou uma dimensão sagrada no seio dos Rabelados. Aliás, a admiração e a mitificação de Amílcar Cabral eram comuns desde o período da luta de libertação. De acordo com Cardoso (2016, p. 37) antes da Revolução dos Cravos em Portugal a atividade das células do PAIGC em Cabo Verde era muito limitada, porém, “a figura de Amílcar Cabral tinha características míticas sendo, na crença popular, visto varias vezes percorrendo as ilhas. Seu nome era pronunciado em segredo e com veneração, principalmente entre certos setores da população de Santiago”.

Monteiro Jr. (1974, p. 78) no seu estudo realizado entre 1962-64, destaca que entre os Rabelados não existiam profetas, nem messias e nem faziam referência a qualquer idade de ouro. Assim, a aquisição da dimensão messiânica e milenarista ocorreu simultaneamente com o processo de sacralização de Amílcar Cabral principalmente nas vésperas da independência de Cabo Verde. Nesse período, Amílcar Cabral “impõe-se como um profeta capaz de libertar a comunidade do sistema oficial e a sua imagem torna-se um símbolo importante do ritual”, como declara o sociólogo Cláudio Furtado, em entrevista concedida a Ascher (2011, p. 89).

Como destacamos, as características milenaristas dos Rabelados advém principalmente na crença do “fim dos tempos”<sup>76</sup> na virada do milênio e na criação de um paraíso após o apocalipse. Da mesma maneira possuem crenças messiânicas, em torno da esperança do retorno da figura do messias, que neste caso é Jesus Cristo encarnado em Amílcar Cabral.

---

<sup>76</sup> Ver mais no documentário de : MURTEIRA, Jorge. Rabelados no fim dos tempos, Mago-Audiovisuais, Unipessoal Lda. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=NWOQdPSvL70> Acesso em: 27 de Abril de 2021.

Em conversa com o Ancião 1, responsável por hastear a bandeira nos rituais religiosos, ele defendeu de forma categórica que

Tem anju bom, tem anju mau. Amílcar Cabral ku Salazar e dós anjo ki podu na jera. Um e Jesus Cristo kelotu e Lúçifer. Nosso senhor Jesus Kristu n'carna na Amílcar Cabral i anti-kristu Lúçifer n'karna na Salazar. Amílcar Cabral era mas forti pamodi e tenba puder di kristu di fika invisível o di transforma na otu kuza pé sukundi di si inimigus, di tudu anti-kristus<sup>77</sup>.

Percebe-se neste relato, uma associação de elementos do mundo sensível ao inteligível, crenças comuns no cotidiano santiaguense atrelado às interpretações bíblicas aos moldes dos Rabelados. Além disso, transportam a disputa entre duas personalidades políticas, Amílcar Cabral e António Salazar, para o campo do sobrenatural ou religioso. De acordo com Opoku (2010, p. 620), a crença na existência nas forças sobrenaturais do bem e do mal, constitui ao mesmo tempo uma aceitação da visão tradicional africana do mundo e uma reminiscência do universo bíblico, que reconhecia a existência de demônios e espíritos malignos assim como dos príncipes. Os Rabelados interpretavam os fatos cotidianos usando pressupostos das narrativas bíblicas reforçada pelas suas crenças, conceitos e valores tradicionais. Do mesmo modo, as crenças tradicionais são reforçadas pelas interpretações dos livros sagrados que dispõe.

Para os Rabelados a luta do Amílcar Cabral foi responsável pelo fechamento de um ciclo marcado pela vitória do bem contra o mal e sua figura representa a paz e a liberdade. Por isso, é comum encontrar fotografias, retratos ou recortes de jornais sobre Amílcar Cabral exposto nos *funku* e nas casas dos Rabelados.

---

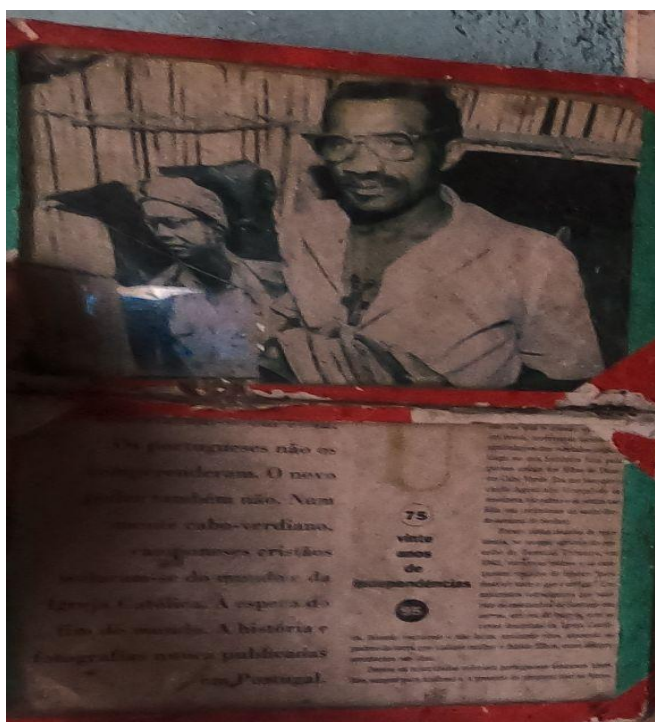
<sup>77</sup> Conversa realizada em novembro de 2020. Tradução nossa para português: (Existe anjo bom, existe anjo mau. Amílcar Cabral e Salazar são dois anjos que foram colocados em uma briga. Um é Jesus Cristo e o outro é Lúçifer. Nosso senhor Jesus Cristo encarnou no Amílcar Cabral e o anti-cristo Lúçifer encarnou no Salazar. Amílcar Cabral era mais forte porque ele tinha o poder de Cristo que o permitia ficar invisível ou transformar-se em outras coisas para se esconder dos inimigos ou dos anticristos).

**Figura 12:** Poster antiga de Amílcar Cabral na casa de um dos Rabelados.



**Fonte:** Arquivo fotográfico do autor (2020).

**Figura 13:** Recorte de jornais com as fotos de Amílcar Cabral e do antigo líder dos Rabelados Nho Agostinho, na casa de um dos Rabelados.



**Fonte:** Arquivo fotográfico do autor (2020).

Acompanhado da bandeira do PAIGC, o retrato de Amílcar Cabral é um adereço indispensável nos *funku* onde se realizam os cultos. Nas formulações de Chauí (2005, p. 12) sobre a força do símbolo, ela destaca que “uma simples pedra, se for o local onde um deus apareceu, ou um simples tecido de lã, se for o abrigo usado, um dia, por um herói, possuem um valor incalculável, não como pedra ou como pedaço de pano, mas como o lugar sagrado ou relíquia heroica”. Assim, para os Rabelados, preservar a fotografia de Cabral é uma forma de trazê-lo simbolicamente para o cotidiano da comunidade. Nas palavras de Tchetcho<sup>78</sup>, este líder foi um irmão que cumpriu a sua missão na terra, deu seu sangue para a liberdade entre os homens e entrou na eternidade e ganhou a luz, o que significa que está vivo.

Ainda no plano simbólico, é de salientar que o lema “Cabral ka muri/mori” (Cabral não morreu) é um slogan popular tanto em Cabo Verde como na Guiné-Bissau e nas suas diásporas. Portanto, Amílcar Cabral encontra-se “vivo” nas produções musicais e literárias, nas diversas formas de intervenções de movimentos sociais, na memória coletiva das populações que imortalizam seu espírito de sacrifício e luta. Pesquisando especificamente a presença de Amílcar Cabral no RAP na Guiné-Bissau e em Cabo Verde, Miguel de Barros e Redy Wilson Lima (2012) destacam que é possível constatar quatro aspetos fundamentais:

Preocupação em manter Cabral como referência face ao risco de branqueamento da memória coletiva e histórica; Crítica aos “camaradas” e atuais políticos vis-à-vis das práticas alheias ao pensamento político enunciado por Cabral; Utilização de Cabral como “guia” e portador de esperança; Cabral como mensageiro da verdade, ou seja, como MC (BARROS e LIMA, 2012, p. 99).

No caso dos Rabelados, chegaram a sofrer atritos com populações circunvizinhas por defenderem que “Cabral não morreu”. Acreditam que a morte seria o castigo de Deus para quem não cumpre a sua missão na terra e que no caso de Cabral, devido a sua obra a favor dos pobres ele “mudou para outro plano”, ou seja, ele é digno da vida eterna. O antigo líder Nho Agostinho em vida, chamava atenção que existia dois nascimentos e que “a terra é paraíso de condenados”<sup>79</sup>. Portanto, a mudança para o “paraíso da vida eterna” dependerá das obras espirituais de cada sujeito no primeiro nascimento, ou seja, na vida terrena.

A propósito, a dimensão filosófica de muitas sociedades africanas tradicionais encara a “morte” como uma grande viagem para o mundo invisível, o mundo dos ancestrais. Assim, nas palavras de Opoku (2010, p. 592) a morte é considerada uma desintegração da substância

---

<sup>78</sup> Entrevista concedida em dezembro de 2020.

<sup>79</sup> Entrevista na íntegra disponível no Youtube, em: <https://www.youtube.com/watch?v=MHGYXM9pXEk>  
Acesso: 20 de maio de 2021.

material e imaterial, portanto, não significa o fim da vida, é antes, a continuidade e a extensão da vida.

Durante a pesquisa de campo foi possível escutar várias narrativas orais, comuns no cotidiano dos Rabelados. Em uma dessas oportunidades, o antigo “portador da bandeira” nos relatou um episódio sobre Amílcar Cabral, atribuindo a ele poderes sobrenaturais. Este Ancião relatou que:

“Amilcar Cabral, spritu santu é nkarnadu nel. Spritu santo dal sabedoria pe papia mas di vinti língua. Spritu santu kubri Amílcar Cabral ku si sombra. Amilcar Cabral ómi ka podi matal, Amilcar Cabral, kunpai Fernadi le ma homi ka podi matal. E le ma ka tem data di si morti... Amílcar Cabral é homi preparadu di seu, e preparadu di geramentu, e omi ki bem deta na kasa si mai im mudjer bedja. E pidi gasadju na Praia e noti e ba pidi gasadju. El ki dja kreba pa noti pe ba odja si mai. E bai mudjer bedja si mai dal gasadjo e deta, mudjer si kolega. Kantu ki txiga na mare di bai e abri trabiceru... jetu é tem txeu ... jetu e di milagri, antom e abri e baza dinheru ka e screbi tudu. Kantu dja manxi, mudjer bai na kama na quarto atxa screbedu “Amílcar Cabral”, tudu undi ki kuza sta... tudu skrebedo, pe abri pe tra, e bai e atxa dinheru. Nhu komprendi? Kela e ómi ki ómi pode mata? Amílcar Cabral ómi ka podi mata!”<sup>80</sup>

Percebe-se que no seio dos Rabelados, os mitos, além de exprimir o pensamento, a cultura e seus modos de observar o mundo, contribuem no processo da “imortalização” de personalidades que consideram importantes, a exemplo de Amílcar Cabral. Percebe-se que o mito “está relacionado à linguagem colectiva mais emotiva e rica, exprimindo o que não pode ser expresso diretamente no falar corrente” (PIERRE, 2000, apud, RIBEIRO, 2010, p. 49).

Retomando a discussão sobre narrativas que atribuem a Cabral poderes sobrenaturais, é importante destacar que isto ainda é recorrente entre a massa popular na Guiné-Bissau, principalmente nas *tabankas*. As narrativas que atribuíam poderes especiais aos combatentes<sup>81</sup>

<sup>80</sup> Conversa com o Ancião portador da bandeira em novembro de 2020. Tradução nossa para português: Espírito Santo é encarnado no Amílcar Cabral. Espírito Santo deu sabedoria a ele para falar mais de vinte línguas. O Espírito Santo cobriu Amílcar Cabral com sua sombra. Ser humano não pode matar Cabral. Meu compadre Fernando leu que homens não podem matar Cabral. Ele leu que não existe uma data da morte de Cabral... Ele é um homem preparado do céu, é preparado desde quando foi gerado, é um homem que veio dormir na casa da sua mãe transformado em uma mulher velha. Ele pediu abrigo na Praia, ele anoiteceu e foi pedir abrigo. Ele queria que anoitecesse para que ele pudesse visitar a sua mãe. Ele foi transformado em uma velha, a mãe dele ofereceu-lhe o abrigo e ele dormiu. Uma mulher velha da idade da mãe. Quando chegou na hora de partir ele abriu o travesseiro... ele tem muito jeito... jeito de milagre, então ele abriu e jogou dinheiro depois ele escreveu. Quando amanheceu, a mãe foi na cama no quarto e achou escrito "Amílcar Cabral", informando onde todas as coisas estavam... Tudo escrito, para ela abrir e ela foi e achou o dinheiro. O senhor compreendeu? Este é o homem que outro homem pode matar? Amílcar Cabral homem não pode matá-lo!”

<sup>81</sup> Trajano Filho (1994, p. 3) aponta que entre os citados como detentores desses poderes estavam alguns combatentes (Nino e Osvaldo Vieira, Francisco Mendes, Manuel Santos e, obviamente, Amílcar Cabral). Além desses, comandantes militares de alta patente, alguns dirigentes do PAIGC, chefes de famílias importantes das "praças", empresários e negociantes bem sucedidos, eram mencionados como pessoas com tais habilidades, revelando um pensamento que associa posição social elevada com a posse e utilização de poderes de origem mística.”

do PAIGC pertencem a um conjunto de narrativas mitológicas heroicas da fundação dos dois Estados-nações. Trajano Filho (1994, p. 5) aponta que estes assuntos envolvem o *mysteryu*, pois, tem a ver com o trânsito entre os mundos visível e invisível, coisas e eventos que não se explicam facilmente pela lógica da causalidade científica e que requerem o envolvimento de uma explicação mágica/religiosa. Sem a pretensão de atribuir juízo de valor, este pesquisador aponta que estas narrativas são construídas tendo como base, elementos simbólicos que fazem parte do repertório cultural das sociedades crioulas, principalmente na região da África Ocidental.

Paradoxalmente, Cabral em vida, condenava a crença nos mistérios culturais africanos. Para ele, a crença em *misinhus* (amuletos), *iran* (espíritos) e *futseru* (feiticeiros) limitava uma atuação racional no campo da batalha, durante a luta de libertação. Para ele, inspirado pelo materialismo histórico do marxismo, acreditar em poderes sobrenaturais, os rituais e outros valores cosmogônicos tradicionais constituem as “fraquezas”, “fatores negativos” e “fatores de estagnação” das culturas africanas, por isso devem ser combatidos com base na diplomacia (CABRAL, 2013a, p. 165; 277).

Aliás, é possível constatar em muitos outros aspectos, um distanciamento entre os escritos de Cabral e os valores que os Rabelados defendiam há duas décadas. Na comunidade dos Rabelados os valores tradicionais e religiosos (sincrético) eram fundamentais para ditar as regras que mediam as relações sociais e ditar estratégias de resistência passiva, ao poder colonial e nacional e à modernidade. No sentido contrário, os escritos de Cabral demonstram que ele, fazendo parte da pequena elite escolarizada da época e com a formação política marxista-leninista, era anti-religioso e optou por fazer uma resistência ativa à dominação colonial, incluindo a luta armada. Ele tinha um olhar “cosmopolita e científico” sobre a cultura, entendendo que na construção do Estado-nação da Guiné-Bissau e Cabo Verde, devem ser aproveitados todos os avanços até então conseguidos pela humanidade, valorizando os aspetos positivos das culturas africanas e de outras culturas (inclusive a do colonizador). Dizia ele que “a nossa cultura deve desenvolver-se numa base de ciência, deve ser científica, quer dizer, não acreditar em coisas imaginárias” (CABRAL, 1978, p.141). Os Rabelados, por sua vez, eram contra a escolarização, justificando que a sabedoria vinha do céu, ou que o ensino formal era desnecessário porque o “fim dos tempos” estava próximo.<sup>82</sup>

---

<sup>82</sup> SEMEDO, Alexandre. Modernidade Alicia Jovens Rabelado, in: periódico semanário - HORIZONTE, publicado em 05 de agosto de 1999.

A outra questão que distancia especialmente a liderança dos Rabelados do pensamento de Cabral tem a ver com o entendimento sobre o papel das mulheres nas relações sociais. Cabral entendia que a presença das mulheres era fundamental na revolução e no processo de construção nacional (GOMES, 2016, p. 126). Assim, as guerrilheiras Teodora Inácia Gomes, Carmem Pereira, Paula Fortes, são algumas das mulheres que tiveram um papel determinante nesse processo. Contrariamente a isso, a construção social das relações de gênero na comunidade dos Rabelados colocava as mulheres à margem da estrutura de poder, atuando como coadjuvantes dos líderes. Era frequente o líder Nhô Agostinho postular que “assim como Jesus é a cabeça da igreja o homem é a cabeça da família” ou que “nunca Deus enviou mulheres como profetas”<sup>83</sup>, por isso as mulheres da comunidade não podiam assumir o cargo da chefia.

Estas são algumas das dimensões da filosofia de vida dos Rabelados, que desencontram com os escritos e as ações de Cabral em vida. Obviamente que hoje a realidade da comunidade dos Rabelados é outra, mas, a geração mais antiga continua fiéis às suas crenças e princípios de vida historicamente construídos.

É possível constatar que os Rabelados da época da independência tiveram pouco acesso ao pensamento de Cabral. São pessoas simples que se apropriaram da bandeira do PAIGC e das poucas informações sobre este líder que chegaram a eles e interpretaram a vida e o legado dele aos seus moldes. Reinterpretaram a história de luta e sacralizaram a figura deste, que em vida se definia como “um simples africano”.

A sacralização de Cabral por no seio dos Rabelados, assim como a sua “iconização” por uma parcela da população cabo-verdiana, algo que de acordo com Amado (2012), está diretamente ligada com a inacessibilidade do seu pensamento teórico e da sua história de vida. O investigador e ativista Alexssandro Robalo (2019) entende que no arquipélago, existe um processo de “privatização”<sup>84</sup> de Cabral e da sua história de engajamento na luta contra a dominação colonial e imperialista.<sup>85</sup> Para ele, a geração dos combatentes se apoderaram da

---

<sup>83</sup> SEMEDO, Alexandre. Modernidade Alicia Jovens Rabelado, in: periódico semanário - HORIZONTE, publicado em 05 de agosto de 1999.

<sup>84</sup> Para Robalo (2019) essa privatização se dá a nível simbólico, mas também a nível físico. Ele explica essa última dimensão com base em um evento ocorrido em 20 de janeiro de 2019, durante a cerimônia político-oficial em torno desta data, os militares impediram os jovens que faziam parte de movimentos sociais aproximarem-se do Mastro de Amílcar Cabral na localidade de Várzea. Para Robalo, a razão do impedimento é simples? o espaço era exclusivo dos super-caboverdianos (termo de Abel Djassi Amado)! Logo, não poderiam se misturar com o povo. O lugar era exclusivo dos engravatados”.

<sup>85</sup> Para ver o manifesto na íntegra: ROBALO, Alexssandro. Amílcar Cabral e a luta (permanente) de libertação: um arquivo orgânico e revolucionário. Blogue A Luta Continua, publicado em: 21 de janeiro de 2019, disponível

figura e do pensamento de Cabral com uma certa exclusividade e acreditando ter a legitimidade de definir quem pode ou não falar sobre Cabral. Esse poder de autoridade de fala é passado de geração a geração. Ele destaca que fora esse pequeno grupo, poucos movimentos sociais (Kilombo, Muvimentu Federalista Pan-Afrikanu, Pilorinhu, Safendi tudora, dentre outros), acadêmicos e entidades individuais, de forma autônoma, dedicam-se a refletir e analisar o pensamento de Cabral como teórico e pedagogo da revolução no seu sentido mais amplo.

De modo geral, Robalo (2019) entende que a nível nacional “os *currículos* escolares, os manuais, as/os docentes, a elite intelectual/política, a história oficial negou-nos toda e qualquer possibilidade de conhecer o legado daquele engenheiro agrônomo que se fez revolucionário”. Essa exclusão ou o ensino de forma superficial sobre Cabral e seu pensamento são feitas de forma proposital, pois, o pensamento teórico-político de Cabral nos leva a pensar o pan-africanismo, a africanidade cabo-verdiana, a injustiça social não só a nível cultural e histórico, mas também a nível político. Algo que historicamente incomoda uma parte da elite política-intelectual cabo-verdiana.

Portanto, concordamos com Robalo (2021) quando ele postula que nos anos 1990 era mais fácil romper com os símbolos nacionais (hino, bandeira, brasão das armas) no sentido de invisibilizar a memória de Amílcar Cabral, mas que hoje iniciativas como essas já não são tão fáceis.<sup>86</sup> Atualmente, os escritos de Amílcar Cabral estão sendo lidos em inúmeras instituições de ensino e pesquisa renomadas no exterior. Seu legado vem sendo valorizado principalmente pelo seu contributo teórico e prático em torno do direito da autodeterminação dos povos e luta contra o racismo.

A título de exemplo, em março de 2020 a Revista BBC World Histories Magazine publicou uma lista elegendo “os maiores líderes da história mundial”. Nesta lista feita por historiadores de várias partes do mundo, aberta a votação para 5.000 leitores, Amílcar Cabral foi o segundo mais votado (25% dos votos), perdendo apenas pela líder do Império Sikh do início do século XIX, Maharaja Ranjit Singh (38% dos votos).<sup>87</sup> O professor de História de

---

em:

<https://alutacontinua1804.wordpress.com/2019/01/21/amilcar-cabral-e-a-luta-permanente-de-libertacao-um-arquivo-organico-e-revolucionario/?fbclid=IwAR2I72iSTGTo2YtuOD9cAeZiY5g2bos4z80WU1f0Y74mSgSQUwxgTo9Loko> Acesso em 28 de maio de 2021.

<sup>86</sup> Entrevista realizada em janeiro de 2021.

<sup>87</sup> HISTORY EXTRA, The official website for BBC History Magazine and BBC History Revealed. Publicado em 4 de março de 2020, disponível em:

<https://www.historyextra.com/magazine/who-greatest-leader-world-history/> . Acesso em 29 de maio de 2021.

África e da Diáspora Africana na universidade britânica de Chichester, Hakim Adi (quem sugeriu o nome de Amílcar Cabral) destaca que este reconhecimento é uma prova de que mesmo países africanos com pequenas populações, como Guiné-Bissau e Cabo Verde, podem fazer avanços históricos e produzir grandes líderes. Para ele, Cabral lutou não só pela libertação e promoção da Guiné-Bissau, Cabo Verde e de África, mas também pelo progresso da humanidade como um todo.<sup>88</sup>

Outra iniciativa que contribuirá para uma melhor valorização do legado deste líder é o processo de submissão dos escritos de Cabral para o “Registo Memória do Mundo da UNESCO”<sup>89</sup>. Este processo é uma iniciativa liderada pela Fundação Amílcar Cabral em Cabo Verde, coordenada por Manuel Veiga, conduzida pela equipa técnica formada pelo comandante Carlos Reis, pelo investigador guineense Julião Soares Sousa e pelo engenheiro agrónomo, Arlindo Fortes.

O Ministério da Cultura e das Indústrias Criativas de Cabo Verde, junto à Comissão Nacional da Organização das Nações Unidas para a Educação, Ciência e Cultura (UNESCO), são responsáveis por formalizar esta candidatura. Abraão Vicente, parlamentar do MpD e atual líder das duas instituições, sublinhou a importância do “legado ser conhecido e reconhecido por um organismo tão importante como é a UNESCO”<sup>90</sup>. Isso mostra que de uma forma geral, independentemente da bandeira política, os atores governamentais que trabalham com gestão de memórias estão cientes do reconhecimento de Cabral a nível internacional. Mesmo alguns dos integrantes do partido do MpD que historicamente veem Cabral como uma “fraude” (AMADO, 2012), vêm se posicionando com menos resistência quando se trata da importância do legado deste líder. Porém há muito a ser feito em nível do arquipélago, principalmente ao nível do ensino, para que os jovens vejam na história de Amílcar Cabral, uma inspiração. Tendo acesso aos seus escritos, a nova geração poderá fazer uma análise crítica e pensar como suas lições podem ser aproveitadas nas lutas de hoje e nos desafios de um amanhã a ser construído.

---

<sup>88</sup>ADI, Hakin. Why did Amilcar Cabral come in second place? Publicado em 4 de março de 2020, disponível em: <https://www.historyextra.com/magazine/who-greatest-leader-world-history/>. Acesso em 29 de maio de 2021.

<sup>89</sup> INFORPRESS, Fundação Amílcar Cabral formaliza escritos de Amílcar Cabral para o “Registo Memória do Mundo da UNESCO”, publicado em 29 de janeiro de 2019. Disponível em: <https://inforpress.cv/fundacao-amilcar-cabral-formaliza-escritos-de-amilcar-cabral-para-o-registo-memoria-do-mundo-da-unesco/> Acesso em 29 de maio de 2021.

<sup>90</sup> OBSERVATÓRIO DA LÍNGUA PORTUGUESA, Estudo de apoio à candidatura à UNESCO dos escritos de Amílcar Cabral está feito e entregue. Publicado em: 30 de janeiro de 2019, Disponível em: <https://observalinguaportuguesa.org/estudo-de-apoio-a-candidatura-a-unesco-dos-escritos-de-amilcar-cabral-esta-feito-e-entregue/> Acesso em: 30 de maio de 2021.

Quanto aos Rabelados, enquanto os testemunhos continuam sendo transmitidos verbalmente de uma geração para outra, Amílcar Cabral continuará sendo o “profeta da liberdade”, imortalizado nas manifestações socioreligiosas e na tradição oral em Espinho Branco. Apesar dos objetivos divergentes, a resistência cultural apresenta-se como um ponto de convergência entre a trajetória de vida coletiva dos Rabelados e a teorização de Cabral.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

O presente estudo pretendeu de forma modesta, contribuir para uma melhor compreensão da relação entre os Rabelados e PAIGC/CV e a representação simbólica da bandeira do PAIGC e a figura de Cabral na comunidade de Espinho Branco. Analisando os eventos que culminaram na emergência dos Rabelados, constatamos que estamos perante um fenómeno surgido através da resistência à assimilação religiosa e cultural, frente às reformas no seio da Igreja Católica em Cabo Verde, no início da década de 1940. As mudanças no seio católico representavam uma ameaça às práticas sócio-culturais e o modo de vida tradicional dessas populações, lembrando que neste período, a Igreja Católica era um aliado fiel do regime colonial português. Algumas décadas depois, em decorrência de atritos com o poder colonial em Santiago, a resistência dos Rabelados adquiriu uma dimensão política (passiva), posicionando contra os poderes administrativo colonial e nacional após a independência, levando ao auto-isolamento dessas populações.

Nas vésperas da independência, surgiu no seio dos Rabelados de Espinho Branco a esperança no fim da marginalização e o início de uma nova era repleta de paz, liberdade e fraternidade. Chegaram a participar nos eventos comemorativos da independência e adotaram a bandeira do PAIGC e as fotografias de Amílcar Cabral em diversas manifestações sócio-religiosas, mas também como um símbolo demarcatório identitário do grupo Monte Santo. No entanto, a pesquisa permitiu-nos constatar que a relação dos Rabelados com as autoridades político-administrativas do PAIGC/CV não foi pacífica. Houve uma aproximação dos independentistas da liderança dos Rabelados no período da independência, porém com o passar dos anos esse contato rareou até a sua extinção em 1980, na altura da separação política entre Guiné-Bissau e Cabo Verde e a transformação de PAIGC em PAICV.

Os Rabelados demonstraram descontentamento com as iniciativas modernizadoras e técnicas do PAIGC/CV no âmbito da agricultura, criação de gado, saúde e educação. Houve uma tentativa de burocratização do modo de vida dessas populações, sem um diálogo efetivo e um olhar “diferenciado” por parte do governo central. Dependia muito das iniciativas isoladas de alguns integrantes locais do PAIGC/CV responsáveis pelo setor de Tarrafal. Por outro lado, o conservadorismo dos sucessivos líderes dos Rabelados do grupo Monte Santo e a decisão estratégica de “fechar-se” para priorizar a relação entre as pessoas que compartilham a identidade e os valores simbólicos, limitou as possibilidades de diálogo com o

Estado cabo-verdiano, situação que só foi amenizada nos finais da década de 1990, com a modernização da comunidade e a intermediação social feita pela Misá.

Constatamos também através da análise de narrativas messiânicas e míticas recolhidas junto aos anciãos e anciãs Rabelados que o modo de vida que o grupo de Monte Santo preservou é característico de comunidades que praticam o que Opoko (2010) chama de “catolicismo tradicional africano”. É dentro desse contexto sócio-religioso que os Rabelados vão ressignificar a importância da bandeira política de PAIGC, atribuindo a ela um valor sagrado. Para eles a referida bandeira é a bandeira que representa as Cinco Chagas de Jesus Cristo, através da sua estrela de cinco pontas.

Da mesma forma, na altura da independência a figura de Amílcar Cabral impõe-se como um profeta capaz de libertar a comunidade do poder colonial vigente na época. Assim, construíram-se diversas narrativas míticas associando-o a Jesus Cristo, imortalizando este líder do PAIGC e idealizador das independências da Guiné-Bissau e Cabo Verde. Esta construção no imaginário coletivo dos Rabelados deve-se primeiramente à forma peculiar que interpretam os eventos sociais baseados nas suas crenças tradicionais e religiosas, mas também à falta de informação sobre o pensamento e o legado de luta de Amílcar Cabral. Assim, a sacralização de Cabral (considerá-lo um profeta) assemelha-se ao processo que Amado (2012) chamou de “iconização”, pois em ambos os casos atribuem a ele poderes extra-humanos dificultando uma leitura crítica sobre seu legado como teórico da libertação de uma forma ampla, ofuscando a sua essência intelectual e política e sua imperfeição. O mesmo era contra qualquer culto a sua personalidade, auto-definindo como “um simples africano”.

Enfim, este é um debate muito mais complexo e não foi a nossa pretensão esgotar-lo, ou melhor, isto é impossível em qualquer estudo. Nosso propósito está dentro das possibilidades do contexto que este estudo foi realizado, contribuir no melhor entendimento do fenómeno Rabelados de Santiago, Cabo Verde, a trajetória coletiva dessas populações que historicamente portam um enorme potencial, cultural, religioso, político e social, mas que por muito tempo esteve às margens da história cabo-verdiana.

## REFERÊNCIAS

- ADI, Hakin. Why did Amílcar Cabral come in second place? **History Extra**, Publicado em 4 de março de 2020, disponível em: <https://www.historyextra.com/magazine/who-greatest-leader-world-history/> . Acesso em 29 de maio de 2021.
- AMADO, Abel Djassi. Os três Cabrais de hoje em Cabo Verde: uma leitura necessária. **Buala**, publicado em 23 de janeiro de 2012. Disponível em: [https://www.buala.org/pt/mukanda/os-tres-cabrais-de-hoje-em-cabo-verde-uma-leitura-necessaria?fbclid=IwAR38YpSKZM1QvAio3qHBr37rqTOCYqe\\_RoX6oS-5MAmUgIWNbFYdA10\\_59w](https://www.buala.org/pt/mukanda/os-tres-cabrais-de-hoje-em-cabo-verde-uma-leitura-necessaria?fbclid=IwAR38YpSKZM1QvAio3qHBr37rqTOCYqe_RoX6oS-5MAmUgIWNbFYdA10_59w) , Acesso em: 27 de abril de 2021.
- AMARAL, Ilídio do. Cabo Verde: Introdução geográfica. in: ALBUQUERQUE, Luís de e SANTOS, Maria Emília Madeira (coord.) – **História Geral de Cabo Verde**, Vol. I. Lisboa/Praia: Centro de Estudos de História e Cartografia Antiga, Instituto de Investigação Científica Tropical; Direcção Geral do Património Cultural de Cabo Verde, 1991. p. 1-22.
- ANDERSON, Benedict. **Comunidades Imaginadas**: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo. Trad. Denise Bottman, São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- ANDRADE, Mário Pinto de. **Amílcar Cabral**: ensaio de biografia política, Praia: Fundação Amílcar Cabral, 2014.
- ANJOS, José Carlos Gomes dos. Elites intelectuais e a conformação da identidade nacional em Cabo Verde. **Estudos Afro-Asiáticos**, Ano 25, no 3, 2003, p. 579-596.
- ARAÚJO, Gilvan Charles Cerqueira de; REIS JUNIOR, Dante Flávio da Costa. As Representações simbólicas: A pulsão imagética e sógnica na produção dos sentidos no espaço. in: Observatorium: **Revista Eletrônica de Geografia**, v.3, n.9, p. 93-106, abr. 2012.
- ASCHER, Françoise. **Os Rabelados de Cabo Verde**. Paris: Harmattan, 2011.
- BARROS, Miguel de; LIMA, Redy Wilson Duarte. Rap kriol(u) o pan-africanismo de Cabral na música de intervenção juvenil na Guiné-Bissau e em Cabo Verde. **REALIS**. V.2, N.2, Julh-Dez. 2012.
- BARRUNCHO, Joana Burding. **Modelização e Análise da Rede Elétrica da Ilha de Santiago em Cabo Verde**. 2016. Dissertação (de mestrado em Engenharia Electrotécnica e de Computadores) - Faculdade de Ciências e Tecnologias, Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, 2016.
- BORBA, Carolina; ANJOS, José Carlos dos. Questão Fundiária em Cabo Verde: Posse Tradicional x Propriedade da Terra em São Salvador do Mundo. **Revista Conjuntura Austral**, Vol. 3, nº 11, Abril, 2012.

BORGES, Elvino Miguel de Oliveira. **O projeto do Padre Francisco Libermann e a atividade missionária dos Espiritanos em Cabo Verde (1941-1975)**. 2015. Dissertação (Mestrado em Teologia) - Faculdade de Teologia, Universidade Católica Portuguesa, Porto, 2015.

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

CABRAL, Amílcar. **Análise dos tipos de resistência: Resistência económica**, [1969], CasaComum.org, disponível em: <http://casacomum.org/cc/visualizador?pasta=10198.012>, acesso em: 22 Jun. 2020.

\_\_\_\_\_. **Identity and Dignity in the National Liberation Struggle**. Africa Today, 19 (4) 1972, p. 39 - 47.

\_\_\_\_\_. **Nacionalismo e cultura**. Santiago de Compostela: Laiovento, 1999, p. 107- 108.

\_\_\_\_\_. **Resistência cultural**. Pensar para melhor agir – intervenções no Seminário de Quadros, 1969, Praia: Fundação Amílcar Cabral, 2014 [1969], p. 187-202.

\_\_\_\_\_. **Unidade e luta: a arma da teoria**. Coord. Mário de Andrade. Praia: Fundação Amílcar Cabral, 2013. (Obras escolhidas, vol. I).

\_\_\_\_\_. **Unidade e luta: a prática revolucionária**. Coord. Mário de Andrade. Praia: Fundação Amílcar Cabral, 2013. (Obras escolhidas, vol. II).

CABRAL, Iva Maria de Ataíde Vilhena. **A Primeira Elite Colonial Atlântica: Dos «homens honrados brancos» de Santiago à «nobreza da terra» (Finais do séc. XV–início do séc. XVII)**. Lisboa: Sílabo, 2015.

CARDOSO, Humberto. **O Partido Único em Cabo Verde: um assalto à esperança**. 2ª edição. Praia: Pedro Cardoso Livraria, 1993.

CARREIRA, António. **Cabo Verde: Formação e Extinção de uma Sociedade Escravocrata (1460-1878)**, Praia: ICL, 1983.

CARREIRA, António. **Migrações nas ilhas de Cabo Verde**. Lisboa: Universidade Nova de Lisboa, 1977.

CARVALHO, Celestino. **Media e Identidade Cultural de Minorias: Os “Rabelados” da comunidade de Espinho Branco, na Ilha de Santiago, Cabo Verde**. 2020. Dissertação (Mestrado em Relações Interculturais). Universidade Aberta, Lisboa, 2020.

CARVALHO, Luís. Rebelados do Tempo. **Voz di Povo**, edição extra, Praia, Jul/Set de 1992.

CHAUÍ, Marilena. **Brasil: Mito fundador e sociedade autoritária**. 1ªed. São Paulo: Editora Perseu Abramo, 2005.

D'ALVIELLA, Conde Globet. **A migração dos símbolos**. Tradução de Hebe Way Ramos e Newton Roberval Eichenberg. São Paulo: Pensamento. 1995.

DELUMEAU, Jean. **Mil anos de felicidade: uma história do paraíso**. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

DIOCESE DE SANTIAGO. **Família, igreja doméstica testemunha da esperança**. Disponível em: <https://diocesessantiago.org/diocese/historia>, acesso em: 06 de nov. de 2020.

DOMINGUES, Ângela. Administração e instituições: transplante, adaptação, funcionamento. In: ALBUQUERQUE, Luís de e SANTOS, Maria Emília Madeira (coord.) – **História Geral de Cabo Verde**. Vol. I. Lisboa/Praia: Centro de Estudos de História e Cartografia Antiga, Instituto de Investigação Científica Tropical; Direcção Geral do Património Cultural de Cabo Verde, 1991, p. 41-123.

DW, “**O 25 de Abril nasceu na Guiné**”, diz Manuel dos Santos”, publicado em: 06 de setembro de 2014. Disponível em: [https://www.dw.com/pt-002/o-25-de-abril-nasceu-na-guin%C3%A9-diz-manuel-dos-santos/a-17656412?fbclid=IwAR1-hXYpzZ\\_MbS9rlCVff9U-7okZ9XU6awsYOSwJIMuE3CIF\\_ROKocMhX0s](https://www.dw.com/pt-002/o-25-de-abril-nasceu-na-guin%C3%A9-diz-manuel-dos-santos/a-17656412?fbclid=IwAR1-hXYpzZ_MbS9rlCVff9U-7okZ9XU6awsYOSwJIMuE3CIF_ROKocMhX0s) Acesso em: 25 de Abril de 2020.

EXPRESSO DAS ILHAS, “**Afrontamento**” de bandeira. Publicado em 12 de julho de 2015. Disponível em: <https://expressodasilhas.cv/politica/2015/07/12/afrontamento-de-bandeira/45095> Acesso em: 20 de abril de 2021.

FANON, Frantz. **Os condenados da terra**. Tradução de José Laurênio de Melo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira S.A., 1968.

FERNANDES, Gabriel. **Em busca da Nação**: notas para uma reinterpretação do Cabo Verde Crioulo. Florianópolis: Editora da UFSC, Praia: Instituto da Biblioteca Nacional e do Livro. 2006.

\_\_\_\_\_. **Entre a europeidade e africanidade**: Os marcos da colonização/descolonização no processo de funcionalização identitária em Cabo Verde. 2000. Dissertação de Mestrado em Sociologia Política) - Departamento de Ciências Sociais, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2000.

FREIRE, Paulo. Educação “bancária” e educação libertadora. In: PATTO, M. H. S. (Org). **Introdução à Psicologia Escolar**. 3. ed. São Paulo: Casa do Psicólogo, 1997. p. 61-80.

FURTADO, André Rodrigues. **Os Rabelados no pós-independência**. 1989. Trabalho de Conclusão de Curso (Curso Básico em Ciências Sociais), Instituto Amílcar Cabral, Praia, 1989.

FURTADO, Cláudio Alves. Cabo Verde e as quatro décadas de independência: dissonâncias,

múltiplos discursos, reverberações e lutas por imposições de sentido à sua história recente. **Revista Estudos Ibero-Americanos**, Porto Alegre, v. 42, n. 3, p. 855-887, set.-dez. 2016.

GILROY, Paul, Los estudios culturales británicos y las trampas de la identidad, en: CURRAN, James, MORLEY, David y WALKERDINE, Valerie [Coord.], **Estudios culturales y comunicación**: Análisis, producción y consumo cultural de las políticas de identidad y el posmodernismo. Barcelona, Paidós, 1998.

GONÇALVES, Maria de Lourdes Silva. **Rabelados da Ilha de Santiago**: Espinho Branco e Bacio: entre o "mito" de folclorização e a (re)formulação identitária. 2009. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais), Universidade de Cabo Verde (Uni-CV), Praia, 2009.

\_\_\_\_\_. Rabelados no Bacio e no Espinho Branco: pontes e portas na (re) formulação identitária do grupo. In: LUCAS, Maria Elisabeth; SILVA, Sergio Baptista da (Orgs.). **Ensaio etnográfico na Ilha de Santiago, Cabo Verde**: processos identitários na contemporaneidade. Porto Alegre; Praia: UFRGS; UNICV, 2013. p. 229-262.

GOVERNO DE CABO VERDE, **símbolos, bandeira**. Disponível em: <https://www.governo.cv/o-arquipelago/simbolos/bandeira/#:~:text=O%20azul%20predominante%20da%20bandeira,vermelho%20o%20esfor%C3%A7o%20do%20povo> Acesso em: 20 de abril de 2021.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Tradução: Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. 12. ed. Rio de Janeiro: Lamparina, 2015.

\_\_\_\_\_. **Cultura e Representação**. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio, 2016.

\_\_\_\_\_. **Da diáspora**: identidades e mediações culturais, Belo Horizonte: UFMG, 2003.

HAMPÂTÉ BÂ, Amadou. A tradição viva. In: KI-ZERBO, Joseph (Coord.). **História geral da África**, I: Metodologia e pré-história da África. Brasília: UNESCO, 2010.

\_\_\_\_\_. Amadou. Amkoullel. **O menino fula**. São Paulo: Casa das Áfricas/Palas Atenas, 2003.

HENRIQUES, Joana G. “**Ser africano em Cabo Verde é um tabu**”. JORNAL Público, Portugal, Janeiro, 2016. Disponível em: <https://www.publico.pt/mundo/noticia/ser-africanoem-cabo-verde-e-um-tabu-1718673>. Acesso em: 25 agosto 2020.

HERNANDEZ, Leila Leite. **Os filhos da terra do sol**: formação do estado-nação em Cabo Verde. São Paulo: Selo Negro, 2002.

HISTORY EXTRA, **The official website for BBC History Magazine and BBC History Revealed**. Publicado em 4 de março de 2020, disponível em:

<https://www.historyextra.com/magazine/who-greatest-leader-world-history/> . Acesso em 29 de maio de 2021.

HOBBSAWM, Eric. **Nações e nacionalismo desde 1780: programa, mito e realidade**. São Paulo: Paz e Terra, 1990.

INFORPRESS, **Fundação Amílcar Cabral formaliza escritos de Amílcar Cabral para o “Registo Memória do Mundo da UNESCO”**, publicado em 29 de janeiro de 2019.

Disponível em:

<https://inforpress.cv/fundacao-amilcar-cabral-formaliza-escritos-de-amilcar-cabral-para-o-registo-memoria-do-mundo-da-unesco/> Acesso em 29 de maio de 2021.

INSTITUTO NACIONAL DE ESTATÍSTICA (INE). **Resumo dos Indicadores RGPH 2010**.

Disponível em: [http://ine.cv/censo\\_quadros/resumo-dosindicadores-rgph2010/](http://ine.cv/censo_quadros/resumo-dosindicadores-rgph2010/). Acesso em: 30 agosto de 2020.

JUNG, Carl Gustav. **O homem e seus símbolos**. 6ªEd. Trad. Maria Lúcia Pinho. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 2002.

KI-ZERBO, Joseph; MAZRUI, Ali A.; WONDJI, Christophe; BOAHEN, A. Construção da nação e evolução dos valores políticos. In: **História Geral da África, VIII: África desde 1935**. Brasília: UNESCO, 2010, p. 565-602.

KODJO, Edem; CHANAIWA, David. Pan-africanismo e libertação. In: MAZRUI, Ali A.; WONDJI, Christophe (Coord.). **História geral da África, VIII: África desde 1935**, Brasília: UNESCO, 2010, p. 897-924

KOUDAWO, Fafali. **Cabo Verde e Guiné-Bissau: Da Democracia Revolucionária à Democracia Liberal**. Bissau: Instituto Nacional de Estudos e Pesquisa, 2001.

LAND, Portal. **Segurança Alimentar II: Orgânico é o novo verde (Cabo-Verde)**, publicado em 26 Junho 2017, disponível em:

<https://landportal.org/pt/news/2017/06/seguran%C3%A7a-alimentar-ii-org%C3%A2nico-%C3%A9-o-novo-verde-cabo-verde> , acesso: 20 de março de 2021.

LAPLANTINE, François; TRINDADE, Liana. **O que é Imaginário?** São Paulo: Editora Brasiliense, 2000.

LOPES, Carlos. Amílcar Cabral: uma vida inspiradora. In: LOPES, Carlos (Org.). **Desafios contemporâneos da África: o legado de Amílcar Cabral**. São Paulo: Unesp, 2012.

LOPES, Carlos (Org.). **Desafios contemporâneos da África: o legado de Amílcar Cabral**. São Paulo: Unesp, 2012.

LOPES, José Vicente. Cabo Verde: **Os bastidores da Independência**, Praia, Spleen Edições, 2002.

MADEIRA, João Paulo. A Construção da Nação em Cabo Verde: Do Nativismo ao Nacionalismo. **Revista Desafios**, nº 2, Praia, 2014.

MADEIRA, João Paulo. **Nação e Identidade: A Singularidade de Cabo Verde**. 2015. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) - Instituto Superior de Ciências Sociais e Políticas, Universidade de Lisboa. Lisboa, 2015.

MAPASBLOG. **Mapas de Praia - Cabo Verde**. Disponível em: <https://mapasblog.blogspot.com/2012/12/mapas-de-praia-cabo-verde.html> acesso em: 30 de setembro de 2020.

MARTINS, Pedro. **Testemunho de um Combatente**. 2ª edição, Praia-Mindelo: Centro Cultural Português, 1995.

MARTINS, Sandra Helena Barros. **A percepção dos riscos alimentares na pequena burguesia**. 2013. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais), Universidade de Cabo Verde (Uni-CV), Praia, 2013.

MAZRUI, Ali. On Heroes and Uhuru-Worship. **Transition**, 11, 1963, p. 23-28.

MENDY, Peter Karibe. Amílcar Cabral e a libertação da Guiné-Bissau: contexto, desafios e lições para uma liderança africana efetiva, natureza da dominação colonial portuguesa. In: LOPES, Carlos (Org.) **Desafios contemporâneos da África: o legado de Amílcar Cabral**. São Paulo: Unesp, 2012.

MONIZ, Elias Alfama Vaz. **Africanidades e eurocentrismos em peijas culturais e educacionais no fazer histórico de Cabo Verde**. 2007. Tese (Doutorado em História Social), Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), 2007.

MONTEIRO, Eurídice Furtado. **Entre os senhores das ilhas e as descontentes: Ausência e emergência de mulheres no campo político em Cabo Verde**. 2012. Tese (Doutoramento Pós-Colonialismos e Cidadania Global) Universidade de Coimbra, 2012.

MONTEIRO, Eurídice. **Mulheres Africanas, Latinas e Caribenhas: Lições de Vida e Resistências**: Cesaltina Abreu; Eurídice Monteiro; Jacqueline Freire; Marina Mello e Sandra Petit. live AILPcsh, 2020. 1 vídeo (115 min) Transmitido ao vivo em: 30 de julho de 2020, pela página do Facebook do AILPcsh. disponível em: <https://web.facebook.com/819851408219213/videos/1143821079337733/> . Acesso em: 20 de set. de 2020.

MONTEIRO Jr., Júlio. **Os Rebelados da ilha de Santiago de Cabo Verde**. Praia: Centro de Estudos de Cabo Verde, 1974.

MUDIMBE, Valentin-Yves. **A invenção de África: gnose, filosofia e a ordem do conhecimento**. Luanda/Mangualde (Portugal): Edições Mulemba/Edições Pedagogo,

2013[1994].

MUÑIZ, Edith Lasierra; BARGADOS, Alberto López. **Fidjos de rabelado: arte y lógicas de contestación en la isla de Santiago de Cabo Verde**. Barcelona: Bellaterra, 2012.

\_\_\_\_\_. Fidjus di Rabeládu: arte e lógicas de contestação na ilha de Santiago. **Revista Cabo-verdiana de Ciências Sociais**, Ano 2, N.º 2 e 3, 2014-2015, p. 369-380.

MURTEIRA, Jorge. **Rabelados no fim dos tempos**. Mago-Audiovisuais, Unipessoal Lda. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=NWOQdPSvL70> Acesso em: 27 de Abril de 2021.

NEGRÃO, Lísias Nogueira. Repensando o messianismo e profetizando seu futuro. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, ANPOCS, v. 16, n. 133, 2001.

NOGUEIRA DE SOUSA, Pe. Augusto. **Os rebelados**. Congregação do Espírito Santo, Praia, 1965.

OBSERVATÓRIO DA LÍNGUA PORTUGUESA, **Estudo de apoio à candidatura à UNESCO dos escritos de Amílcar Cabral está feito e entregue**. Publicado em: 30 de janeiro de 2019, Disponível em: <https://observalinguaportuguesa.org/estudo-de-apoio-a-candidatura-a-unesco-dos-escritos-de-amilcar-cabral-esta-feito-e-entregue/> Acesso em: 30 de maio de 2021.

OPOKU, Kofi Asare. A religião na África durante a época colonial. In: BOAHEN, Albert Adu (Coord.) **História Geral da África - Vol. VII: África sob dominação colonial 1880-1935**. Brasília: UNESCO. 2010.

ORAMAS, Óscar. **Amílcar Cabral para além do seu tempo**. Lisboa: Hugin, 1998.

PEREIRA, Aristides. Negamos a improvisação para agir de maneira científica e racional. In **Jornal Voz Di Povo**, Praia, 9 de jul. 1977, ano II, nº 101, p. 5.

PEREIRA, Daniel. A Cultura caboverdiana no processo de integração das comunidades emigradas, **Cultura**, (2): 1998, p. 77-83.

PEREIRA, Eduardo Adilson Camilo. **Política e Cultura: As Revoltas dos Engenhos (1822), de Achada Falcão (1841) e de Ribeirão Manuel (1910)**. 2010. Tese (Doutorado em História Social), Universidade de São Paulo (USP), São Paulo, 2010.

PEREIRA, José Augusto. **O PAIGC perante o dilema cabo-verdiano (1959-1974)**. 2008. Dissertação (Mestrado em História dos séculos XIX e XX) - FCSH, Faculdade Nova de Lisboa, Lisboa, 2008.

PEREIRA, Marlene. Rabelando. **Jornal Semanário**, Praia, 30 de Abril de 1999.

PEREIRA, Ratsiferana Macrina Alfama. **Projetos de nação e dilemas de identidade em**

**Cabo Verde (1975-1992)**. 2015. Dissertação (Mestrado em em Direitos Humanos, Políticas Públicas e Cidadania), Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2015.

PIRES, Maria de Lurdes Silva. **Globalização e agricultura: um estudo sobre as mudanças na distribuição e no consumo dos alimentos em Cabo Verde**. 2008. Dissertação (Mestrado em Sociologia) - Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), Recife, 2008.

POMPA, Cristina. A construção do fim do mundo: para uma releitura dos movimentos sócio-religiosos do Brasil 'rústico'. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 41, n. 1, p. 177-211, 1998.

QUERIDO, Jorge. **Cabo Verde: Subsídios para a História da Nossa Luta de Libertação**. Lisboa: Veja. 1989.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. **O messianismo no Brasil e no mundo**. São Paulo: Dominus/Edusp, 1965.

RIBEIRO, Emílio Soares. **Um estudo sobre o símbolo, com base na semiótica de Peirce**. Estudos Semióticos, v. 6, n. 1, p. 46-53, jun. 2010.

ROBALO, Alexssandro. Amílcar Cabral e a luta (permanente) de libertação: um arquivo orgânico e revolucionário. Blogue **A Luta Continua**, publicado em: 21 de janeiro de 2019, disponível em: <https://alutacontinua1804.wordpress.com/2019/01/21/amilcar-cabral-e-a-luta-permanente-de-libertacao-um-arquivo-organico-e-revolucionario/?fbclid=IwAR2I72iSTGTo2YtuOD9cAeZiY5g2bos4z80WU1f0Y74mSgSQUwxgTo9Loko> Acesso em 28 de maio de 2021.

RUDEBERCK, Lars. **Uma interpretação das teorias de Cabral sobre a democracia**. In: LOPES, Carlos (Org.). **Desafios contemporâneos da África: o legado de Amílcar Cabral**. São Paulo: Unesp, 2012.

SANTOS, Maria Emília Madeira; SOARES, Maria João. Igreja, Missionação e Sociedade. In: SANTOS, Maria Emília Madeira (Coord.), **História Geral de Cabo Verde**, Vol. II. 2ª edição. Lisboa: Instituto de Investigação Científica Tropical, Praia: Instituto Nacional de Investigação Cultural. 2001. p. 359-508.

SANTOS, Aurora Almada e; BARROS, Víctor. Introduction: Amílcar Cabral and the Idea of Anticolonial Revolution. **Revista Lusotopie**, n. 19, 2020, p. 9-35.

SEIBERT, Gerhard. Crioulização em Cabo Verde e São Tomé e Príncipe: divergências históricas e identitárias. **Afro-Ásia**, n. 49, 2014. p. 41-70

SEMEDO, Adilson Filomeno Carvalho. **Religião e política em Cabo Verde: o Governo da Diocese perante as mudanças políticas (1975-2001)**. Praia: Editora Sotavento, 2015.

SEMEDO, Alexandre. Modernidade Alicia Jovens Rabelado, in: periódico semanário - **Horizonte**, publicado em 05 de Agosto de 1999.

SEMEDO, Emanuel de Jesus Correia. **Rabelados**: Fenómeno Sócio-Religioso de Cabo Verde. 2016. Trabalho de conclusão de Curso (Bacharelado em Humanidades) - Instituto de Humanidades e Letras, Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (UNILAB), São Francisco do Conde, 2016.

SILVA, António Leão Correia e. A Sociedade Agrária: Gente das Águas (Senhores, Escravos e Forros). In: **História Geral de Cabo Verde**, v. I. Coord. Luís de Albuquerque e Maria Emília Madeira Santos. Lisboa: Centro de Estudos de História e Cartografia Antiga, Instituto de Investigação Científica Tropical; Praia: Instituto Nacional da Cultura de Cabo Verde, 1995, v. II, p. 275 – 359.

SOUSA, Julião Soares, **Amílcar Cabral (1924-1973)**: vida e morte de um revolucionário africano. Edição do Autor revista, corrigida e aumentada, Coimbra, 2016.

SOUSA, Nardi. A gestão das migrações em Cabo Verde e São Tomé e Príncipe: uma análise comparada. **Revista Cabo-verdiana de Ciências Sociais**, ano 2, n.º 2 e 3, 2014-2015.

TAVARES, Adilson de Jesus Cabral. **Cabo Verde e os desafios da política internacional contemporânea**. Revista Estudos Políticos, nº 7, 2013, p. 211- 235.

THOMPSON, Paul. **A voz do passado**. São Paulo, Paz e Terra, 1992.

TOMÁS, António. **Amílcar Cabral: The Life of a Reluctant Nationalist**. Londres: Hurst, 2021.

TRAJANO FILHO, Wilson. Patrimonialização dos artefatos culturais e a redução dos sentidos. In.: SANSONE, Livio. (Org.). **Memórias da África**: patrimônios, museus e políticas das identidades. Salvador: EDUFBA, 2012

\_\_\_\_\_ O Poder da Invisibilidade. **Série Antropologia 160**. Brasília: UnB, 1994.

VARELA, João Silvestre. **Identidade(s) e nacionalismo(s) em Cabo Verde**. 2008. Tese (Doutorado em Antropologia) - Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade de Brasília (UNB), 2008.

VARELA DA SILVA, Tomé Varela. Tradições orais: antes e depois da independência. In: VEIGA, Manuel (Coord.). **Cabo Verde**: Insularidade e Literatura. Paris: Karthala, 1998. p. 63-80.

VEIGA, Manuel. A propósito de os Rabelados. **Jornal Impresso Tribuna**, Edição publicada em 16 de Abril de 1989, Praia, Cabo Verde.

VILLEN, Patricia. **Amílcar Cabral e a crítica ao colonialismo**, São Paulo, Expressão

Popular, 2013.

WOOLLACOTT, John. A luta pela libertação nacional na Guiné-Bissau e a revolução em Portugal. **Análise Social**, vol. XIX, 1983, p. 1131-1155.