



# Perspectivas de desenvolvimento a partir de “dentro”: o caso de Cabo Verde no contexto da África Ocidental

Eufémia Vicente Rocha\*

p. 117-134

## Introdução

Como esclarecem Parés e Sansi (2011), os discursos da feitiçaria, bruxaria e fetichismo têm sido usados historicamente para separar a África do Atlântico e ultimamente para negar a existência do Atlântico como um espaço de cultura. Projetando a África como um lugar de feitiçaria e do oculto, assim oposta à Europa e ao Iluminismo desde o século XVIII, o discurso do Ocidente negou a possibilidade de espaços intermediários que são ao mesmo tempo europeus, africanos e americanos (...) esses espaços, as colónias e pós-colónias do mundo Atlântico, são difíceis de classificar na narrativa imperialista quer como África “selvagem” quer como Europa “civilizada”. A feitiçaria aparece nos pesadelos das elites pós-coloniais do Atlântico como o feitiço/a corda que os amarra à África, ao primitivismo e ao passado, esse “outro” interior. Somente lutando contra a feitiçaria poderão alcançar a Europa, a modernidade e o futuro.

Comecei a refletir sobre estas forças ocultas a partir do facto de se associar a presença cada vez maior dos imigrantes da Costa Ocidental africana em Cabo Verde a um crescimento do número de casas de “kórda”<sup>1</sup> e, assim, a um crescente apego dos cabo-verdianos a essa “ignorância” para a resolução dos seus problemas. Logo, a imagem que se quer passar, pelo menos, é de um mundo desconhecido pelos cabo-verdianos a que passam a ser apresentados e introduzidos a partir do contacto com esses imigrantes.

Na presente conjuntura, dentro do território nacional, quotidianamente, os cabo-verdianos convivem com a presença de imigrantes provindos da África Ocidental. Ainda que, inicialmente, esta presença possa parecer incompleta, ela acaba por reclamar um jogo de relações, interações e condutas que atrai a imposição de fronteiras da diferença. Permanece até à atualidade, no íntimo do cabo-verdiano, uma visão unificadora de si e, igualmente, surge uma visão englobante e estigmatizada do imigrante proveniente de África por parte desse cabo-verdiano (Rocha, 2009).

---

\* Universidade de Cabo Verde (UnicV).

<sup>1</sup> Feitiço.

Em todas as esferas da nossa vida acabamos por encontrar ideias, concepções, percepções, convicções, associações, que nos guiam em direção ao mesmo ponto: a cosmovisão do Ocidente. Ou melhor, a forma como as nossas ações acabam por ser delineadas e conduzidas em proveito de uma relação que é corroborada pela divisão Ocidente *versus* não Ocidente, forma como a visão de mundo do Ocidente surge como universal e natural.

Nesta ótica, este trabalho visa trazer algumas reflexões sobre a forma como concebi essa relação a partir dos Estudos Pós-Coloniais e uma possibilidade para pensar a “posição” dos imigrantes da costa Ocidental de África já com uma presença significativa em Cabo Verde. O pós-colonial é tido, por um lado, como um termo muito sedutor dado que surge para oferecer possibilidades ilimitadas em prol de um exame narrativo do colonialismo e as suas consequências e, por outro, ao mesmo tempo como parecendo ser dúbio.

Entretanto, a intenção não é debater aqui a condição do termo. Simplesmente, refletir e dar a conhecer a possibilidade de uma realidade à volta de uma imagem ou estado de coisas que permaneceram mesmo depois do colonialismo.

Portanto, talvez o pós-colonial, para além de uma mudança histórica e de uma conjuntura epocal, nos remeta, também, para um posicionamento cultural e um modo discursivo.

*“[...] o ‘pós-colonial’ não sinaliza uma simples sucessão cronológica do tipo antes/ depois. O movimento que vai da colonização aos tempos pós-coloniais não implica que os problemas do colonialismo foram resolvidos ou sucedidos por uma época livre de conflitos. Ao contrário, o “pós-colonial” marca a passagem de uma configuração ou conjuntura histórica de poder para outra. [...] No passado, eram articuladas como relações desiguais de poder e exploração entre as sociedades colonizadoras e as colonizadas. Actualmente, essas relações são deslocadas e reencenadas como lutas entre forças sociais [...] no interior da sociedade descolonizada, ou entre ela e o sistema global como um todo” (Hall, 2003, p. 56).*

Na opinião de Alfredo Margarido (1994), os cabo-verdianos foram os primeiros africanos a fazerem da emigração uma arma contra o colonizador; os homens deste arquipélago estavam dispostos a abandonar a condição colonial para se engajarem noutras aventuras, passaram por cima das autoridades coloniais e contornaram a submissão às regras brutais da escravidão e às condições provocadas pelas grandes secas, ou seja, esse foi um fator de deslocação do sistema colonial através do qual os cabo-verdianos entram na modernidade e na economia-mundo; de um micromundo passam para um sistema-mundo.

Então, os cabo-verdianos estão numa situação singular que explica o lugar, igualmente, singular que ocupam até à independência com consequências até aos dias de hoje. A história recente de Cabo Verde mostra-nos o quanto essa posição singular, que desemboca, também, no facto deste ser um país de emigrantes, é revista, atualmente, dado que se tornou um país acolhedor de imigrantes no qual o maior número provém do continente africano e, principalmente, da África Ocidental. Aqui, desloco-me para uma ideia de alteridade, de diferença, que eventualmente não perpassa todas as esferas (por exemplo, o espaço da feitiçaria), ou seja, essa construção acerca dos cabo-verdianos como distantes dos africanos diz respeito a um grupo restrito e elitista. Talvez aqui o pós-colonialismo nos remeta, precisamente, para a história das consequências coloniais, isto é, para uma condição complexa que atende ao estado de coisas depois da ocupação colonial e, neste caso, para pensarmos sobre “*a co-presença espacial e temporal dos sujeitos anteriormente isolados por disjunturas geográficas e históricas [...] cujas trajetórias agora se cruzam*” (Hall, 2003, p. 31).

Portanto, a partir de uma entrevista etnográfica realizada a um cabo-verdiano a propósito da feitiçaria/bruxaria durante a segunda metade de 2010 para a pesquisa de doutoramento em curso<sup>2</sup> tentei perceber o que quereria dizer desenvolvimento a partir da perspectiva dessa pessoa<sup>3</sup>, obviamente, apoiando-me num punhado de teóricos que debatem o desenvolvimento, a África, o Ocidente, as imagens e os discursos que se despoletam a partir daí. Adiantando, a forma como as tradições africanas, a cultura africana, as crenças dos africanos (Odhiambo, 2002) são vistas como uma grande barreira ao próprio processo de desenvolvimento do continente e, por sinal, à meta da modernidade. Por outras palavras, o modo como o africano é visto no imaginário desse cabo-verdiano.

E, o objetivo que ora me coloco é debruçar sobre essa tal “*copresença, interação, entrosamento das compreensões e práticas*”, envolvendo uma relação entre cabo-verdianos e imigrantes, partindo de um espaço onde a linguagem de contacto é a feitiçaria, que “está fundada sobre a construção de uma fronteira de exclusão e depende da construção de um “Outro” e de uma oposição rígida entre o dentro e o fora” (Hall, 2003, p. 33).

Então, exponho uma síntese acerca das ligações entre Antropologia, Desenvolvimento e Modernidade, a centralidade das ideias evolucionistas e dos dualismos. Neste contexto, a visão de que os imigrantes provenientes do continente africano a residirem neste país não trazem benefício algum para Cabo Verde.

Cabo Verde, Desenvolvimento e Migrações Intra-continente oferece uma possibilidade de retrato de uma África caracterizada como um continente de pessoas em movimento e o processo por que passa a África Ocidental e, em especial, Cabo Verde, um país que em termos de indicadores tem-se destacado do resto dos países da região. A edificação de uma história comum envolvendo Cabo Verde e os outros países da subregião tendo em vista o impulsionamento do desenvolvimento, provavelmente também esteja alicerçada nos “momentos de independência e pós-colonial, nos quais as histórias imperiais continuam a ser vivamente retrabalhadas, sendo necessariamente, portanto, momentos de luta cultural, de revisão e de reapropriação” (idem, *ibidem*, p. 34).

Por último, em Tradições Africanas e Desenvolvimento, aparece a cristalização de um discurso que já existe (e não tenho a pretensão de afirmar que seja generalizado) no qual apreendo como é que a cultura, as tradições, as crenças em feitiçaria e bruxaria são vistas como um estorvo para o decurso de expansão do continente africano e para a sua permanência na ignorância e no caos. Trago aqui a hipótese de que esse discurso representa o pensamento da maior parte dos cabo-verdianos das classes populares com uma trajetória intensa no Cristianismo.

## Antropologia, Desenvolvimento e Modernidade

A modernidade é Ocidental; ela pressupõe uma temporalidade progressiva na qual determinadas sociedades não encontram lugar, pelo menos a curto prazo. Com *La Modernidad Desbordada. Dimensiones culturales de la globalización* (2001), Arjun Appadurai fala da modernidade como uma “Família de Teorias” com pretensões universalistas. O autor en-

2 Doutoranda em Ciências Sociais pela Universidade de Cabo Verde (UnicV).

3 Por uma questão de anonimato, esta pessoa vai ser chamada de Sr. T.; é do sexo masculino, está na casa dos 40 anos, possui habilitações e já viveu no estrangeiro. A forma como esta pessoa vê, dramatiza mais e fala sobre essa relação com o imigrante proveniente da África Ocidental e com a África propriamente dita chamou-me a atenção.

fatiza, ainda, a questão dos legados das teorias das ciências sociais ocidentais, destacando figuras como Comte, Marx, Tonnies, Weber e Durkheim, que realçam a ideia de um movimento preciso – Moderno – que rompe com o passado, assumindo o dualismo tradicional versus moderno; sociedades tradicionais versus sociedades modernas. A modernidade transforma-se na rutura com o passado (do presente).

No entanto, na perspetiva de Hall (2003), podemos falar no fim da “modernidade” definida exclusivamente nos moldes ocidentais. A partir de 1970, inaugura-se uma nova fase da globalização, a “transnacional”, onde não há um “centro” cultural porque ele está em todo o lugar e em lugar nenhum; daí uma rede descentralizada.

*“Em suas formas atuais, desassossegadas e enfáticas, a globalização vem ativamente desenredando e subvertendo cada vez mais seus próprios modelos culturais herdados essencializantes e homogeneizantes, desfazendo os limites e, nesse processo, elucidando as trevas do próprio “Iluminismo” ocidental. As identidades, concebidas como estabelecidas e estáveis, estão naufragando nos rochedos de uma diferenciação que prolifera. Por todo o globo, os processos das chamadas migrações livres e forçadas estão mudando de composição, diversificando as culturas e pluralizando as identidades culturais dos antigos Estados-nação dominantes, das antigas potências imperiais, e de fato, do próprio globo” (Hall, 2003, pp. 44-45).*

Daí que seja interessante trazer para aqui algumas ideias sobre a relação entre o desenvolvimento e as disciplinas académicas das ciências sociais, em especial a antropologia. Fundamental, nesta perspetiva, é como a relação disciplinar com o desenvolvimento tem sido em simultâneo especialmente difícil e especialmente central graças ao percurso histórico da antropologia como a ciência dos povos “menos desenvolvidos”.

Nos trabalhos de James Ferguson (2008) pode-se reconhecer um tema central: a preocupação com a política e com a relação entre processos sociais e culturais específicos e as narrativas abstratas do “desenvolvimento” e “modernização” através das quais esses fenómenos têm sido tantas vezes conhecidos e compreendidos.

A ideia de evolução social, segundo o autor, é que deu à antropologia uma coerência conceptual enquanto disciplina. Autores como Morgan e Tylor marcaram os primórdios da disciplina, no século XIX, com os seus esquemas especulativos da história humana nas quais todas as sociedades não se encontram nos mesmos estágios de progresso.

As sociedades “primitivas” acabam por apresentar a história mais arcaica da espécie humana enquanto que as mais “avançadas” mostram estádios intermédios que conduzem à “civilização”, o estádio máximo dessa jornada humana universal.

Logo, por um lado, esses pais fundadores da antropologia sugerem a visão de unidade da espécie humana e, por outro, apontam para um dispositivo de diferenciação e classificação das diversas sociedades contemporâneas de acordo com os seus níveis de desenvolvimento evolucionário. Daí que o sentido de desenvolvimento se encontre bem presente nesta conceção e que acabe por ser a força motriz da história da humanidade.

No entanto, apesar das críticas que surgiram tanto nos EUA bem como na Grã-Bretanha contra o evolucionismo e, também, com a finalidade de relativizar as ideias de progresso e de desenvolvimento e, na sequência, o provocar de uma quebra nas ideias evolucionistas do desenvolvimento, preserva-se determinada oposição binária; a dicotomia inicial entre sociedades modernas e primitivas dá lugar a uma escala em que os países são vistos como desenvolvidos, em vias de desenvolvimento e menos desenvolvidos.

Ferguson, neste âmbito, afirma que o objeto da antropologia continuou sendo definido nos termos de um dualismo claramente evolutivo que insistentemente fazia a distinção entre um desenvolvido, moderno e um, ainda, não desenvolvido, primitivo. Mesmo após a Segunda Grande Guerra o projeto global de “desenvolvimento” por parte dos impérios coloniais foi concebido e posto em ação através da criação de uma série de “agências do desenvolvimento”, programas de “ajuda ao desenvolvimento”, etc. O desenvolvimento na era pós-guerra, então, esteve aliado a uma posição mais otimista e a um projeto político universalista de democratização e descolonização, no qual surgiu uma nova noção de progresso ligada especificamente a uma conceção internacional na qual, formalmente, os povos “primitivos” deviam orgulhosamente “emergir” no mundo moderno ocupando as suas posições e participando.

Porém, essa posição e participação seriam desfasadas uma vez que, por exemplo, no respeitante a África, diversas gerações de académicos do Ocidente (e não só) têm considerado este continente para além ou antes dos limites do moderno, ou seja, do mundo civilizado, do mundo Ocidental.

Logo, como salienta ainda esse autor, para que as “nações atrasadas” avancem para uma forma de vida moderna, ou melhor, cheguem ao mundo civilizado ou se preferir ao mundo desenvolvido, devem superar a sua pobreza, partilhar da prosperidade dos países desenvolvidos e ocupar os seus lugares enquanto iguais numa família mundial de nações. Entretanto, nesse decurso terão que alcançar determinados elementos como sejam: economias industriais, famílias nucleares, tecnologias científicas, política democrático-liberal, etc. Sendo assim, as desigualdades globais e, igualmente, as diferenças, podem ser lidas como o resultado de que alguns países estão longe nesse caminho ou trajetória em direção à “modernidade” unitária quando comparados com outros.

Como apresenta Arun Agrawal (1995), desde a segunda metade do século XX, a retórica do desenvolvimento tem passado por diferentes estágios pondo o acento em crescimento económico, crescimento equitativo, necessidades básicas, etc.

A partir dessa altura, mais concretamente com o fim da Segunda Guerra Mundial, inaugura-se uma nova era na forma como as várias nações são colocadas nesse imaginário, as posições onde são colocadas, as divisões que são feitas entre uns e outros países. Deste modo, o subdesenvolvimento emerge como um “grande problema”:

*“O subdesenvolvimento começou, assim, a 20 de Janeiro de 1949. Naquele dia, dois bilhões de pessoas passaram a ser subdesenvolvidas. Em um sentido muito real, daquele momento em diante, deixaram de ser o que eram antes, em toda a sua diversidade, e foram transformados magicamente em uma imagem inversa da realidade alheia: uma imagem que os diminui e os envia para o fim da fila; uma imagem que simplesmente define a sua identidade, uma identidade que é, na realidade, a de uma maioria heterogénea e diferente, nos termos de uma minoria homogeneizante e limitada”* (Esteva, 2000, p. 60).

Então, o empreendimento que se colocou como meta era enormemente ambicioso, no entender de Escobar (2007); o objetivo era “*crear las condiciones necesarias para producir en todo el mundo los rasgos característicos de las sociedades avanzadas de la época*”. O Ocidente posiciona-se como um protótipo a partir do qual se devem conduzir os povos e culturas candidatos à inserção nesse mundo ocidentalizado. Porém, nota-se, claramente, as desiguais relações de poder reinscritas nos desequilíbrios contemporâ-

neos entre Primeiro e Terceiro Mundos e as dificuldades surgidas de compromissos com os dualismos, as dicotomias, pelos quais as diferenças se espelham por meio das tais oposições binárias.

E o desenvolvimento seguiu adiante desencadeando uma inflação concetual e passando a apontar para muitas outras metas devido ao fracasso desse projecto do Ocidente: desenvolvimento social, participativo, integrado, sustentável, humano, endógeno, etc.

Quando leio num semanário de Cabo Verde uma notícia cujo título diz *Dom Arlindo preocupado com as “vendas ambulantes incontroladas”* (Dom Arlindo..., 2009, pág. 2) fico curiosa. Vou seguindo e fala-se em perturbação que deve ser eliminada, dado que essas vendas *fazem ao turista e visitante perder a tranquilidade*. O Bispo de Santiago e Administrador Apostólico do Mindelo considera a disciplina e a educação itens essenciais para se ter tanto a vida como a sociedade organizadas, em ordem, e um vendedor ambulante que induz as pessoas a comprarem incomoda e isso é mau. Defende que *nós devemos ser pessoas com alto nível de educação e por isso mesmo também, um alto nível de disciplina*. Mesmo afirmando que não se refere exclusivamente aos imigrantes provindos da África e que *Cabo Verde não pode ser um país xenófobo* quando questionado sobre o controlo na entrada de estrangeiros diz que as autoridades não podem dispensar a racionalidade, porque *tudo o que é irracional é mau*. Reconheço, exactamente, determinadas oposições, a instalação de grandes divisões: nós/eles, disciplinados/indisciplinados, educados/mal-educados, irracionais/rationais, primitivos/civilizados. Pode-se notar um sentimento que impele a necessidade de se ter padrões universais (civilização, educação, racionalidade, disciplina, etc.) que podem funcionar como marca de uma cultura homogénea, uma cultura nacional, isto é, uma forma distintivamente moderna que remete para a maneira que os turistas e visitantes devem ser recebidos, com morabeza; e acolher com morabeza, por ventura, significa dar o máximo de tranquilidade. E esta, em princípio, não é uma posição isolada.

Tem-se a intenção de passar, ou melhor, vender uma imagem de Cabo Verde para o exterior, na qual os padrões ocidentais exercem uma grande influência. Estes são bem visíveis através dos vários relatórios que determinam quem somos, o que podemos ser e/ou quem queremos ser enquanto países.

Nesta lógica, podemos mencionar Jean e John Comaroff (2007) que referem o quanto algo estranho está a acontecer com o que se denomina “etnicidade”, os marcos da subjectividade colectiva tomadas como garantidas, adquiridas, que ligam a intersecção entre identidade e cultura. [Ela] tem-se tornado mais corporativa, mais comodificada, ou seja, mais implicada ou entrelaçada na economia da vida quotidiana do que anteriormente.

Cabo Verde, sendo assim, tem aparecido em diversos relatórios, nos quais se dá a posição do país, porventura óptima, para os vários itens medidos. No que diz respeito ao IDH regista o 534.º e está na 118.ª posição em 169 países, sendo considerado um país com um desenvolvimento humano “médio”.

No que diz respeito à Liberdade de Imprensa, segundo o relatório 2010 do conceituado Repórteres Sem Fronteiras (RSF), divulgado a 20 de outubro, Cabo Verde, ocupa a 26ª posição, numa lista de 178 países analisados, e está à frente de muitos países de economia mais avançada como são os casos de Itália (50), França (44) e Portugal (40). Em relação aos países da CPLP, Cabo Verde está em primeiro lugar e, em África, é o segundo país com maior liberdade de imprensa, sendo ultrapassado apenas pela Namíbia. Em 2009, ocupava a 44.ª posição o que constitui uma subida em 18 lugares no ranking.

Quanto à Boa Governação, de acordo com o relatório anual de governação africana da Fundação Mo Ibrahim, publicado em 2010, Cabo Verde surge no 4.º lugar, depois das Maurícias, Seychelles e Botswana, mas à frente da África do Sul, Namíbia e Gana.

Para além desses rankings, chama a atenção, é claro, o que isso implica. Foi criado no ano passado o CNS (Conselho Nacional de Segurança), com a finalidade de aconselhar o Primeiro-Ministro em matéria de segurança na qual desperta especial interesse a imigração e o narcotráfico, segundo notícia veiculada por um dos nossos semanários. Um reforço da segurança das fronteiras de Cabo Verde é uma das grandes apostas e a CEDEAO emerge no centro da questão.

*“[...] a cidade da Praia vem defendendo a necessidade de haver um “tratamento especial” para Cabo Verde no que tange à livre circulação de pessoas e bens a nível da CEDEAO, à semelhança do que acontece na Europa com o Schengen. Aqui, a Inglaterra, a Suíça e outros países não subscreveram o princípio da livre circulação. “É isto que Cabo Verde também advoga enquanto membro da CEDEAO, ao abrigo das suas especificidades enquanto país insular, pequeno e cristão, que não pode continuar a receber a mesma vaga de pessoas, sob pena de desestruturar o seu equilíbrio social e civilizacional” (Cabo Verde..., 2010, p. 2).*

Então, tem-se a representação de um Cabo Verde em harmonia cujo acolhimento dos imigrantes da costa Ocidental africana poderá pôr em causa. E uma das medidas para se travar essa desestruturação do país, de acordo com o Sr. T, já estranhando o facto de um imigrante estar a distribuir cartões de visita do seu ofício em pleno dia de feira num dos mercados do interior da ilha de Santiago (ele era um “métrist”) sobrevém na seguinte fala:... “*esses imigrantes não trazem nenhum benefício para Cabo Verde...se eu tivesse poder colocaria-os todos em barcos e mandava-os para as suas terras, limparia Cabo Verde*”. Aqui, a imigração, o encontro entre diferentes surge como um espaço para se pensar sobre as complexidades culturais, para se re-imaginar as identidades e as manifestações da diferença em jogo e, também, para se enxergar o quanto o histórico e cultural confunde-se com o natural, o biológico, na óptica de Stuart Hall (1996a). O momento cujos significantes “*imigrante, vendedor ambulante, métrist, negro*” são rasgados da sua incorporação histórica, cultural e política e apresentados em categorias constituídas biologicamente, [...] e fixadas fora da história, fora da mudança, fora da intervenção política. Mas, vivemos numa era onde somos atravessados por processos de escala global que permeiam as fronteiras nacionais e conectam comunidades.

A propósito, Kathryn Woodward (2000) salienta que a migração produz identidades plúrais, mas também, identidades contestadas num processo que é marcado por profundas desigualdades, isto é, a migração é um fenómeno característico da desigualdade em termos de desenvolvimento.

## Cabo Verde, Desenvolvimento e Migrações Intra-continente

É sabido que a África é retratada como um continente de pessoas em movimento e inúmeros investigadores falam das migrações como um fenómeno que atravessa a história do continente a ponto de apontarem como mito o facto de se sugerir que todos os africanos que cruzam o Saara tentam alcançar a Europa (Bakewell e Haas, 2007).

4 Mestre, feiticeiro, adivinho, curandeiro.

Neste sentido, acentuam que, ainda anotando-se uma tendência para o aumento da tentativa por parte dos africanos de alcançarem os países industrializados, somente uma pequena parte da migração internacional com origem em África tem como resultado idas para a Europa e outros desses lugares.

Portanto, há que reconhecer a existência de inumeráveis sistemas migratórios centrados em polos de migração intra-continente, mas é claro estando cientes das lacunas que existem em termos dos dados e que acabam por dificultar um conhecimento aprofundado dos moldes e padrões das migrações dentro dessa massa continental.

Puxando um pouco esse processo para o caso da África Ocidental, esta região tem sido apontada como a mais “móvel” do continente. No que diz respeito aos países desta região, estes partilham traços comuns, à exceção da Nigéria e da Costa do Marfim, onde a escala da população e a sua economia são maiores. A região experiencia uma variedade de migrações provocadas pelo aumento da população, pobreza, performances económicas pobres/fracas e conflitos endémicos. Historicamente, a região é vista enquanto unidade económica dentro da qual a circulação de bens e serviços flui e as pessoas se movem livremente.

No dizer de Adama Konseiga (2008, p. 1) *“despite the intensity of migration flows and their significant sócio-economic, political and ecological impacts, migration remains the least understood demographic phenomenon in West Africa”*.

Apesar de se considerar a África Ocidental uma área/região com longa tradição de mobilidade humana realçada especialmente durante a época colonial, depois das independências esse movimento de pessoas tornou-se migração de mão de obra, carregando uma complexa grelha de relações e interdependências para além das fronteiras artificiais herdadas do colonialismo.

Desde os inícios da década de 1960, tanto as migrações Sul-Norte como as Sul-Sul foram desenvolvendo-se simultaneamente mesmo dentro de determinadas regiões como é o caso da sub-região africana aludida atrás.

*“Contemporary patterns of migration in West Africa are therefore rooted in socio-economic, political and historical-cultural factors which have shaped the direction of development and types of economic activities and laid bold imprints on especially international migration. Migration from and within the sub-region includes temporary cross-border workers, female traders and farm labourers, professionals, clandestine workers and refugees and are essentially intra-regional, short term and male dominated, in response to the interdependent economies of neighbouring countries. The emigration configuration is also highly diversified. The sub-region also encompasses countries of immigration and emigration as well as those that combine both; some serve as transit routes for migrants”* (Adepoju, 2005, p. 1).

Até 1993, bases de dados factíveis para o estudo das migrações internacionais foram censos nacionais da população e algumas pesquisas desencadeadas na década de 1980. Contudo, precisamente em 1993, a NESMUWA ou REMUAO, Network of Surveys on Migration and Urbanization in West Africa, criada em 1989, desenvolveu uma importante investigação em sete países da região<sup>5</sup>. Este estudo veio mostrar a intensidade das migrações na África Ocidental, a disparidade da urbanização e as circunstâncias migratórias nos diferentes países. Como exemplo, concluiu-se que entre 1988 e 1992, mais de 6.4 milhões de movi-

5 Burquina Faso, Costa do Marfim, Guiné, Mali, Mauritânia, Níger e Senegal.

mentos de pessoas em migração ocorreram entre os referidos países e que deste número, 2.3 milhões foram movimentos para fora dos países da rede.

Em todo este processo convém realçar, por um lado, a importância que muitos autores dão às migrações intra-africanas, considerando-as como a base e o motor para o processo de integração regional. Acreditam que essas migrações regionais são de suma utilidade para esse decurso de integração local e que compensam a fraqueza de outros canais no respeitante à integração económica da África Ocidental, como por exemplo os circuitos do comércio e de investimento.

Por outro lado ainda, deve-se destacar como características peculiares dessa migração de dentro o facto de ela ser descrita como uma migração temporária e/ou circular tendo em vista o trabalho e as dificuldades da aplicação de tratados e acordos respetivos à migração. Mesmo assim, convém salientar que o decurso migratório da África Ocidental não é um sistema independente, livre, isto é, esse processo está intimamente ligado e interage com outros sistemas transmigratórios do Sul e do Norte. Todos os tratados e acordos regionais respetivos a esta região lidam com essa questão especial da população e da mobilidade em favor da mão de obra/do trabalho. A década de 1970 é quando pela primeira vez se encontra uma organização regional que inclui cláusulas próprias sobre esse fenómeno migratório. Em maio de 1975, em Lagos, constituiu-se a Comunidade Económica dos Estados da África Ocidental (CEDEAO) que veio trazer inovações significativas a propósito da mobilidade de pessoas, ou seja, expandindo para os africanos da região novas oportunidades em termos migratórios. Ela promoveu uma progressiva abolição de obstáculos para a livre movimentação de pessoas, serviços e capital e acordou que os nacionais dos Estados-membros seriam vistos como cidadãos da comunidade.

O fluxo migratório que se conheceu em Cabo Verde, a partir da década de 1990, é muito devido à entrada em vigor do Protocolo da Livre Circulação de Pessoas e o Direito de Residência e Estabelecimento, no quadro da CEDEAO, assinado em Dakar, em 1979, e validado por Cabo Verde pela lei n.º 18/II/82.

Entretanto, a implementação do protocolo, segundo determinados estudiosos deixa muito a desejar, dado que outras vezes as exigências políticas nacionais vão para além dos interesses do organismo e o facto de todo o historial de expulsões nos países membros e o problema dos subornos. Conhecer, contudo, esses fluxos migratórios revela-se ser complexo. A variável “migrações” é a mais complicada na demografia. Ela integra, como sabemos, um movimento de duplo sentido, a emigração e a imigração, que abrange a possibilidade de diversas circunstâncias de deslocação em relação à sua durabilidade.

Conjuntamente, existem outras situações que fogem à contabilização estatística: a clandestinidade, a circulação de indivíduos entre dois Estados distintos conservando ligações regulares entre fronteiras e as migrações entre países no contexto de zonas de livre movimento, como é o caso do espaço da CEDEAO. Todavia, a livre movimentação de pessoas sem visto dentro da região CEDEAO é um objetivo da organização que, ainda, não foi conseguido na sua totalidade.

Gabriel Fernandes (2008) é da opinião que uma ética cosmopolita passa pela subversão das fronteiras, ainda que em termos simbólicos. Na sequência, *“a abertura à alteridade, mesmo que traga custos políticos, constitui um princípio em nada negligenciável e que está em total consonância com a histórica vocação dos cabo-verdianos para transacções translocais”*. Daí que,

*“A desterritorialização simbólica, significando que os outros podem apropriar-se do que é nosso, constitui, dentro de parâmetros políticos aceitáveis, uma base para a negociação dum futuro colectivo a partilhar. A desnacionalização do imaginário, significando um desenraizamento simbólico das estruturas identitárias estanques, contrastantes e quiçá excludentes, e a aceitação da bricolagem, da quebra do ideal normativo de pureza racial e cultural, afiguram-se-me compatíveis com uma nação diaspórica, como a caboverdiana, cuja população emigrada estima-se superior à residente. [...] Enfim, a nossa aproximação africana pode ser redesenhada, visando uma marcha aberta, estratégica e flexível rumo a um futuro incerto a partilhar. No lugar das certezas estanques de um passado amputado e mistificado”* (Fernandes, 2008, pp. 64-65).

Hoje, mais do que nunca, a gestão da migração implica fazer dela um estado de ganho para os migrantes, tanto para os países de proveniência como para os de destino. Com isto, a questão da inserção, da integração dos imigrantes numa nova sociedade é um dos ângulos primordiais atinentes ao processo das migrações, independentemente das razões que levem os sujeitos a moverem-se de um local para o outro. Logo, realço que surgem esses discursos com um carácter normativo e que a grande questão não terá que passar obrigatoriamente por orientar, regular, gerir ou controlar esses movimentos.

Estima-se que a população da África Ocidental continue a crescer a ponto de impulsionar enormes tensões a vários níveis: políticos, económicos, sociais e ambientais. Daí que, supostamente, a região tenha a obrigação de fazer frente, principalmente, ao número crescente da população que irá induzir a um marcante fluxo migratório intrarregional e à rápida urbanização.

Em Cabo Verde, igualmente, são incipientes e dúbios os dados estatísticos em relação aos imigrantes em causa. Ainda que o estudo da Organização Internacional do Trabalho (2005), tenha pretendido abarcar essa dimensão as informações não são suficientes para se determinar os números. O móbil geral desse relatório apontava aperfeiçoar os alcances dos governos e dos parceiros sociais por uma administração eficaz da migração internacional enquanto rumo de desenvolvimento. Em cada um desses países foram abalizados quatro propósitos:

*“Entreprendre une revue (listage et analyse) du système d’information, des sources et des bases de données statistiques par rapport à la migration; Evaluer la nature, les définitions, la qualité et la représentativité des données existantes, avec la liste des institutions qui produisent et/ou utilisent ces données; Identifier les décalages entre les données, les faiblesses des bases de données et les contraintes institutionnelles pour la production d’une information fiable devant servir d’aide à la décision aux niveaux national et régional; Proposer des mesures prioritaires destinées à l’amélioration du système d’information sur la migration de main d’oeuvre”* (OIT, 2005a, p. 3).

Basicamente, para além de todo um empenho relativamente aos dados e ao sistema de informação, o estudo traça o quadro jurídico relativo à migração, as convenções ratificadas e a introdução das normas internacionais, os acordos de integração regionais e as respectivas divergências e harmonias, os desfasamentos entre a legislação actual e os instrumentos internacionais destinados a facilitar a migração de trabalhadores. Recomendam-se alguns ajustamentos jurídicos e perspectivas políticas prioritárias. Chegou-se à conclusão de que as dificuldades dos trabalhadores migrantes, principalmente, os vendedores ambulantes são bem reais neste país.

*“D’après l’analyse de la situation des immigrés au Cap Vert, on constate, sans marge de doute, que le Cap Vert n’est pas encore préparé, du point de vue institutionnel, culturel, économique et social pour faire face à l’immigration devenue une réalité dans ce pays” (OIT, 2005b, p. 37).*

Embora haja uma conceção popular de que os migrantes internacionais vão do Sul para o Norte, a maior parte da migração ocorre entre os países em desenvolvimento.

Cabo Verde, hoje, é mais um exemplo de como as migrações se globalizaram; uma mundialização que acaba por se manifestar, então, por meio de um número elevado e crescente de países sistemática e significativamente implicados nesse fenómeno e, também, pela multiplicação das rotas migratórias, ou seja, assiste-se a uma forte tendência para rotas e conexões origem/destino cada vez mais diversificadas. Daí o facto de, desde o ponto de vista dos fluxos migratórios, se poder juntar às tradicionais classificações país de origem e país de destino uma terceira categoria: país de trânsito.

Ser cosmopolita significa ter o mundo como território, frisa Fernandes (2008), ou seja, em termos de pertença nacional e posse territorial, o nosso próprio território deixa de ser só nosso para se tornar também do mundo, ou seja, apropriável pelo mundo, pelos outros.

Nessa sequência, surge a perspectiva de analisar a potência desta população migrante no que diz respeito ao desenvolvimento dos países envolvidos no processo, isto é, reavaliar-se o seu papel desenvolvimentista.

Mais, é suposto contribuírem para a economia dos países recetores através da sua mão de obra, para o alívio da pobreza nas suas comunidades de origem por meio das remessas, uma força enorme, para o desenvolvimento dos países de origem nos quais investem, fazem transferência de competências, tecnologia e atitudes e muitas vezes retornam, a possibilidade da fuga de cérebros ser substituída pela circulação de cérebros, entre outros. Convém sublinhar que esse poderia ser o eixo central do meu raciocínio. Porém, não é. Antes, posso sugerir que seria melhor apreender as próprias teorias desses imigrantes, os seus próprios conceitos a partir de suas realidades, as suas próprias visões de mundo, ou seja, deixá-los traduzirem o que fazem, as suas próprias práticas e saberes, o que lhes parece coerente, conveniente, razoável. No fundo, é visualizá-los como agentes munidos de reflexividade própria, também teóricos com os quais devemos dialogar e aprender no sentido de captar a sua perspectiva sobre o desenvolvimento.

Concretamente, pode-se considerar que em Cabo Verde a maior parte destes imigrantes provenientes da África Ocidental atua num espaço económico que é definido como informal pela economia e, bem como, por outras ciências sociais. Podemos pensar no informal como forma de designar as atividades espontâneas no meio urbano e que permite absorver, não só, uma parte da mão-de-obra das migrações rurais, mas também agora esses migrantes trabalhadores provindos da costa ocidental de África.

Marzia Grassi (2003) apresenta um estudo sobre *rabidantes* e, em particular, dá atenção ao mercado do Sucupira podendo, perfeitamente, acertar à realidade desses imigrantes pesquisados. Acerca do assunto ela vem exprimir que,

*“[...] a realidade nos países da África subsariana é de emergência de um sector informal cada vez mais desenvolvido no interior do qual operam empresas diferentes. Elas são diferentes não só nos diversos contextos sócio-culturais, mas, também, no seio do mesmo mercado, onde...pode existir uma variedade de pequenos empresários, sem sede própria e que se movimentam continuamente, muitas vezes desenvolvendo a actividade na sua própria casa, assim como outros que protagonizam redes de comércio transcontinental...” (2003, p. 78).*

Continuando, a autora deixa claro que as migrações dentro do continente fazem-se prioritariamente do setor informal de uma cidade para o setor informal de outras cidades em países que pertencem muitas vezes à mesma área linguística (mas, creio que vai para além desta), onde se supõe a existência de uma seção informal mais dinâmica. Redes familiares, étnicas e religiosas indicam as direções e facilitam deslocamentos e inserções em cidades cada vez mais superpovoadas. Estas ações migratórias de longa distância fazem crescer e diferenciar o sector informal urbano. Logo, o crescimento desse setor tem sido estimulado não só pelas migrações campo-cidade e, conseqüente, processo de concentração urbana acelerada que no fundo, igualmente, teremos que reconhecer o papel das migrações externas, em concreto, da movimentação de pessoas procedentes de países vizinhos no quadro da CEDEAO. É visível a concentração destes imigrantes em determinados locais, falando da cidade da Praia. Existem determinados bairros como sejam: Achadinha, Vila Nova, Calabaceira, bairros estes que apontam para um laço com o seu espaço de trabalho, embora cada vez mais comecem a eleger outras zonas mais. Surge, então, neste panorama o mercado do Sucupira como um grande centro na qual gira a vida de grande parte destes imigrantes. À primeira vista se me restringir a essa feira serei sujeita a afirmar que aqueles que provêm da África Ocidental se dedicam exclusivamente à venda ambulante, ao comércio e à estética. No entanto, convém deixar claro que aparecem várias outras fatias de imigrantes que se dedicam a outras actividades como por exemplo: a carpintaria/marcenaria, a construção civil, a vigilância nocturna e de obras, etc.; pelo meio surge o ensino, o mundo empresarial e as profissões liberais.

Assim, mobilizam ideias, bens e capitais, para além de acionarem o encontro e a interação entre culturas. Entram em jogo ofertas comerciais e culturais para públicos diversos: os cabo-verdianos, os turistas/visitantes, etc. Prontamente, podemos reconhecer uma dinamização económica e cultural que se destaca pela presença de elementos dos países da África Ocidental, como por exemplo, através da moldagem da aparência física, da estética e dos hábitos (vestuário, cabelo, tonalidade da pele, dieta alimentar, etc.). Nesta linha, fala-nos Stuart Hall (2005) que a interdependência global está produzindo a fragmentação de códigos culturais, multiplicidade de estilos, ênfase no efémero, no flutuante e impermanente. Gerando o consumismo global, ou seja, a possibilidade de identidade compartilhada, consumidores dos mesmos bens, mesmos serviços e públicos para as mesmas mensagens e imagens.

Surgem outros desafios, todavia, que têm de ser levados em consideração como sejam: as disparidades entre os países, a reconfiguração das cadeias produtivas e a simultânea reestruturação e precarização dos mercados laborais, as desigualdades sociais ligadas à problemática da integração nas sociedades receptoras e outros.

Nesta linha, existe a ideia de que a feitiçaria é “própria” da África, isto é, que existe um lugar natural da feitiçaria. No entanto, atualmente, vivemos num mundo de circulação e talvez seja mais infalível o abandono desse essencialismo e a análise da realidade com toda a sua espontaneidade na qual as pessoas se deslocam e têm determinadas práticas além dos lugares donde vêm ou onde se acham. Existe uma relação entre a feitiçaria e a circulação migratória que urge ser repensada; aqui, a partir dos *mandjakus*<sup>6</sup>, feiticeiros, feitiços e

6 Essa apresentação dos imigrantes procedentes da costa Ocidental de África tornou-se cada vez mais patente a ponto de generalizar-se o uso do termo *mandjaku* para reconhecê-los. A noção de *mandjaku*, então, identifica uma categoria, ou seja, além das disparidades, esta demarcação mostra como são tratados de forma reducionista e homogênea. A denominação *mandjaku* entronca-se num plano mais genérico de estigmatização que se baseia numa generalização de modo a se mascarar na sua diversidade aqueles que são alvos do estigma; engendramos ou impingimos uma determinada forma de agrupá-los e identificá-los, todos são *mandjakus* como maneira de diferenciar (Rocha, 2009).

*korderus*<sup>7</sup>. Notamos que a feitiçaria, presentemente, acaba por desencadear processos de circulação que, ainda que em termos quantitativos são pouco expressivos, motivam impacto nos cenários de religiosidade popular dos lugares e pessoas envolvidos.

O certo é que a literatura sobre a modernidade da bruxaria/feitiçaria apontou a relação ambígua da feitiçaria com a formação do local e do estranho, do presente e do passado (...) a historicidade e a territorialidade da feitiçaria. A ambiguidade da feitiçaria, a sua posição liminar na fronteira é o que faz dela especialmente relevante em situações de rápidas mudanças sociais nas quais fronteiras e identidades estabelecidas são questionadas. Isto tem sido mostrado por etnografias recentes que não endereçam, directamente, a questão da modernidade, mas sim interrogam a historicidade e territorialidade da feitiçaria através do desenvolvimento, do governo ou da própria etnografia (Parés e Sansi, 2011).

## Tradições africanas e desenvolvimento

Nos últimos anos, tem-se notado, então, um interesse crescente pelos estudos sobre feitiçaria e bruxaria e as possíveis conexões entre essas e o poder, a política, a raça, entre outros. Nesta linha, muitos académicos vêm tentando mostrar a atualidade e a modernidade destas questões, ou seja, a forma como essas tomaram lugar na modernidade como fenómenos modernos (Geschiere, 1995; Comaroff's, 1993).

No entanto, é necessário ter em atenção a terminologia, dado a tendência para reduzir esses conceitos a uma mera oposição entre o bem e o mal e ao facto de em muitas sociedades pudermos não ser definidas assim.

*"This developmentalist discourse-although one might better call it a lecture, since the developmentalists hardly listen-mostly defines modernity as what Africa is not. To put it bluntly, with the failure of the Structural Adjustment Programs to actually improve living standards in the decade and a half that they were in place, neoliberalism needed to find a reason for their failure outside the policies themselves. Hence the reemergence of the discourse on culture as a barrier to development"* (Odhiambo, 2002, p. 2).

Dando continuidade a esse raciocínio, então, diríamos que aqueles que seguem determinadas tradições africanas e acreditam na feitiçaria seriam colocados na base da escala do desenvolvimento e da modernidade e, conseqüentemente, estariam posicionados na mais baixa das condições humanas, porque "o desenvolvimento não consegue se desassociar das palavras com as quais foi criado: crescimento, evolução, maturação... A palavra sempre tem um sentido de mudança favorável, de um passo do simples para o complexo, do inferior para o superior, do pior para o melhor" (Esteva, 2000, p. 64).

Novamente, podemos sublinhar o paradoxo da modernidade no qual, segundo E. Laclau (1995), tenta absorver totalmente o particular no universal e, por conseguinte, trabalha no sentido da eliminação das diferenças.

O que se revelou ser interessante para mim foi o facto de a partir de um diálogo descobrir o quanto nesse imaginário o africano e, na sequência, as sociedades africanas serem consideradas como incapazes de ter a sua própria magnificência cultural. Mais, podemos

7 Assim são denominados, na ilha de Santiago, os clientes, aqueles que andam pelas casas de feitiço, ou casas de *kórda*, à procura da manipulação de diversos objetos que são feitos e manuseados e que envolvem a doença e o infortúnio, a busca da cura física e espiritual.

acrescentar ainda o facto da ausência dessa riqueza cultural, isto é, aquilo que podemos chamar de cultura ou tradição africana ser vista como algo de um estrato inferior e que acaba por ser um obstáculo para o desenvolvimento do continente e um factor de suma importância para a permanência da África nesse caos, para uma descrição do continente atrelada à pobreza, imagens transmitidas pelos média, por académicos, instituições internacionais. No *Discursos da “descoberta”: os mitos da fundação* (2008), Correia e Silva argumenta que “*Ser cabo-verdiano, tal como hoje o entendemos e sentimos, é o resultado histórico de numerosos processos (forçados e voluntários) de desidentificações e identificações*”...e que “*ao longo da história, as estratégias caboverdianas de identificação e de desidentificação encontraram na descoberta um terreno ideal de aquisição de legitimidade social e intelectual*”. Então, nesse jogo apareciam dimensões ora rejeitadas, residuais e irrelevantes, ora centrais. O facto é que “*a dimensão negro-africana da história e cultura caboverdianas*” foi “*vivida durante muitos séculos como realidade inferiorizante*”. Formulou-se a partir daqui um modelo identitário mestiço apoiado em supostos traços de lusitaneidade e, consequentemente, de europeidade (Fernandes, 2002). Só a Geração de 50, viria a transformar essa “*dimensão negro-africana*” num marco de identificação, valorizado, já no contexto das reivindicações para a independência, sob o lema do “*retorno às origens e a reafricanização dos espíritos*”.

Retomando, essa discussão sobre pobreza ela surge como uma construção que é utilizada para servir determinados interesses ou como falta de algo, isto é, numa perspectiva económica da definição desse conceito<sup>8</sup> (Unwin, 2008).

Certamente, pode-se ver tudo isso como um discurso, como uma construção do Ocidente com a finalidade de padronizar pensamentos e comportamentos. Assim como Escobar reconhece o desenvolvimento colocado dessa forma como um discurso inventado pelo Ocidente, também, Said fala num discurso referindo-se ao Orientalismo como *um modo de relacionar-se com o Oriente que se baseia no lugar especial que o Oriente ocupa na experiência da Europa Ocidental*. (Said, 2004, p. 1)

Portanto, o Orientalismo é mais um discurso do Ocidente por meio do qual a cultura europeia conseguiu gerir e até mesmo produzir o Oriente política, sociológica, militar, ideológica, científica, e imaginativamente na fase pós-iluminismo.

Fanon, na sua obra *Os Condenados da Terra* (1961), dá conta da presença e insistência de uma lógica ou perspectiva do colonialismo, a racialização do pensamento construída pelos europeus, a sempre presente oposição entre a cultura branca e as demais. Supostamente, os que são atrasados é porque lhes falta ciência e esta é que dá possibilidades para a efectivação do desenvolvimento.

*“De um modo geral, o desenvolvimento foi apenas o último parceiro da ciência moderna no exercício de sua hegemonia política. Anteriormente, a ciência já se tinha aliado ao iluminismo e às reivindicações milenárias, e mais tarde associou-se ao racismo, ao sexismo, ao imperialismo e ao colonialismo, para, finalmente, acomodar-se ao lado do desenvolvimento, uma noção que codifica a maior parte desses seus legados anteriores”* (Alvares, 2000, p. 43).

8 Por exemplo, quando falamos em rankings e nessa retórica, podemos lembrar aqui Vivian Domingez Ugá (2003) e como versa sobre a maneira pela qual o conceito de pobreza assumiu cada vez mais uma posição central a partir da década de 90 do século passado. Por isso, as recomendações do Banco Mundial relativamente ao combate da pobreza apontam para uma “teoria social implícita”, ou seja, um certo tipo de ordem social ou modelo de sociedade própria da actual configuração social hegemónica.

Logo, essa lógica redefine o homem, qualifica as outras religiões como sínteses de submissão inferiores e incita o abandono das lições tribais e tradicionais. As religiões mono-teístas, em especial, a do Ocidente, a Cristã, contribuíram bastante para a construção da maior parte das imagens estereotipadas das tradições africanas e daqueles que as praticam. À medida que a colonização e a escravatura iam avançando, onde se tentava impor as filosofias iluministas ocidentais a essas realidades, cada vez mais africanos eram progressivamente identificados com a feitiçaria, porque o Diabo tomou frequentemente a cara do estranho, do desconhecido (Parés e Sansi, 2011).

Boaventura de Sousa Santos (2006) falando acerca das relações do colonialismo estabelecidas entre os colonizadores e colonizados acaba por remeter à violência imposta aos colonizados e à forma como a visão de mundo do colonizador surge como universal e natural e, por conseguinte, igualmente entranhada pelos dominados, porque

*“esta violência nunca foi incluída na auto-representação da modernidade ocidental porque o colonialismo foi concebido como missão civilizadora dentro do marco historicista ocidental nos termos do qual o desenvolvimento europeu apontava o caminho ao resto do mundo [...]” (pp. 27-28).*

Essas imagens respondem a uma visão maniqueísta do mundo no qual o polo negativo constituído pela malignidade da África tem como corolário necessário a perfeição do Ocidente (Bosco-Botsho, 2009).

O diálogo que manteve com o Sr. T a propósito da figura do “*méstri*” (aquele que pode fazer e tirar malefícios), das casas “*méstri*” (que considera serem “casas do Demónio”) e da ignorância daqueles que ali frequentam vem elucidar um pouco as questões salientadas acima, ou seja, um discurso comum que absorve a ideia do “*méstri*” como antítese ao sentido de desenvolvimento.

*“E: É uma pessoa que tem um poder de nascença?...um rapaz disse-me: ‘Foi Deus que lhe deu esse dom; é um dom com que nasceu...’*

*Sr. T.: Não! Eu digo: Foi Deus que lhe deu um dom ou foi o Anticristo que lhe deu um dom, também. É assim...porque o Sr. Deus não deu a ninguém o poder de prever o futuro...Tudo isso é obra de Satanás... a verdade é só uma e as religiões são duas: a da verdade, a de Jesus Cristo, e a da mentira, do Anticristo.”*

Continuando,

*“Eu considero que todas as pessoas que vão a casas ‘di méstri’ ignorantes. Alguém... agora, ninguém que bate o pé numa pedra não é devido ao facto de que é devedor para com o Sr. Deus ou porque pode ficar doente. Tem que haver uma pessoa que lhe tenha feito um mal. Sentes uma dor, vais ao hospital, dão-te um remédio...ou se o médico não sabe o que tu tens...ah, foi fulano...alguém ou um inimigo que lançou um mal. Encontras toda a gente a pronunciar o nome de Sr. Deus, mas é só em vão; os seus corações estão longe de Deus...há pessoas que adoecem, mas até chegarem à porta do hospital, já andaram por 3, 4 ou 5 casas ‘di méstri’”*

Sr. T questiona-me sobre o que faz com que um país seja desenvolvido, ou por exemplo, um povo que é avançado é o quê. Considera que a África é vítima da sua ignorância e recorre à

Bíblia para justificar que o Branco é mais inteligente e que o Africano, o Negro, é mais braçal, mais resistente. Para ele, *kau klaru ka mesti kandieru*<sup>9</sup>. E o que é claro é a realidade que consegue enxergar logo e, daí, o facto da África ter mais crentes nessas coisas de “*kórda*”<sup>10</sup> e “*méstri*”<sup>11</sup> por serem um povo mais ignorante. Segundo o mesmo, os africanos carregam uma maldição desde os tempos antigos, desde os tempos de Caim.

## Conclusão

A África é tratada não como um continente com diversas realidades, mas como um lugar uniforme, monolítico e representado por meio desses estereótipos e lógicas do Ocidente (Hall, 1996b; Escobar, 2007).

“The West and the Rest: Discourse and Power” (Hall, 1996b) aborda a questão do longo processo histórico, através do qual um novo tipo de sociedade foi forjado (avançada, desenvolvida e industrial), ou seja, realça as etapas da modernidade, assim como o papel que as sociedades fora da Europa tiveram neste processo de relações/formação do discurso Ocidente/Resto do Mundo. Entretanto, segundo Ania Loomba (1998), os estudos pós-coloniais deixam claro que ambas a “metrópole” e a “colónia” foram profundamente alteradas pelos processos coloniais. Ambas, também, foram reestruturadas pela descolonização.

Hall *et alia* (1996b) demonstram que o Ocidente é mais uma ideia, um conceito e uma construção resultante de processos históricos (económicos, políticos, sociais e culturais); uma sociedade reconhecida como desenvolvida, industrializada, urbanizada, capitalista, secular e moderna. Nesta perspectiva, permite caracterizar e classificar sociedades em diferentes categorias, fornece uma imagem ou um sistema de representação, dá um padrão ou um modelo de comparação, providencia critérios de avaliação que giram à volta de negativo/positivo e por meio dos quais outras sociedades são comparadas acabando por funcionar como uma ideologia.

O remeter da *kórda*<sup>12</sup>, do saber fazer o *mal-feito*<sup>13</sup>, aos “mestres da África”, aos imigrantes, implica provavelmente esse redesenho de fronteiras entre esses e os cabo-verdianos; estes constroem uma “falsa consciência” onde esse mundo está longe, bem distante, aparentemente as suas profundezas são desconhecidas pelos cabo-verdianos, ou seja, há a pretensão de uma distorção, uma dissimulação, das imagens da realidade através da qual se trabalha para os interesses dos cabo-verdianos contra os desses imigrantes.

Logo, a implicação global é que o feiticeiro é o “outro”, em muitos casos o íntimo “outro interior”, mas que continua o diferente perigosamente, visto, também, como fonte do mal, embora esta teoria moral surja quando o outro é percebido como uma ameaça à ordem estabelecida, um concorrente. Devido a esta intrínseca alteridade negativa, a feitiçaria opera como uma conexão relacional, mediando assimetrias de poder entre o dissimilar, o diferente: Europa versus África, forte versus fraco, cabo-verdianos versus imigrantes (Parrés e Sansi, 2011).

9 Um lugar com luz não precisa de iluminação, candeeiro.

10 Feitiço.

11 Mestre, feiticeiro, adivinho, curandeiro.

12 Feitiço.

13 Provocar o malefício.

## Referências bibliográficas

- Adepoju, Aderanti (2005), *Migration in West Africa: a paper prepared for the Policy Analysis and Research Programme of the Global Commission on International Migration*, Lagos: s/ local.
- Agrawal, Arun (1995), *Dismantling the Divide Between Indigenous and Scientific Knowledge, Development and Change*, 26, pp. 413 a 439.
- Alvares, Claude (2000), *Ciência*, in, Sachs, Wolfgang, *Dicionário do Desenvolvimento: guia para o conhecimento como poder*, Rio de Janeiro: Editora Vozes.
- Appadurai, Arjun (2001), *La Modernidad Desbordada. Dimensiones culturales de la globalización*, Montevideo: Ediciones Trilce.
- Bakewell, Oliver e Haas, Hein de (2007), *African Migrations: continuities, discontinuities and recent transformations*, in, Chabal, Patrick, Engel, Ulf e Haan, Leo de, orgs, *African Alternatives*, Leiden: Brill.
- Bosco-Botsho, Jean (2009), *Las religiones monoteístas contra la tradición*, in, Castel, Antoni e Fendín, José Carlos, *Los estereotipos occidentales sobre África y los africanos*, Madrid: Casa de Africa.
- Cabo Verde acorda para o fundamentalismo islâmico. A Semana*, Praia, 19 Fev. 2010, p. 2
- Comaroff, John e Comaroff, Jean (2007), *Ethnicity, INC.*, Chicago/Cape Town: University of Chicago/University of Cape Town/American Bar Association.
- Comaroff, John e Comaroff, Jean (1993), *Modernity and its Malcontents. Ritual and Power in Postcolonial Africa*, Chicago/Londres: The University Chicago Press, pp. xi a xxxvii.
- Dom Arlindo preocupado com as “vendas ambulantes incontroladas”*. *Expresso das Ilhas*, Praia, 6 Jan. 2009, p. 2.
- Escobar, Arturo (2007), *La Invención del Tercer Mundo: Construcción y deconstrucción del desarrollo*, Caracas: Fundación Editorial.
- Esteva, Gustavo (2000), *Desenvolvimento*, in, Sachs, Wolfgang, *Dicionário do Desenvolvimento: guia para o conhecimento como poder*, Rio de Janeiro: Editora Vozes.
- Fanon, Frantz 2007; *Los Condenados de la Tierra*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Ferguson, James (2008), *Anthropology and Its Evil Twin: “Development” in the Constitution of a Discipline*, in, Edelman, Marc e Haugerud, Angelique, orgs, *The Anthropology of Development and Globalization. From Classical Political Economy to Contemporary Neoliberalism*, Oxford: Blackwell Publishing.
- Fernandes, Gabriel (2008), *Cabo Verde e CEDEAO – uma questão identitária*, in, Furtado, Cláudio e Cabral, Iva, eds., *Os Estados-nações e o desafio de integração regional da África do Oeste. O caso de Cabo Verde*, Praia, pp. 53 a 67.
- Fernandes, Gabriel (2002), *A diluição da África. Uma interpretação da saga identitária caboverdiana no panorama político (pós) colonial*, Florianópolis: Editora UFSC.
- Geschiere, Peter (1995), *Sorcellerie et Politique en Afrique: la viande des autres*, Paris: Karthala.
- Grassi, Marzia (2003), *Rabidantes: comércio espontâneo transnacional em Cabo Verde*, Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa.
- Hall, Stuart (1996a), *New ethnicities*, in, Morley, David e Chen, Kuan-Hsing, orgs, *Critical Dialogues in Cultural Studies*, Londres/Nova Iorque: Routledge.
- Hall, Stuart (1996b), *The West and the Rest: Discourse and Power*, in, Hall, Stuart et alia, orgs, *Modernity. An Introduction to Modern Societies*, London: Blackwell Publishers.

- Hall, Stuart (2003), *Da diáspora: identidades e mediações culturais*, Belo Horizonte: UFMG.
- Hall, Stuart (2005), *A identidade Cultural na Pós-Modernidade*, Rio de Janeiro: DP&A Editora.
- Konseiga, Adama – New Patterns in the Human Migration in West Africa. Disponível em: <[http://www.zef.de/module/register/media/a127\\_New%20patterns%20in%20the%20Human%20migration%20in%20West%20Africa.pdf](http://www.zef.de/module/register/media/a127_New%20patterns%20in%20the%20Human%20migration%20in%20West%20Africa.pdf)>, 2005, Acesso em: 25 ago. 2008.
- Laclau, Ernesto (1995), *Universalismo, Particularismos y el tema de la Identidad*, *Revista Internacional de Filosofía Política*, 5, pp. 38 a 52.
- Lomba, Ania (1998), *Colonialism/Postcolonialism*, Londres/Nova Iorque: Routledge
- Margarido, Alfredo (1994), *Pour une histoire des géopolitiques culturelles des îles du Cap-Vert, Lusotopie*, pp. 103 a 112.
- Odhiambo, E. S. Atieno (2002), *The Cultural Dimensions of Development in Africa*, *African Studies Review*, vol. 45, nº 3, pp. 1 a 16.
- Organização Internacional do Trabalho (2005a), *Étude sur la migration de main d'oeuvre au Cap-Vert dans le domaine statistiques*, Praia.
- Organização Internacional do Trabalho (2005b), *Étude sur la Migration de Main d'Oeuvre au Cap-Vert: Volet Legislatif*, Praia.
- Parés, Luis Nicolau e Sansi, Roger (2011), *Sorcery in the Black Atlantic*, Chicago/Londres: The University Chicago Press.
- Rocha, Eufémia Vicente (2009), *Mandjakus são todos os africanos, todas as gentes pretas que vêm da África: xenofobia e racismo em Cabo Verde*, Dissertação de Mestrado, Praia: UniCV.
- Saïd, Edward (2004), *Orientalismo*, Lisboa: Edições Cotovia.
- Santos, Boaventura de Sousa (2006), *A Gramática do Tempo: para uma nova cultura política*, Porto: Editora Afrontamento.
- Silva, António Correia e (2008), Discursos da “descoberta”: os mitos da fundação, in, Furtado, Cláudio e Cabral, Iva, eds, *Os Estados-nações e o desafio de integração regional da África do Oeste. O caso de Cabo Verde*, Praia, pp. 69 a 82.
- Ugá, Vivian Dominguez (2004), *A Categoria Pobreza nas Formulações da Política Social no Banco Mundial*, *Revista de Sociologia e Política*, 23, pp. 55 a 62.
- Unwin, Tim (2008), *The Richness of Africa*, Unpublished paper. UNESCO.
- Woodward, Kathryn (2000), Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual, in, Silva, Tomás Tadeu da, org, *Identidade e diferença. A perspectiva dos Estudos Culturais*, Rio de Janeiro: Vozes, pp. 7 a 72.