

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS  
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

***“Levam má bô”:***

**(homo)sexualidades entre os *sampadjudus* da Ilha de São Vicente de Cabo Verde.**

Francisco Paolo Vieira Miguel

Brasília, 28 abril de 2014.

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS  
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

**“*Levam má bô*”:**

**(homo)sexualidades entre os *sampadjudus* da Ilha de São Vicente de Cabo Verde.**

Francisco Paolo Vieira Miguel

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília, como requisito à obtenção do título de Mestre em Antropologia.

Orientadora: Andréa de Souza Lobo

Brasília, 28 abril de 2014.

**“Levam má bô”:**

**(homo)sexualidades entre os *sampadjudus* da Ilha de São Vicente de Cabo Verde.**

Francisco Paolo Vieira Miguel

[fpvmiguel@gmail.com](mailto:fpvmiguel@gmail.com)

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília, como requisito à obtenção do título de Mestre em Antropologia.

Orientadora: Andréa de Souza Lobo

Banca examinadora:

---

Dr<sup>a</sup> Andréa de Souza Lobo (Presidente)

---

Dr<sup>a</sup> Juliana Braz Dias (Examinadora Interna)

---

Dr<sup>o</sup> Peter Henry Fry (Examinador Externo)

Brasília, 28 de Abril de 2014



*Ao menino Alex, de oitos anos, brutalmente  
assassinado no Rio de Janeiro pelo próprio pai  
porque não era o “homem” que este desejava que  
ele fosse.*

## **Agradecimentos**

A minha família, que quase sempre me ofereceu o apoio material e emocional de que precisei em minha trajetória acadêmica: à minha mãe e ao meu pai, por terem apoiado minhas escolhas profissionais e terem fornecido as garantias financeiras necessárias não só para meus estudos em outra cidade, como para a minha viagem de campo; aos meus irmãos que, nas vezes em que conversamos sobre meus interesses acadêmicos, estiveram sempre dispostos a ouvir e a refletir comigo; à minha avó Leônia, que sempre me deu apoio financeiro e emocional e foi uma ótima parceira para conversas e viagens; aos meus tios Ricardo e Rogério, que tornaram minha estadia e meus deslocamentos na capital federal mais facilitados, assim como ao tio Cesar e à tia Renata, por quem sempre fui acolhido como um filho em seu lar;

À professora Andréa de Souza Lobo, minha orientadora, pelos cursos que ministrou com uma dedicação exemplar; por ter aceitado embarcar comigo neste empreendimento; por ter me ensinado com muita tranquilidade, qualidade e seriedade como produzir uma monografia; por ter me aberto as portas do mundo africano e pela dedicação e atenção pessoal que dispensou a mim;

Ao CNPq e ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília, por terem me concedido uma bolsa de estudos; e aos seus professores, que contribuíram para a minha formação como antropólogo, principalmente aos professores Wilson Trajano Filho, Stephen Grant Baines, Carla Costa Teixeira, Guilherme José da Silva e Sá, Marcela Stockler Coelho de Souza, Carlos Emanuel Sautchuk, Daniel Schroeter Simião e Juliana Braz Dias, pelas disciplinas que ministraram e/ou pelas leituras dos meus trabalhos; ao secretários Rosa, Jorge, Branca, Idamar e Cris, por terem tornado a burocracia acadêmica algo menos complicado;

Aos professores Rodrigo de Moraes Rosa, por ter me apresentado ainda no ensino médio o instigante mundo das ciências sociais. E ao professor José Reginaldo dos Santos Gonçalves, pelas sólidas bases da minha formação antropológica e por ter me ensinado os primeiros e fundamentais passos da pesquisa acadêmica;

Aos colegas da Katakumba, como um todo, por compartilharem de perto as delícias e as dores da pós-graduação na diáspora: em especial, à Raysa, por ter sido uma

grande companheira de ideias, conversas e bagunças e ao Alexandre, pelas suas revisões sempre críticas dos meus textos e por ter sido um grande companheiro intelectual e de festas; à Graci, à Julia Sakamoto e ao Bruner, pelas horas divertidas e de trabalho divididas nas salas esfumaçadas da Katakumba;

Ao Wester, com quem dividi não só um lar por quase dois anos, mas todas as alegrias e os dilemas da juventude, e com quem aprendi muito; À Andrea e ao Marcos pelos ombros, ensinamentos e a possibilidade do convívio alegre e engrandecedor;

Aos meus queridos amigos do Rio, que mantiveram nossa amizade inabalável apesar da distância: Ao Raphael, amigo de década; à Rebecca, a amiga mais sensível; ao Hugo, a quem devo muito do que sou e com quem para sempre quero estar; à Camila, minha cara metade fêmea; ao Robson, amigo de algumas horas difíceis e outras nem tanto; à Gabriela, por quem nutro muitíssimo carinho; à Ana, amiga que é a arquiteta que eu já quis ser; à Amanda, a etnóloga mais querida da minha vida; ao Everton, por todas as conversas em que aprendi muito sobre antropologia e sobre identidade; ao Lucas, que me ajudou enormemente em meu empreendimento no campo de gênero; e à Carol, amiga de longa data e de trocas musicais;

Ao Igor, que chegou quase no fim da trajetória, mas que virou minha vida de cabeça para baixo;

E a todas as pessoas em Cabo Verde que dividiram comigo suas vidas, suas experiências, suas anedotas, suas comidas, seus tetos, seus dilemas, suas dores, suas esperanças e seus desejos: Rosita, Elvis, Kiki, Victor, Paulo, Lucy, Edimar, Zé Rui, Lilica, Janete, Rui, Hernanes, Elton, João, Anita, Patrick, Elvio, Edinha, Amarys, Deri, Belíssima, Walter, Steph, Golite, Tita, Luisa, Carlos, Maritzia, Talina e Claudia, meu muito obrigado!

*O Eu é o conteúdo da relação e a relação mesma; defronta um Outro e ao mesmo tempo o ultrapassa; e este Outro, para ele, é apenas ele próprio.*

*(Fenomenologia do Espírito, Hegel)*



## **Resumo**

Esta dissertação tem como objetivo principal contribuir nos esforços de construção de uma Antropologia da (Homo)sexualidade em Cabo Verde, África. Tendo como foco central a homosociabilidade, o movimento gay e as experiências homoeróticas dos homens na cidade do Mindelo, esta pesquisa etnográfica junto aos crioulos procura problematizar não somente a vida (homo)sexual dos mesmos e suas repercussões, mas atender também para o emergente movimento LGBT local. As perspectivas e as práticas dos homens crioulos, gays e não-gays, contribuem para compreender não somente os pontos de vista nativos, como para compreender mais uma experiência de elaboração cultural de um fenômeno universal como o homoerotismo. Busco defender que se o homoerotismo e o movimento LGBT possuem seus dilemas globais, eles esbarram na semântica específica deste arquipélago atlântico, produzindo o que chamei de um “Sistema Hipocrisia”, permeado por silenciamentos e contradições.

**Palavras-chave:** Cabo Verde; Mindelo; Homossexualidade; Movimento LGBT

## **Abstract**

This thesis aims to contribute in efforts to build an Anthropology of (Homo)sexuality in Cabo Verde, Africa. Focusing the (homo)socialiability, the gay movement and homoerotic experiences of men in the city of Mindelo, this ethnographic research in conjunction with the Creoles aims to question not only the homosexual life of the Creoles and its repercussions, but also pay attention to the emerging local LGBT movement. The perspectives and practices of the Creole men, gay and non-gay, contribute not only to understand their points of view, as to understand another cultural experience of drafting a universal phenomenon as homoeroticism. I argue that if the homoeroticism and the LGBT movement have their global dilemmas, they bump the specific semantics of this Atlantic archipelago, producing what I have called a "Hypocrisy System", permeated by silences and contradictions.

**Key-words:** Cape Verde; Mindelo; Homosexuality; LGBT movement

## Sumário

<b>Introdução</b> .....	1
Percurso etnográfico .....	1
“Homossexualidade” em África .....	9
Uma sociedade <i>crioula</i> .....	15
Análise sistêmica .....	21
Performatividade <i>queer</i> .....	25
<b>Capítulo I – História e mito do cosmopolitismo</b> .....	32
A Santa Inquisição, a lei e o silêncio arquipelágico .....	34
Colonização da Ilha de São Vicente e a gênese dos <i>sampadjudas</i> .....	39
Uma africanidade rejeitada desde o século XX... ..	57
Até hoje.....	62
Breve cartografia do Mindelo .....	72
“Águas Quentes” da Laginha e a história recente da velha guarda gay.....	75
<b>Capítulo II – A crítica à “hipocrisia”</b> .....	82
“Sistema Hipocrisia” .....	83
<i>Do pa dodu</i> .....	86
“Contradição” .....	95
A Revolta das <i>Tchindas</i> e o (re)surgimento do “homossexual” .....	101
Anacronia do movimento LGBT em Cabo Verde e posturas <i>queer</i> .....	107
Direitos LGBT: um discurso que não pega .....	113
“Homofobia”, “preconceito” e “violência” no Mindelo .....	124
O ritual de <i>mandar bocas</i> .....	132
<b>Capítulo III – “Levam má bô”</b> .....	141
A cantada de galo.....	142
A abordagem dos rapazes .....	153
<i>Badiu</i> (John) e Joaquim, os rapazes não-gays .....	164
Estratégias gays e sexo no Mindelo .....	170
Angústia .....	176
<b>Considerações Finais</b> .....	184
Das hipóteses condensadas .....	184
Do caminho a seguir .....	189
Do corpo-pesquisador gay .....	191
<b>Bibliografia</b> .....	195



## **Introdução**

### **Percurso etnográfico**

Convido o leitor a percorrer os caminhos intelectuais e físicos que me conduziram ao campo. Considero como marco inicial desta etnografia o junho de 2013, quando tive meu primeiro contato, através da internet, com aqueles que viriam a ser mais tarde meus principais interlocutores em campo. No contexto de meu curso de mestrado no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília, após algumas tentativas de retomar meus estudos da graduação sobre cultura material e de tentar ingressar na etnologia ameríndia, eu acabei optando por um desejo antigo, mas ainda vivo, de produzir uma monografia sobre gênero e sexualidade. Conciliei tal disposição com o convite irrecusável de minha orientadora a adentrar o – para mim ainda não muito conhecido – mundo africano.

Tendo em vista sua longa experiência pessoal e profissional em Cabo Verde e os meus interesses temáticos, parecia-nos muito conveniente como caso etnográfico a descoberta da recente emergência de uma associação civil LGBT naquele país. Principalmente tendo em vista os debates contemporâneos sobre o recrudescimento das leis contra as populações homossexuais naquele continente. Tratava-se, contudo, não só de um caso interessante pelo seu caráter de certa exceção dentro de um cenário panafricano, mas a própria emergência da referida associação, supomos, seria um marco relevante na história daquele país, já descrito por muitos especialistas como tipicamente “patriarcal” e “machista”. Além disso, e por último, não tínhamos notícias até então de qualquer trabalho acadêmico sobre “homossexualidade” em Cabo Verde<sup>1</sup>.

Neste sentido, busquei cada vez mais interar-me através de algumas poucas notícias vinculadas na internet sobre a emergência da então chamada “Associação Gay Cabo-verdiana contra a Discriminação” (ou simplesmente “AGC”), fundada em 2010 no Mindelo. Sites de buscas, de compartilhamento de vídeos, portais de notícias e redes sociais, ainda que fornecessem informações escassas, foram fundamentais para o

---

<sup>1</sup> Já em campo, descobri o trabalho da socióloga cabo-verdiana Claudia Rodrigues sobre os “homoafectivos” na Praia (RODRIGUES C. , 2010) e da estudante de mestrado em ciências sociais da Uni-CV, Lurena Silva, que começava a realizar uma pesquisa de campo sobre o mesmo tema no Mindelo.

primeiro tatear não só sobre este tema no arquipélago, como para conhecer alguns dos importantes atores nativos e que mais tarde, já em campo, me inseririam em uma rede mais ampla de amizades. Paralelamente, conversei com colegas e professores<sup>2</sup> e fiz algumas leituras sobre história, gênero, parentesco e masculinidade em Cabo Verde, no intuito não somente formativo, mas de estimular a produção de questões prévias para um projeto de pesquisa<sup>3</sup>.

Acreditando no trabalho de campo *in loco* como sendo fundamental ao fazer antropológico e tendo optado por ele como principal meio de produção de dados para esta dissertação, vislumbrávamos à época que o caminho mais adequado a seguir seria então o de etnografar este movimento social, através de uma discussão teórica de fundo acerca da masculinidade crioula cabo-verdiana. Contudo, ao longo da pesquisa pré-campo, fora se tornando mais ou menos clara a insipidez deste movimento social que, apesar de já completos três anos, ainda não possuía uma sede e tampouco um acúmulo satisfatório de experiência política e de atividades. Uma perspectiva de fora, e certamente arriscada, mas que se tornaria ainda mais evidente no decorrer do trabalho de campo.

Se o movimento LGBT em Cabo Verde, nas condições em que se encontrava, já nos indicava por si só não ser um objeto suficiente para uma boa dissertação de mestrado, ele acabaria por ser a minha principal porta de entrada não só para conhecer os militantes gays nativos, mas para uma rede mais ampla de interlocutores. Para os líderes do emergente movimento era estratégico meu interesse por sua atividade

---

<sup>2</sup> Neste sentido, foram importantes a professora Juliana Braz Dias e Andréa de Souza Lobo da Universidade de Brasília, o professor João Vasconcelos da Universidade de Lisboa, assim como os colegas Amanda Migliora e Everton Rangel do Museu Nacional e Raysa Martins e Alexandre Fernandes da Universidade de Brasília.

<sup>3</sup> Aproveito para justificar brevemente minha decisão em tratar apenas da homossexualidade masculina. Desde o Brasil, o pouco material que chegava sobre Cabo Verde tornava a homossexualidade masculina muito mais visível que a feminina. Ao chegar eu mesmo a Cabo Verde, meus interlocutores mais próximos são todos homens. Neste grupo de amigos havia apenas uma moça que se identificava como “30% homossexual” e que “ficava” com outra amiga do grupo. Assim, raramente a (homo)sexualidade feminina será tratada neste trabalho, pois, além de ser socialmente mais invisibilizada, minha própria condição de pesquisador “homem” me conduziria à homossociabilidade masculina. Extraio um caso exemplar dessa invisibilização agenciada pelas próprias mulheres lésbicas, quando convidadas a participar do primeiro programa de TV em Cabo Verde, que discutiu “homossexualidade” e no qual participei na condição de convidado na sala de transmissão: “Elzo constatou, rindo, que o programa de hoje foi só sobre homossexualidade masculina, e contou que o Odair, o apresentador do programa “Sociedade Aberta” da TCV procurara lésbicas para darem declarações, mas que elas recusaram todos os convites. Elzo concluiu algo que sempre defendeu: de que as lésbicas aqui não se misturam aos gays e elas mesmo se invisibilizam. Que esse era mais um exemplo dessa auto-invisibilização.” (“O programa de TV” 23/10/2013. Diário de campo, p.246)

militante, haja vista que a “visibilidade” é um dos carros-chefe de suas bandeiras políticas e, como pesquisador estrangeiro<sup>4</sup>, eu poderia colaborar na produção desta visibilidade<sup>5</sup>. Para alguns desses sujeitos, eu poderia vir a ser, além de tudo, um eventual parceiro afetivo/sexual. Por todas essas razões, não foi difícil obter suas confianças e suas disposições em me receber em sua cidade e comigo colaborar. Bastou que eu conseguisse me comunicar com eles.

A internet seria, sem dúvida, o lugar privilegiado para essa comunicação e esses primeiros passos no campo. Mas não fora fácil desde o início. Não encontrando meios mais diretos, como os endereços de e-mail dos cabo-verdianos que apareciam nas entrevistas e nos jornais, eu busquei contatar do Brasil algumas instituições nativas, como o Instituto Cabo-verdiano para a Igualdade e Equidade de Gênero (ICIEG) e a própria AGC. Contudo, nunca obtinha respostas. Enquanto isso, minha orientadora acionava suas redes acadêmicas e pessoais na cidade da Praia, que acabariam por me dar importante suporte em minha chegada ao país<sup>6</sup>. Já sabendo que a AGC tinha seus principais membros na cidade do Mindelo e tendo em vista meus compromissos temporais com a universidade, decidimos por minha ida em Setembro daquele ano e pela minha permanência de dois meses naquele país.

Mas foi um pouco antes, no final de Junho de 2013, quando ainda cursava as disciplinas do mestrado e, ao mesmo tempo, investia na literatura diversa acerca do arquipélago, é que descubro, como um oásis no *sahel*, uma página do *facebook* bombardeada de informações a respeito da primeira “Semana pela Igualdade no Mindelo”. Tratava-se de um evento de uma semana de duração, organizado pela AGC em parceria com a Fundação Triângulo das Canárias. A Semana contava com uma série de atividades, tais como exposições de filmes com temática LGBT, exposição de fotos e, no último dia, aconteceria a primeira parada do orgulho gay de Cabo Verde, o *Mindelo*

---

<sup>4</sup> Principalmente se tratando de um estrangeiro de origem brasileira, um país dito por eles “grande”, “rico” e “irmão”. Certamente minha nacionalidade fora um diacrítico importante na minha boa absorção pelos nativos.

<sup>5</sup> Além disso, eu fui lido como uma fonte estrangeira de recursos não só financeiros e materiais, mas também como capital humano qualificado para algumas de suas atividades internas. Nesse sentido, cheguei a ser convidado a ministrar algumas oficinas sobre os temas da homossexualidade e movimento LGBT.

<sup>6</sup> Agradeço primeiramente à minha orientadora Andréa de Souza Lobo e particularmente à Clementina Furtado, coordenadora do Centro de Investigação e Formação em Género e Família (CIGEF); à Maritza Rosabal, professora e pesquisadora cubana erradicada em Cabo Verde; à Talina Pereira, presidente do Instituto Cabo-verdiano para a Igualdade e Equidade de Gênero (ICIEG) e Sofia Figueiredo, amiga particular de minha orientadora.

*Pride*. Na página do facebook, havia diversos textos, fotos e vídeos de divulgação, todos recém-produzidos.

Afastado por um oceano desse evento e impossibilitado de viajar imediatamente para acompanhá-lo etnograficamente, restou-me consumir todas as informações que eles dispunham ao público na internet. Falando em crioulo, português, inglês e em italiano, no intuito de divulgar o evento ao maior público possível, pude conhecer virtualmente algumas daquelas figuras que estariam no meu dia-a-dia alguns meses depois<sup>7</sup>. Mas ansioso pelo contato, decidi procurar Suzete<sup>8</sup>, que de acordo com as notícias que chegavam, era a presidente da Associação Gay Cabo-verdiana e Elzo, o vice-presidente da mesma. Eram eles, os que mais concediam entrevistas, os mais visíveis naquele palco ainda tão distante para mim. Decidi então buscá-los no *facebook*, para tentar um canal mais direto e encontrei a página pessoal de apenas um deles, Elzo, com quem tratei logo de estabelecer um contato.

Em seguida, eu receberia uma resposta um tanto fria, mas que em poucas conversas se tornaria calorosa. Através do *facebook*, conversamos sobre o papa, sobre meu visto, sobre meus planos de pesquisa, sobre burocracias, sobre a AGC, até que eu ofereci ajuda, no sentido de levar algo material que fosse de interesse deles. Elzo então solicitara um computador portátil, supostamente para uso da Associação, haja vista que eles não possuíam um. Morando na chamada “quadra da informática”, em Brasília, fui atrás de um *notebook* usado, que estivesse em boas condições e que eu pudesse arcar com o custo. Além do computador, pediu-me filmes com temáticas LGBT – que segundo me informara eram raros por lá – para que pudessem formar uma coleção disponível a exposições públicas. Um pouco antes de viajar para Cabo Verde, eu conseguira o computador e, nele, mais de cem filmes com as temáticas desejadas.

Dias depois, já no mês de Julho, eu entraria em contato, também através do *facebook*, com outra figura de destaque no Mindelo: Didi. Novamente me apresentei e

---

<sup>7</sup> Assisti não somente os vídeos de divulgação do evento, mas também algumas reportagens da emissora local. O língua crioula cabo-verdiana falada nestes vídeos me impuseram quase sempre algum medo diante da possibilidade de não conseguir me comunicar com aquelas pessoas, assim que eu chegasse ao país. Mas no Mindelo, meus interlocutores na maior parte do tempo falavam comigo em português e mesmo quando conversavam entre si em crioulo, em seguida traduziam, generosamente, para mim. Mesmo aquelas pessoas com menor escolaridade eram capazes de se comunicar em português, haja vista que naquele país, esta é a língua oficial, usada portanto nos meios de comunicação e no governo. No entanto, não nego que desconhecer a língua corrente nativa é um limitante significativo nesta pesquisa.

<sup>8</sup> Exceto no caso de Tchinda, por razões que explicarei em momento oportuno, todos os nomes foram modificados e remodelados nesta dissertação, com o intuito de não expor meus interlocutores.

conversamos algumas vezes sobre minha pesquisa, sobre meios de transportes inter-insulares, passagens aéreas, sobre visto, o papa, movimento LGBT, racionalismo cristão, hospedagem e sobre relacionamentos.

Mas o mais importante das conversas com Didi certamente foi descobrir nelas que, por lá, os “gays não se relacionam com gays”, uma equação-chave, como veremos, para o universo homoerótico do Mindelo, e de Cabo Verde. Ofereci-me também para levar a ele uma “encomenda”. E ao invés de livros de cinema antigo, como me pedira antes, Didi escolheu agora filmes clássicos, em formato de DVD. O único deles que achei, em uma livraria do Rio de Janeiro, seria Mata Hari, com Greta Garbo, atriz na qual ele era fã. O mercado fono e cinematográfico no Mindelo é bastante precário, a cidade possui pouquíssimas lojas de CDs e não conta atualmente com nenhuma sala de cinema disponível<sup>9</sup>.

Os presentes entraram em minhas contas como despesas do campo. Eu já conhecia através das etnografias a importância das “encomendas” em Cabo Verde, produtos que tanto entram quanto saem do país, num fluxo de constante (re)estabelecimento de relações sociais (LOBO A. d., 2012). Se o computador, ainda que em ótimo estado, nunca fora usado em toda minha estadia por lá, o DVD de Greta Garbo arrancou um sorriso gratificante do presenteado, que daí em diante tornou-se um importante interlocutor. Eu também ganhara presentes, para além de suas companhias, amizades e histórias. Ganhei uma versão de *Chiquinho*, obra clássica da literatura cabo-verdiana, além de um corte de cabelo, um mapa da cidade e um pacote de preservativos promocionais que sobrara do *Mindelo Pride*<sup>10</sup>.

Mas eu não havia conseguido hospedagem no Mindelo ainda. Para isso tive o auxílio de Elzo que, antes mesmo de minha chegada, conseguiu um ótimo apartamento no Alto Miramar, região nobre, adjacente à *morada* – o centro da cidade do Mindelo. Sem me dar quaisquer informações sobre o imóvel, apenas informou-me o preço e eu o transferi via *Western Union*, prática de remessa internacional de dinheiro mais do que comum em Cabo Verde, país que tem mais população na diáspora do que no território nacional.

---

<sup>9</sup> À exceção do Centro Cultural do Mindelo, um teatro que se faz de cinema por vezes para exposições públicas da sétima arte.

<sup>10</sup> Por esses presentes em específico, agradeço a Didi e ao Cesar.



Com recursos próprios e da universidade, comprei as passagens aéreas. O voo da companhia portuguesa partiria de Brasília em direção a Lisboa, para somente no dia seguinte seguir para Praia. Eu ainda teria que embarcar em outro voo para o Mindelo. O trajeto marítimo colonial Brasil-Cabo Verde-Portugal parecia ter sido reatualizado pelas novas conjunturas do século XXI<sup>11</sup>. Optei pela companhia portuguesa, porém, principalmente pelo preço menor, mas também pela oportunidade de uma breve passada em Lisboa, cidade que eu não conhecia e que seria fundamental para compreender um pouco mais da história do arquipélago africano.

Chego à cidade da Praia no dia 22 de Setembro de 2013, mas três dias depois, após fazer alguns contatos, estou desembarcando em um avião ATR, da companhia local, na cidade do Mindelo, na Ilha de São Vicente, que fica no conjunto de ilhas ao norte, chamado de Barlavento. Era quase meia-noite, eu aguardava no moderno saguão do aeroporto Cesária Évora. Elzo e Didi me buscaram de carro junto com um casal de amigos no aeroporto e me conduziram até o apartamento de uma italiana radicada no Mindelo, o mesmo que haviam negociado para mim.

Dáí em diante, eu viveria exatos 43 dias entre os gays de Cabo Verde. Como a maioria deles não tinha emprego (ou porque eram “artistas” e, portanto, viviam de trabalhos esporádicos, ou porque eram estudantes universitários), foi possível conviver com eles durante muitíssimas horas dos dias e das noites. Saímos, íamos ao supermercado, conversávamos em minha casa, visitávamos interlocutores, fazíamos entrevistas gravadas, tirávamos fotos, ficávamos na rua, almoçávamos juntos, íamos a festas e eventos, fumávamos o tempo todo e eles iam pouco a pouco me apresentando as pessoas, as situações, os lugares e os dilemas que viviam.

Mas havia uma rotina mais ou menos regular: saímos praticamente todas as noites em que eu estive no Mindelo. Ou eles passavam em minha casa para me buscar a pé, por volta das dezenove horas, ou eu mesmo ia aos seus encontros em algum lugar da cidade. Íamos a bairros como Chã de Alecrim, Fonte Filipe, Monte Sossego e Laginha. Mas passamos mesmo muitas e longas noites na Praça Dr Regala, na *morada*, próximo da região conhecida como Lombo. Ficávamos mais ou menos até uma hora da manhã, quando não adentrávamos a madrugada, bebendo grogue e ponche, fumando cigarro e

---

<sup>11</sup> Entre essas novas conjunturas, uma companhia aérea estatal cabo-verdiana, com vôos regulares de Fortaleza, no Brasil, para Praia, sem escalas.

*gamja* (maconha), ouvindo música, flertando e conversando. Por vezes discordávamos, discutíamos e até brigávamos também, sem grandes traumas.



Fig. 1 – Ao centro, a Praça Dr. Regala, nome dado em homenagem ao famoso médico Francisco Regala e na qual passávamos muitas madrugadas. FONTE: Airbnb.com

Na Praça do Dr. Regala, médico famoso que é testemunha morta de quase tudo que narro aqui, nós falávamos de todos os assuntos que jovens amigos costumam conversar, como música, política, economia, sociedade, drogas, bebidas, história, entretenimento e, como não poderia deixar de ser em um grupo gay, de sexo e de homens. Assim, não passei pelo mesmo problema que Evans-Pritchard, sobre uma falta de convergência entre os interesses acadêmicos do pesquisador e o que interessava, de fato, aos seus interlocutores (EVANS-PRITCHARD E. E., 2005, pp. 244-5). Meus interlocutores falavam e adoravam falar de sexo. Assim, se no início da pesquisa, a intenção era tratar mais propriamente de questões de gênero e masculinidades, o campo acabou me conduzindo para tratar propriamente da sexualidade masculina local.

Mas sexo não era o único assunto de nossa pauta e, sem moralismo, acho uma questão de honestidade etnográfica insistir nisso para não transformá-los nesta dissertação em *bestas sexuais*, quando no fundo, meus interlocutores, em sua grande maioria, eram pessoas que perpassavam com desenvoltura vários campos de conhecimento e dialogavam sobre absolutamente tudo. Como disse, entre meus principais interlocutores havia artistas, que trabalhavam como atores, carnavalescos e costureiros. Havia também estudantes das universidades locais em cursos de jornalismo,

direito, turismo e ciências sociais, havia produtores de eventos, um professor de educação física, outro de inglês, um cabeleireiro e maquiador e um escriturário em uma companhia marítima. Entre as *travesties*, há quem tivesse seu pequeno comércio, outras se prostituíam e algumas delas ainda estudavam.

Enfim, pessoas das classes médias e baixas, moradores tanto da *morada*, região central e nobre da cidade, quanto das zonas periféricas como Fonte Ignês. Alguns deles já haviam visitado ou morado na Europa. Outros conheciam o Brasil e países da África continental. Alguns falavam outras línguas como inglês e francês, além do crioulo e do português. Vivia-se um espírito inegável de cosmopolitismo nas ruas do Mindelo, principalmente quando os mais velhos contavam suas histórias de emigração ou quando velhos conhecidos trocavam palavras estrangeiras de acordo com suas vivências na diáspora. Eram pessoas que se consideravam, em grande medida, amigos uns dos outros, mas que como é natural a qualquer grupo, tinham suas desavenças internas.

Esses rapazes eram ambigualmente próximos e distantes de mim. Ao mesmo tempo em que falavam vez por outra o crioulo entre eles, o que me revelava drasticamente que não eram meus compatriotas, traziam nos seus corpos e em seus gostos grandes similaridades comigo. Ao mesmo tempo em que viviam algumas experiências sexuais e afetivas distintas, compartilhavam comigo desejos, perspectivas e dilemas típicos de nossas gerações e lugares desviantes no mundo. Eram crioulos urbanos, cosmopolitas insulares. Aqui, já sentado em meu escritório escrevendo este texto, como ainda lá, sentia e ainda os sinto *tão longe, tão perto* (LOBO A. d., 2012).

Assim, é com essas pessoas e suas particularidades e subjetividades, que eu aprenderia no dia-a-dia, entre outras mil coisas, como é ser gay e *traveste* no Mindelo e em Cabo Verde. Com elas também, aprendi quais são as dores e as delícias de viver em um pequeno arquipélago atlântico de recursos escassos. Pessoas estas que me auxiliaram generosamente quando passei o momento mais crítico em campo ao sofrer um *cassibodi* (assalto), com direito a, literalmente, uma faca em meu pescoço.

No final, eu ainda passaria uma semana na cidade da Praia, capital do país, onde fiz novos contatos e produzi mais dados<sup>12</sup>. Antes de voltar ao Brasil, passei uma semana

---

<sup>12</sup> Gostaria de agradecer particularmente aos estudantes Luisa e Carlos, que me receberam de maneira tão generosa, oferecendo não somente suas histórias, comidas e lares, como me proporcionando encontros fundamentais com alguns dos sujeitos gays de Praia.

em Lisboa. Lá, eu faria uma pesquisa arquivística na Biblioteca da Sociedade de Geografia de Lisboa (SGL)<sup>13</sup>, onde pude coletar alguns dados coloniais de Cabo Verde, que exponho neste trabalho. Como metodologia, fiz a chamada *observação participante*<sup>14</sup> e como material etnográfico, produzi um diário de campo de 292 páginas, entrevistei formalmente 14 pessoas, mais tantas outras sem gravação e produzi um pequeno acervo de fotos das pessoas e das paisagens.

Passado em revista meu percurso etnográfico, avancemos para os meus principais pressupostos teóricos.

### **“Homossexualidade” em África<sup>15</sup>**

Antes de mais nada, para escapar do aprisionamento epistemológico que a categoria “homossexual” engendra, alguns autores como Kirkpatrick preferem, ao tratar amplamente da espécie humana, falar em “*homosexual behaviors*”(2000, pp. 385-7). Tal expressão incluiria uma série de práticas sexuais entre indivíduos do mesmo sexo biológico tais como a masturbação, o sexo anal, oral etc. verificadas em diferentes sociedades humanas, e virtualmente em todas (NEILL, 2009, p. 11). Esta perspectiva supostamente deslocaria o conceito do eixo da identidade, muito relativo entre as culturas humanas, para o eixo das práticas corporais empiricamente observáveis, acreditando assim ser esse um critério objetivo que permitiria uma análise comparativa global.

No entanto, sabemos que as práticas corporais não carregam em si mesmas seus significados e estes podem variar culturalmente. Esta é a razão pela qual a proposta metodológica de Kirkpatrick ainda não é suficiente para a perspectiva propriamente antropológica, interessada fundamentalmente na visão de mundo do outro. Aqui,

---

<sup>13</sup> Agradeço imensamente ao meu amigo Alexandre Fernandes, que ao ter notícia de que eu fugira de campo, hospedara-me em seu apartamento alugado, a revelia do proprietário. E agradeço também a gentil e prestativa bibliotecária da SGL, que me ajudara na pesquisa de alguns arquivos coloniais.

<sup>14</sup> Impus a mim mesmo limites a esta participação, entre eles, o relacionamento sexual/afetivo com os meus interlocutores, por ter um relacionamento fixo e considerar que um trabalho de cunho antropológico sobre sexualidade prescinde disto (MURRAY, 1996).

<sup>15</sup> Neste primeiro momento, seguindo a sugestão de Igor Kopytoff(1987), tomo aqui “África” enquanto unidade de análise.

dramatiza-se um dilema central para a proposta do método comparativo na antropologia da homossexualidade, pois uma análise comparativa global só poderá ser bem sucedida se levar em consideração que as percepções e os comportamentos corporais são relativos e podem variar de sociedade para sociedade. Nesse sentido, é preciso estar atento ao acervo etnográfico que supõe tratar do domínio da (homo)sexualidade, sem, contudo, descartá-lo *a priori*.

Assim, quando pesquisamos referências da literatura acadêmica sobre “práticas” ou “comportamentos homossexuais” no continente africano, primeiramente encontramos o artigo clássico do antropólogo inglês Evans-Pritchard sobre a inversão sexual entre os Azande (EVANS-PRITCHARD E. E., 1970). Mas, se aprofundarmos a pesquisa, descobrimos que, a princípio, haveria diversos relatos de “práticas homossexuais” vindos de todo o continente. O historiador Wayne R. Dynes compilou e publicou uma lista de artigos e monografias sobre “homossexualidade” entre os povos africanos subsaarianos, alcançando mais de 500 citações (DYNES apud NEILL, 2009, p.53).

James Neil (2009) nos revela uma série de exemplos registrados de supostas práticas “homossexuais” indígenas em África. A “sodomia” entre homens seria, por exemplo, muito comum entre os Bangala do Congo, que não sentiriam vergonha ao praticá-la. A “homossexualidade” também seria comum entre os homens solteiros de Ruanda, Tutsi e Hutu, e também entre as mulheres e os homens solteiros Nkundo do Congo. De acordo com alguns pesquisadores citados por Neil, seria comum aos homens Hottent entrarem em pactos de assistência mútua, que frequentemente acabariam por evoluir para relações “sexuais”. Em Dahomey, as “práticas homossexuais” masculinas e femininas teriam sido relatadas como frequentes e consideradas normais na adolescência. Relações “lésbicas” também seriam comuns entre os Nandi do Quênia, e praticamente universal entre as mulheres solteiras Akan de Gana, por vezes, continuando depois do casamento.

Ainda de acordo com Neil (2009), a “homossexualidade” entre adolescentes parece ser uma prática universal entre os povos africanos. Na Tanzânia, teria sido relatado que os meninos da tribo Nayakyusa deixavam a casa dos pais por volta dos dez anos e iam viver com outros rapazes em um acampamento nos arredores da vila principal, onde teriam relações “sexuais” com jovens da mesma idade até que se

casassem. Meninos pastores de Qemant e Amhara, na Etiópia, desenvolveriam relações “homossexuais” com os outros, o que inclui o “sexo anal”, até o momento em que se casam.

Além da tradição Azande, que possuiria o costume de “práticas homossexuais” na formação de jovens guerreiros, Neil (2009) cita “relacionamentos homossexuais” hierárquicos entre homens adultos dominantes e jovens, entre os numerosos povos tribais. Um exemplo seria o Fang, um grande grupo tribal vivendo onde hoje se localiza Camarões, Guiné Equatorial e Gabon. Durante os períodos em que a religião proíbe a “relação sexual heterossexual”, chefes Mossi, em Burkina Faso, teriam relações “sexuais” com rapazes adolescentes. Ainda de acordo com Neil (2009), antropólogos relataram que entre as tribos ubangi do Congo, os homens consideravam as mulheres como existindo essencialmente para a procriação e os adolescentes do sexo masculino propriamente para o prazer.

Nas populações indígenas do Zimbabwe, Marc Epprecht trata dos *ngotshana*, “casamentos pederásticos” datados do início do século XX (EPPRECHT, 1998). Entre tribos de língua berberes da área do Oasis Siwan no deserto da Líbia, continua Neil, todos os homens buscam “relações sexuais” com os rapazes, com os quais eles se envolvem em “relações sexuais anais”. Esta atividade é tão comum que os homens que não praticam essas relações são considerados como desviantes. Homens Siwan emprestam seus filhos para os outros homens, e eles falam sobre seus “casos amorosos” masculinos de forma tão aberta quanto eles discutem o amor das mulheres (NEILL, 2009).

Por último, Neil (2009) tratará da “transgeneridade” em África. Segundo o autor, indivíduos “transgêneros” também são comuns entre os vários povos tribais africanos, onde muitas vezes desempenham papel de xamãs ou curandeiros. Entre os Kwayama de Angola, os homens “transgêneros” serviriam como adivinhos e curandeiros, se vestiriam de maneira feminina, fariam o trabalho das mulheres e tornar-se-iam esposas auxiliares aos homens, que poderiam ter outras esposas do sexo feminino. O *mugaw*, um poderoso líder religioso de Meru do Quênia, de acordo ainda com Neil, travestir-se-ia, sendo geralmente “passivo sexual”. Por vezes, se casaria com um homem. Por fim, dirá que os adivinhos Zulu da África do Sul são geralmente mulheres, mas dez por cento seriam homens travestidos e os membros de um culto de possessão espiritual entre

os Hausa no norte da Nigéria também se travestem e assumem o papel passivo na relação homossexual.

No entanto, como já alertamos, apesar da variedade de supostos exemplos de comportamentos “homossexuais” em povos indígenas africanos, sabemos que tais práticas corporais não possuem um valor simbólico em si mesmas e podem variar de função e significação sociais. Nesse sentido, coloco em cheque até que ponto ritos de iniciação como dos Baruya da Nova Guiné, onde os meninos e jovens, em busca da construção de suas masculinidades, se nutrem do sêmen através do contato oral com o pênis dos iniciadores, podem ser tidos como práticas propriamente “homossexuais”, tal como defende Godelier, ainda que estes não pratiquem a sodomia (GODELIER, 1998, pp. 53-4). Em outras palavras, é-se possível classificar tal ritual dentro do marco tão ocidentalmente compartimentado da sexualidade? Apenas o trabalho de campo seria capaz de responder.

Minha maneira de escapar do etnocentrismo que correlaciona um conjunto de determinadas práticas corporais a um conceito muito comprometido com a história ocidental (tal qual “homossexualidade” ou suas correlatas) e, ao mesmo tempo, escapar do relativismo estéril e da impossibilidade de uma análise comparativa, é tomá-la como categoria nativa (como o é em muitos países africanos, entre eles Cabo Verde), investigando suas significações êmicas e estabelecendo traduções possíveis. Algo que possibilita não cometer equívoco parecido apontado por Kaoma, por exemplo, a respeito do ruído gerado pela categoria “família” que propagada pelos conservadores cristãos norte-americanos em “África”, possuiria lá significação distinta, “*ubuntu*” (KAOMA, 2009, p. 8).

Se, como vimos, a lista de práticas “homossexuais”, “homoeróticas” e “sodomíticas” em África parece diversa, quando buscamos a literatura urbana e contemporânea sobre tais assuntos neste continente, encontramos uma insistente narrativa que advoga a tese de que a “homossexualidade” é uma prática exógena à tradição africana, desconsiderando as supostas evidências do contrário (MOTT, 2005; KAOMA, 2009). Isso vem sendo explicado, por um lado, pela recente e forte influência que os ortodoxos cristãos norte-americanos têm exercido em África; e, por outro lado, a ressonância desse discurso no continente se faria não por uma “homofobia inata” do africano, mas pela associação simbólica entre “homossexualidade” e uma crítica latente

ao ocidente (KAOMA, 2009). Além dessas explicações, poderíamos sugerir a hipótese de existir em África diversas formas de significar práticas que chamaríamos no Ocidente de “homossexuais”. E, finalmente, a “homossexualidade” a qual se referem os defensores africanos da tese da exogenia poderia ser algo muito específico, que devesse ser investigado e não tomado *a priori* como uma categoria universal.

Neste complexo conjunto africano, o fato é que o discurso anti-homossexualidade – o que quer que esta categoria signifique – baseado na tese exogênica, está produzindo um quadro de recrudescimento das leis anti-homossexualidade<sup>16</sup>. De acordo com relatório recente da Anistia Internacional (2013), pelo menos 38 países criminalizam a homossexualidade e 4 deles aplicam penas de morte (Amnesty International, 2013)<sup>17</sup>.

Em resposta às recorrentes afirmações sobre a homossexualidade se configurar como prática exógena ao continente, antropólogos, historiadores e militantes, porém, vêm tentando demonstrar como, longe de ser uma prática estranha introduzida pelos agentes do empreendimento colonial, as “práticas homoeróticas” já se encontravam em várias tradições culturais deste continente (MOTT, 2005; NEILL, 2009)<sup>18</sup>. Para antropólogos como Luis Mott, que advoga pela comprovação da existência do homoerotismo através de registros históricos, a “homossexualidade nativa” africana teria sofrido um incremento e “diversificação/mestiçagem cultural” com a chegada do europeu. Este, munido da moralidade judaico-cristã tentou impor a penalização (frequentemente, o exílio) e o fim das práticas de travestismo e de relação sexual entre indivíduos do mesmo sexo, através de uma série de processos jurídico-religiosos da Santa Inquisição (MOTT, 2005). Tal fato corroboraria com a tese de Marc Epprecht de que a “homofobia” – e não a homossexualidade – seria exógena à tradição africana, uma

---

<sup>16</sup> Antes de terminar a escrita desta dissertação, o presidente nigeriano Goodluck Jonathan assinara no dia 14/01/2013 uma lei que criminalizara a homossexualidade, com penas de até 14 anos de prisão para quem viver uniões de fato com pessoas do mesmo sexo e para quem participe de organizações em defesa dos direitos homossexuais no país (Publico.pt, 2014). No dia 24 do mês seguinte, seria a vez do presidente de Uganda, Yoweri Museveni assinar lei que condena os homossexuais à prisão perpétua (Globo.com, 2014).

<sup>17</sup> Ao mesmo tempo, é interessante notar certo lugar de exceção do arquipélago de Cabo Verde neste cenário pan-africano. Não somente não há relatos de prisões ou julgamentos, como Cabo Verde destaca-se como o segundo país do continente a realizar uma parada do orgulho gay com a anuência das autoridades locais.

<sup>18</sup> Em Cabo Verde, porém, à diferença de muitos outros países africanos, não encontro na atualidade qualquer discurso que associe negativamente e de forma direta “homossexualidade” e o “ocidente”. Entre outras razões possíveis para o fenômeno, o fato da sociedade crioula cabo-verdiana já ter nascido do encontro entre europeus e africanos e não nutrir, nos dias de hoje, essa severa crítica ao “ocidente”, visto que muitas vezes os cabo-verdianos se consideram dele fazendo parte.



vez que a partir da colonização, negar a “homossexualidade” foi associado à civilização e ao progresso (apud KAOMA, 2009, p. 14).

Pesquisando na história colonial, Mott (2005) demonstra alguns exemplos de indivíduos da África ocidental, como o do escravo Antonio, natural do Reino do Benin, que tinha “preferências homoeróticas” e se reconhecia enquanto “Vitória” já em 1556 e o escravo quibanda Francisco Manigongo preso na Bahia por “relações sodomíticas” em 1591 (MOTT, 2005, pp. 12-3). Se tais levantamentos historiográficos foram gerados por questões como: “Existiram sujeitos homossexuais no passado?”, hoje as perguntas parecem apontar para outro sentido: “Por que nos importamos tanto se existiram gays no passado?” ou “Que tipo de relação com essas figuras, nós pretendemos cultivar?”. Em outras palavras, é preciso ser crítico com *as demandas por uma história queer* (LOVE, 2007, p. 31).

Se devemos ser cautelosos em aceitar as teses essencialistas de que tratar-se-iam em outros tempos e lugares de práticas propriamente “homoeróticas” ou “homossexuais”, penso que estes vários registros históricos, aos quais poderíamos acrescentar outros de diferentes regiões etnográficas, nos deixa igualmente alertas para o risco da atual crítica que vincula a identidade “homossexual” em África como única e exclusivamente decorrente de um processo recente de globalização das identidades sexuais. Não quero negar a existência de recentes fluxos globais de valores e ideias, principalmente no que diz respeito à emergência de movimentos LGBT no continente (entre eles a Associação Gay Cabo-verdiana, como veremos adiante), mas os registros coloniais não devem ser descartados imediatamente, pois eles podem ser um poderoso argumento de desnaturalização de discursos que ontologizam a não-existência das práticas sexuais entre indivíduos do mesmo sexo em áreas etnográficas como África.

Penso que uma abordagem antropológica e etnográfica não deve abandonar os registros históricos e arqueológicos<sup>19</sup>, mas deve estar hoje absolutamente atenta para a aplicabilidade das categorias do pesquisador como “sexualidade”, “homossexualidade”, “homoerotismo” nas práticas nativas<sup>20</sup>. Afinal, certas práticas tidas por nós como

---

<sup>19</sup> “[...]as pinturas rupestres das cavernas de San, atribuídas aos bosquímanos da África Austral, datadas de 15 mil anos, onde são evidentes ‘egrégias práticas sexuais tais como sexo anal ou intracrural em grupo’” (MOTT, 2005, p. 12)

<sup>20</sup> Murray aponta criticamente para a preocupação de vários autores construtivistas sociais que argumentam pela contingência história da “homossexualidade”, mas que neste exercício acabam por

inscritas no domínio da sexualidade, podem ser eventualmente entendidas por outras vias entre nossos interlocutores (HOAD, 2007; MACHARIA, 2009). Uma vez percebendo que certas práticas se encontram de fato no campo do desejo, do prazer, da afetividade e das relações diádicas, o empreendimento da antropologia da (homo)sexualidade é possível e desejável.

Na Ilha de São Vicente, em Cabo Verde, após ter me certificado em pesquisa etnográfica da possibilidade de tradução da categoria “homossexualidade” e suas correlatas, defenderei a existência de um “Sistema Hipocrisia”<sup>21</sup>, que se configura de maneira a *tolerar* a homossexualidade, mas que pressiona por um silenciamento das práticas propriamente (homo)sexuais<sup>22</sup>. Mostrarei ainda quais são as significações êmicas para “homossexual”, a crítica dos sujeitos gays ao seu sistema de gênero e a dificuldade dos sujeitos em conjugar os valores românticos aos seus exercícios de (homo)sexualidade.

### **Uma sociedade *crioula***

Este trabalho tem como um dos pressupostos basilares a consideração da sociedade cabo-verdiana como uma sociedade eminentemente *crioula*. Neste sentido, tomo emprestadas as definições conceituais do antropólogo brasileiro Wilson Trajano Filho que, ao analisar a sociedade guineense, complexificando a proposta de Ulf Hannerz (1987), forneceu ferramentas conceituais para compreender, entre outras, a sociedade arquipelágica de Cabo Verde<sup>23</sup>.

---

essencializar outras categorias como “heterossexualidade”, “sexualidade”, “raça”, “classe” etc (Murray apud ROSCOE, 1996, p.209).

<sup>21</sup> Como tratarei em momento mais oportuno, o “Sistema Hipocrisia” – com letras maiúsculas – é a objetivação que fiz para estabilizar a percepção dos gays cabo-verdianos em relação ao seu próprio sistema de gênero. Tanto as categorias “sistema” quanto “hipocrisia” são êmicas, mas passaram por um processo de esvaziamento da carga moral para se tornarem uma categoria de análise objetificante e, portanto, virtual. Os dois movimentos chaves para se compreender o Sistema Hipocrisia de Cabo Verde são o silenciamento diante da existência da homossexualidade e a contradição entre a heteronorma e as práticas homossexuais. No segundo capítulo, pretendo explorar o Sistema Hipocrisia a fundo.

<sup>22</sup> Apesar de ser possível no Mindelo atual, como veremos, que os sujeitos transgridam em seus corpos as normas de gênero hegemônicas.

<sup>23</sup> Uma das importantes contribuições propostas por Ulf Hanners é abolir as categorias raciais e étnicas para dar conta de novas totalidades nacionais surgidas com o colonialismo e o pós-colonialismo (HANNERS, *The World in Creolisation*, 1987, p. 551). Daí a utilidade dela para a compreensão de contextos nacionais como o cabo-verdiano.

Para Trajano Filho, as sociedades crioulas surgem do encontro fundador de vertentes civilizatórias distintas. Neste caso, a sociedade europeia, representada nos navegadores e comerciantes portugueses que aportam no arquipélago em meados do século XV, e as sociedades tradicionais da costa da Guiné, levadas ao conjunto daquelas ilhas atlânticas<sup>24</sup>. Contudo, do ponto de vista teórico e no intuito de refinar a categoria, o que o autor chama de “sociedade crioula” não é o produto do processo de mudança ocorrido em África depois da implantação do regime colonial (2003, p. 2). A *crioulização* também não se reduzirá, em sua perspectiva, ao surgimento de uma elite negra que se apropriou, com o fim do regime colonial, do controle dos aparelhos de governança. Ela seria, *a priori*, historicamente anterior à partilha da África pelas potências europeias e seu surgimento revelaria uma continuidade marcante com processos antigos de configuração das sociedades tradicionais na costa ocidental da África. Anteriores, portanto, à própria chegada dos portugueses (2003, p. 2).

Deste modo, Trajano Filho se apropria, de maneira analógica, do termo “crioulo”, enquanto categoria da linguística. Esta disciplina a confeccionou para definir o fenômeno relativo a uma nova língua estruturada, originada do *pidgin*. Este, por sua vez, seria uma língua auxiliar que surge para resolver as necessidades de comunicação em uma situação colonial em que os interlocutores têm línguas maternas muito distintas e mutuamente inteligíveis (2003, p. 3).

A língua propriamente crioula emergiria na estabilização do *pidgin*, após um processo de complexificação (o léxico é expandido e a sintaxe complexificada com o surgimento de artigos, preposições, partículas marcadoras de tempo, aspecto e modo verbal) e, assim, se tornaria a língua nativa de uma comunidade. A respeito do crioulo de base portuguesa surgido na África ocidental, Trajano Filho afirma que a variante de Cabo Verde, apesar de não mais conviver com as línguas africanas que participaram da sua constituição, ainda hoje convive com o português em seu território (2003, p. 3).

Contudo, uma língua (e uma cultura) propriamente *crioula* não é só aquela gerada da hibridização entre duas ou mais sociedades. É preciso que outras características marquem presença na experiência histórica e sociológica deste encontro de civilizações. Entre elas, heterogeneidade e relativa simetria de poder (TRAJANO FILHO, 2008, p. 111). Faz-se necessário que haja alguma desigualdade econômica,

---

<sup>24</sup> Eu acrescentaria ainda, no caso específico da Ilha de São Vicente de Cabo Verde, a forte influência britânica na figura dos marinheiros e trabalhadores portuários.

social e política entre os povos, que, no entanto, se organizará a partir de uma interdependência e um equilíbrio relativo de forças (2008, p. 97). Além disso, não se tratará apenas da emergência de uma nova língua, mas de todo um sistema cultural. Diz o autor em suas próprias palavras:

a crioulição implica invariavelmente um processo de mudança cultural resultante de um intrincado fluxo de valores, práticas, saberes, crenças e símbolos que dá luz a uma entidade social terceira: uma unidade internamente heterogênea que emerge do compromisso social e lingüístico alcançado pelas sociedades que participaram do encontro original (TRAJANO FILHO, 2003, p. 3).

É pelo fator de necessária simetria que outras experiências portuguesas de colonização, como o Brasil, não são válidas para o conceito de crioulição defendido por Trajano Filho. De acordo com o antropólogo João Vasconcelos, para os intelectuais cabo-verdianos da década de 1950, que adotaram o luso-tropicalismo de Gilberto Freyre,

a experiência de miscigenação e interpenetração cultural que ocorrera no arquipélago não tinha paralelo em nenhuma outra colônia portuguesa. Nem sequer em terras brasileiras, segundo alguns claridosos, que chegavam a afirmar que a mestiçagem e o esbatimento do preconceito racial haviam avançado mais nas ilhas crioulas que no Brasil (VASCONCELOS, 2012, pp. 52-3)

Para Gabriel Mariano, um intelectual cabo-verdiano que participou do chamado grupo de “claridosos”,

a ausência de complexos ou conflitos interiores se devia ao facto de o mulato cabo-verdiano, em vez de ter ficado entalado entre um grupo branco hegemónico e um grupo negro dominado, ter comandado ele próprio desde muito cedo a estruturação da sociedade na colónia – papel que no Brasil coubera ao português reinol (VASCONCELOS, 2004, p. 175).

Trajano Filho, em uma postura histórica e macro-sociológica, e fortemente devedora da sociolinguística, se afasta da máxima de Hannerz, que dirá que as culturas crioulas não são somente aquelas coloniais ou pós-coloniais, mas que estaríamos todos nós sendo criouliizados<sup>25</sup>. Desta forma, o autor defende a originalidade das sociedades crioulas:

Assim, como uma língua crioula não é uma mistura desestruturada de várias línguas, mas uma língua natural em seu estado nascente, uma sociedade crioula não é simplesmente uma sociedade sincrética, formada com traços, elementos e instituições oriundos de outras sociedades. A abertura a influências externas é própria de toda sociedade humana. O que estou a chamar de sociedade crioula é uma formação social original (como toda sociedade), diferente das que a constituíram, mas com elas mantendo alguma forma de continuidade que precisa ser desvelada analiticamente (TRAJANO FILHO, 2003, p. 4).

Mas reaproxima-se de Hannerz, quando lega a segundo plano as unidades de análise étnicas, mas agora por uma perspectiva macro-sociológica pan-africana,

---

<sup>25</sup> “We are all being creolised” (HANNERS, 1987, p. 557).

sugerida por Igor Kopytoff. O modelo pan-africanista de Kopytoff, é resumido por Trajano Filho:

Segundo este modelo, as unidades políticas e sociais são constituídas no decorrer de um processo de ocupação de fronteiras em um contexto marcado por uma baixa densidade populacional e pela existência de reservas suficientes de terras livres para a ocupação. Este modelo aponta ainda para a existência de uma cultura pan-africana resultante de uma ocupação relativamente recente do território a nível continental. Este ecúmeno cultural criava verdadeiros obstáculos estruturais que, sob variadas formas de expressão de conflitos como fissão de grupos de parentesco, recorrentes acusações de feitiçaria e complexos conflitos sucessórios, forneciam a motivação necessária para a produção de homens de fronteiras - grupos que deixavam suas comunidades de origem para ocupar uma terra de ninguém. Nestes vácuos institucionais, os homens da fronteira, desejosos de manter um modo de vida por eles considerado culturalmente legítimo, mas por algum motivo impossível de ser concretizado em suas comunidades de origem, criavam no novo ambiente uma ordem social que reproduzia aquela existente em suas aldeias natais por meio do uso criativo de formas organizacionais e de práticas culturais antigas (TRAJANO FILHO, 2003, p. 9).

E afirma que o uso deste modelo torna possível a compreensão das sociedades tradicionais da Guiné sem lançar mão necessariamente do fator étnico (2003, p. 10). Desta forma, Trajano Filho irá então conciliar a tese de Kopytoff acerca da expansão populacional africana dentro do próprio continente – com especial ênfase sobre os povos da costa da Guiné – com as ideias de Hannerz sobre sociedades crioulas nascidas dos encontros entre culturas distintas, para provar seu argumento de que a criouldade já era uma característica endêmica das sociedades africanas daquela região (mas, por derivação lógica, também do resto do continente). Pois “o quadro encontrado pelos portugueses no século XV não pressupõe um passado anterior estático. A dinâmica social em África não foi trazida pelos europeus. É uma característica de todas as sociedades humanas” (2003, p. 7). Após explicar os processos de expansão de várias etnias da África ocidental, o autor conclui:

Uma das consequências deste processo de povoamento que combinava o deslocamento de pequenas levas migratórias pacíficas com grandes movimentos de conquista foi o surgimento de comunidades políticas que se reproduziram por meio de processos mais complexos do que a pura imposição de estruturas de dominação e a conseqüente exclusão de estruturas antigas e de todo sistema de valores e símbolos. Bem ao contrário, a construção de estruturas estatais na região foi produto de um complexo fluxo de empréstimos e da constituição de fronteiras permeáveis. As unidades políticas que surgiram da conquista mandinga no Kaabu e no rio Gâmbia e dos deslocamentos de grupos beafadas, balantas, banhuns e cassangas, manjacos e papéis para as bordas destes novos reinos resultaram de intensos processos de assimilação e incorporação, envolvendo os construtores estatais estrangeiros e as populações donas do chão. Ora os primeiros incorporaram o universo simbólico e certos princípios organizacionais dos derrotados donos do chão, ora implantavam junto às populações por eles conquistadas certos elementos da bagagem cultural que traziam consigo de seus territórios de origem, como é o caso da instituição da mansaya (realeza) entre os mandingas do Kaabu (TRAJANO FILHO, 2003, p. 13).

Nesse processo contínuo de fissão, fusão e expansão, há o alargamento das alianças políticas (2003, p. 13), o compartilhamento de símbolos sagrados e a expansão

de práticas religiosas (2003, p. 14), a ramificação das relações de parentesco (2003, p. 14) e o fluxo da cultura material através do vívido comércio (2003, p. 15) tudo isso integrava os diferentes povos da costa da Guiné, muito antes dos portugueses chegarem. A tese do “homem da fronteira” explicaria então alguns valores consolidados entre esses povos, como a hospitalidade e certo cosmopolitismo, em escala regional, mesmo antes da presença europeia.

Desta forma também, fica clara tanto a crítica feita ao conceito de *tribo*, como arranjo social que congrega um território, uma língua e uma cultura (2003, p. 7) quanto a escolha metodológica em abandonar os grupos étnicos como unidade de análise privilegiada. Trajano Filho classificará o fenômeno em análise, sob esta perspectiva pré-colonial e focada nas dinâmicas intra-continentais, como *crioulização primária* (2003, p. 10). Com a chegada dos portugueses, porém, abre-se um novo cenário, que ele chamará de *crioulização secundária* (2003, p. 17). Assim, ele trata do surgimento de uma nova sociedade nos rios da Guiné, formada pelas sociedades tradicionais da costa africana e os *tangomaos*, de origem portuguesa e cabo-verdiana (2003, p. 17).

Contudo, como a presença europeia era frágil nesta região, as chamadas *praças*, aglomerados populacionais que depois viriam a ser núcleos urbanos, eram chefiadas pelas lideranças tradicionais, inclusive a elas se pagavam taxas. A sociedade crioula que ali gestava era por demais dependente de uma presença europeia mais eloquente, ficando sempre sob o risco de se diluir pelas sociedades autóctones que lá já existiam. Nesse sentido, foi-se preciso buscar estratégias de reprodução da sociedade crioula: “uniões matrimoniais exogâmicas, o recorrente recurso à adoção de crianças africanas e assimilação de valores e práticas rituais africanos foram alguns dos principais mecanismos usados pelos luso-africanos da Guiné” (2003, p. 18)

Diferente do que é possível constatar hoje em Cabo Verde, Trajano Filho assume que “sociedade crioula” não é uma categoria êmica na Guiné, tampouco um símbolo poderoso em torno do qual as pessoas criam uma identidade social. O autor, contudo, defende o uso do termo como

[...] uma locução objetivante, uma invenção do antropólogo, com um escopo estreito e bem delimitado. Sendo assim, meu problema é revelar a existência de uma entidade social identificável objetivamente, minimamente unificada e distinta de outras unidades sociais com

as quais se articula, embora fluida e com fronteiras móveis e porosas (TRAJANO FILHO, 2003, p. 18)<sup>26</sup>.

O autor assim tenta recuar sobre a abrangência do conceito que elabora, mas o empreendimento não parece possível. O próprio conceito “sociedade crioula”, genérico por natureza, pressupõe a sua expansão e aplicação em outros contextos. Além do que, não somente este era o objetivo de sua confecção na linguística (servir de maneira geral às línguas nascidas do pidgin), mas assim fora apropriado na própria tradição antropológica, na incorporação pioneira de Ulf Hannerz. E por fim, ainda que dotada de suas especificidades, é categoria êmica em regiões etnográficas distintas, como o Haiti, no caribe ou em Cabo Verde, na macaronésia. Contudo, concordo que

no seu todo, a sociedade crioula é produto de um compromisso social e cultural entre as vertentes sociais que a formaram. Seus membros falam o crioulo, e as práticas religiosas, o modo de organização familiar e a estrutura de valores ali desenvolvidas também revelam o funcionamento deste compromisso que tem uma natureza pendular, oscilando entre o mundo europeu e africano (TRAJANO FILHO, 2003, p. 22).

No entanto, sugiro que o jogo pendular entre as tendências da sociedade crioula ora à africanização ora à lusitanização, apontadas por Trajano Filho (2003, p. 22), parece relativamente estabilizado no Cabo Verde contemporâneo, que fique claro, no sentido à lusitanização. Parece-me que lá, após a falência do projeto de *reafricanização dos espíritos* (VASCONCELOS, 2004) e a tomada de poder pelo Movimento Pela Democracia (MpD), as instituições de governo, a economia, tanto os símbolos nacionais quanto aqueles de uma modernidade global e a própria sociedade crioula do arquipélago, como um todo, se realinharam fortemente ao ocidente do globo. Tendência que ao meu ver sempre, de alguma forma, prevalecera na história do arquipélago e que é hoje incontestável na Ilha de São Vicente<sup>27</sup>.

Para finalizar, Trajano Filho nos deixa ainda uma proposição instigante, sugerindo que, por todos os motivos expostos, a sociedade crioula seja uma formação social cuja reprodução requer permanentemente a adoção de práticas incorporadoras

---

<sup>26</sup> A ideia de “locução objetificante”, como uma invenção do antropólogo para identificar objetivamente uma entidade social, ser-me-á útil para pensar o “Sistema Hipocrisia” em Cabo Verde, que tratarei ao longo do trabalho.

<sup>27</sup> Mesmo na cidade da Praia, há narrativas da elite sobre o processo de “ocidentalização” pelo qual a cidade-capital supostamente estaria passando, como nos descreve a socióloga Claudia Rodrigues: “Fruto de um crescimento económico razoável, a cidade tem sido alvo de intervenções voltadas para uma modernização/estilização ocidentalizada do espaço e das infra-estruturas, baseadas num discurso de transformação e modernidade: novos bairros de classe média e elites; prédios administrativos altos (para o padrão local); asfaltagem das principais vias da cidade; universidades e escolas; bem como a proliferação de espaços de restauração e bares, que procuram ser sofisticados e urbanos, onde surgem movimentos de jovens da elite detentores de capital económico, intelectual, e artístico considerável” (RODRIGUES C. , 2010, p. 55)

(2003, p. 18). Como veremos, essa assertiva seria bastante útil para entender algumas aparentes disparidades. Por exemplo, práticas discursivas de um movimento LGBT internacional tentando ser incorporadas pelos atores locais, ainda que sem muita gramaticalidade com a cultura local.

### **Análise sistêmica**

Este trabalho, porém, não é apenas sobre uma sociedade crioula, mas sobre sexualidade na sociedade crioula cabo-verdiana, com foco na Ilha de São Vicente. Portanto, pretendo conjugar no plano teórico uma análise sistêmica e outra performativa a respeito da sexualidade crioula. Isso significa dizer que trabalharei com modelos de gênero e sexualidade típico-ideais uma vez que eles auxiliem na estabilização e objetificação de uma dada realidade social. Esta, contudo, não foi uma decisão *a priori*, mas condicionada pela própria realidade do campo, que mostrou coexistir pelo menos dois modelos ideais de experiência da (homo)sexualidade masculina em Cabo Verde. Quando os modelos não derem conta de explicar as transições e os novos arranjos, acionarei a teoria da performatividade *queer*. Por ora, entendamos a análise sistêmica.

Parto então para as formulações do antropólogo Peter Fry que, na década de 1970, etnografou a relação entre homossexualidade e candomblé, na periferia da cidade de Belém, norte do Brasil (FRY, 1982a). Em *Da hierarquia à igualdade: a construção histórica da homossexualidade no Brasil*, o autor pretendeu

[...] investigar a construção das categorias sociais que dizem respeito à sexualidade masculina no Brasil, numa tentativa de desfocar a discussão da sexualidade do campo da medicina e da psicologia para colocá-la firmemente no campo da antropologia social (FRY, 1982b, p. 87)

Se hoje a antropologia social já se constituiu como campo legítimo de investigação científica para a sexualidade, darei ênfase aqui ao exercício empreendido por Fry de sistematização de dois modelos ideais para tratar da sexualidade masculina em Cabo Verde. Modelos estes que, apesar de serem construídos em outro quadro de referência empírica, pode nos servir como modelo teórico eficaz para Cabo Verde. Esses modelos seriam criados a partir do interesse do pesquisador não em tratar os comportamentos sexuais em si, mas dos discursos e retóricas a respeito do sexo (FRY, 1982b, pp. 88-9).



Nesta dissertação, pretendo investigar não só as retóricas dos meus interlocutores a respeito da (homo)sexualidade, mas também dar o segundo passo, ou seja, investigar como são seus comportamentos sexuais e as sutilezas das estratégias do dia-a-dia (FRY, 1982, p. 89). A perspectiva de análise dos discursos de Fry, além de colaborar para entender a realidade – uma vez que os discursos sobre sexualidade produzem a própria realidade sexual – permite criar modelos de referência para o enquadramento de padrões aproximados do que encontro em incursões iniciais de pesquisa em duas ilhas de Cabo Verde, Santiago e São Vicente.

A primeira constatação de Fry é que suas categorias “homossexualidade” e “homossexual” não eram suficientes para descrever o sistema de representações encontrado na Belém em 1974. Aplicá-las, diz o autor, seria impor uma visão etnocêntrica sobre seus dados (FRY, 1982, p. 88). Isso porque, na periferia desta cidade, Fry encontra, em termos de sexualidade masculina, um sistema em que se dividem “homens” e “bichas”. Em suas próprias palavras:

A categoria “bicha” se define em relação à categoria “homem” em termos de comportamento social e sexual. Enquanto o “homem” deveria se comportar de uma maneira “masculina”, a “bicha” tende a reproduzir comportamentos geralmente associados ao papel de gênero (*gender role*) feminino. No ato sexual, o “homem” penetra, enquanto a “bicha” é penetrada [...] o ato de penetrar e o de ser penetrado adquirem nessa área cultural, através dos conceitos de “atividade” e “passividade”, o sentido de dominação e submissão. Assim o “homem” idealmente domina a “bicha”. Além disso, a relação entre “homens” e “bichas” é análoga à que se estabelece entre “homens” e “mulheres” no mesmo contexto social, onde os papéis de gênero masculino e feminino são altamente segregados e hierarquizados (FRY, 1982, p. 90)

Este sistema, que o autor classifica como “sistema A” é o mesmo modelo hegemônico encontrado por mim em meu trabalho na cidade do Mindelo, em Cabo Verde. Naquela cidade crioula, idealmente, os gêneros masculino e feminino são igualmente segregados e hierarquizados. Por lá também os comportamentos sexuais dos “homens” e dos “gays” são, ideal e respectivamente, os de “ativo” e de “passivo”. E por último, em Cabo Verde, também os homens são pressupostos agirem de forma extremamente masculina, enquanto os “gays” e as “*travestis*” articulariam muitos dos signos femininos dispostos em sua cultura<sup>28</sup>.

---

<sup>28</sup> Obviamente que há deslocamentos e recitações criativas desses signos de masculinidade/feminilidade nos corpos dos sujeitos, assim como as performances sexuais não sempre tão cartesianas. Em outras palavras, esse modelo nunca se realiza perfeitamente, mas opera como uma norma e é neste sentido que tais modelos de sexualidade propostos por Fry nos servem aqui. Em relação ao enquadramento teórico das práticas sexuais de fato, sobre as recitações criativas e os deslocamentos nos usos dos signos, recorrerei mais tarde à teoria *queer*.

Um aspecto, porém, que parece singular do modelo hierárquico encontrado em Cabo Verde é o ritual do *mandar bocas*<sup>29</sup>, que inverteria os signos pressupostos no modelo proposto por Fry. Para tratar do ritual do *mandar bocas*, é útil a formulação de Victor Turner a respeito dos “ritos de inversão de status”:

Os mais fortes tornam-se mais fracos; os fracos agem como se fossem fortes. A liminaridade dos fortes socialmente não é estruturada ou é estruturada de maneira simples; a dos fracos representa uma fantasia de superioridade estrutural (TURNER, 1974, p. 203).

De acordo com a antropóloga Maria Laura V. C. Cavalcanti, Turner trabalha a partir da idéia de que este tipo ritual não apenas expressa, indica, revela, mas constitui e opera uma transição entre estados. Para ele, estado é um conceito inclusivo relativo a qualquer tipo de condição estável ou recorrente que é culturalmente reconhecida (CAVALCANTI, 1998, p. 8). Seguindo esta lógica, “heterossexual”, “homossexual”, “bissexual”, “homem”, “mulher”, “masculino”, “feminino” poderiam ser todas categorias referentes a estados. Se a sociedade é uma estrutura de posições hierárquicas, como acredita o autor, ou um sistema cultural do qual participam diversos estados, então o período liminar é uma situação interestrutural, o momento em que se opera uma transformação.

Como venho insistindo até aqui, os modelos propostos por Fry ou Turner são bons apenas enquanto modelos e, portanto, como um quadro de referência tipológico, eles não dão conta – mas também não excluem – os aspectos performativos sempre cambiantes dos sujeitos. Assim, se uma inversão de poder dos papéis de gênero é constatada, e o feminino emerge como detentor desse poder, isso não significa que a inversão de poder sempre operará neste ritual desta forma, ou que este seja o único signo de inversão. Em outras palavras, no ato sexual em si, os rapazes não-gays<sup>30</sup> mesmo sendo “ativos” sexualmente podem se feminilizar ao performarem a entrega das decisões do ritual aos gays. Se tais rapazes, à revelia do pressuposto no modelo, performam a passividade sexual, absorvem eles o feminino e o conferem eles mesmos legitimidade e poder a este aspecto do feminino.

Assim, o sistema hierárquico proposto por Fry pressupõe que

---

<sup>29</sup> No Capítulo II tratarei a fundo do ritual de *mandar bocas*. Por hora, esclareço que trata-se de um evento em que os rapazes provocam os sujeitos gays pelas ruas da cidade.

<sup>30</sup> Utilizo o termo “não-gay” para me referir a todos os sujeitos que, apesar de habitar o universo homoerótico, não se identificam a partir de uma categoria (homo)sexual. Em momento oportuno, circunscreverei o que é ser “não-gay” neste universo de pesquisa.

as relações realmente desviantes [...] são as que ocorrem entre pessoas que desempenham o mesmo papel de gênero, isto é, entre uma “bicha” e outra ou entre um “homem” e outro. Essas relações são consideradas desviantes porque quebram a regra fundamental do sistema que exige que as relações sexuais-afetivas “corretas” sejam entre diferentes papéis de gênero ordenados hierarquicamente (FRY, 1982, p. 90).

Sabemos que os papéis de gênero na vida real não possuem a fixidez cartesiana proposta neste modelo, mas são construções contínuas e sem fim. Por outro lado, o modelo hierárquico proposto por Fry me auxilia a entender a maioria dos dados obtidos no Mindelo atual, se considerarmos que a categoria “gay” aqui opera como correlata à “bicha”. Quando a *traveste* mindelense Bela fala em “Cabo Verde”, está descrevendo um sistema que é mais encontrado nas classes mais baixas, mas que, de fato, não deixa de ser hegemônico no país:

Nós em Cabo Verde, nós é gay, nós é traveste, mas nunca se envolver mais gay. Nós gostar de se envolver mais homem. Homem que não gostar de levar na bunda. Homem. Ihh... Nós gostar de homem, não gostar próprio de gay, diferente dos estrangeiros. No estrangeiro, gay gostar de gay. Mas nós não, nós é diferente. (Entrevista Bela. Mindelo, 09/10/2013)

Neste relato, observa-se uma correlação interessante entre as “bichas” da periferia de Belém e a maioria dos “gays”, “homossexuais” e “travestis”, com quem convivi no Mindelo, ainda que haja aparentes particularidades neste país, como o ritual do *mandar bocas*. Contudo, Fry assume que o sistema encontrado na periferia de Belém, não é o único no Brasil, assim como também não é o único encontrado por mim em Cabo Verde. Lá como cá, há sistemas coexistindo e em competição (FRY, 1982b, p. 91). Desta forma, um segundo modelo formulado por Fry, seria o modelo simétrico dos “entendidos”:

Com esta maneira de perceber a sexualidade masculina, as identidades sexuais são discriminadas não mais pelos itens 2 (papel de gênero) e 3 (comportamento sexual), uma vez que o “entendido” é definido como um personagem que tem uma certa liberdade no que diz respeito ao seu papel de gênero e a sua “atividade” ou “passividade”. O item que discrimina “homens” e “entendidos” neste sistema, é o item 4 (orientação sexual). *O mundo masculino deixa de se dividir entre homens másculos e homens efeminados como no primeiro sistema, e se divide entre “heterossexuais” e “homossexuais”, entre “homens” e “entendidos”* (FRY, 1982, pp. 93-4, grifo meu)

E o autor friza que

o “homem” não é o mesmo que no sistema anterior, pois naquele, o “homem” poderia desempenhar comportamentos homossexuais se se restringisse à “atividade”. Neste novo sistema, o macho que se relaciona sexualmente com outro macho, mesmo “ativamente”, deixa de ser “homem mesmo” e vira “entendido” ou “homossexual”. Assim, neste novo sistema as relações sexuais aceitáveis são diferentes do sistema “A”. *Agora, homens só devem se relacionar com mulheres, e “entendidos” com “entendidos”* (FRY, 1982, pp. 94, grifo meu).

O trabalho da socióloga cabo-verdiana Claudia Rodrigues revela este mesmo sistema ideal emergindo entre seus interlocutores “homoafectivos” da elite da cidade de

Praia, na ilha cabo-verdiana de Santiago, como é possível perceber neste depoimento de Apolo, um de seus interlocutores:

É um espanto e acaba por ser também um choque porque as pessoas não estão acostumadas a associar dois rapazes, másculos com atitudes masculinas, a serem gays... porque sempre associam com papéis efeminados... ou então quem come quem... isso que espanta as pessoas e o que os confunde e que os deixa de certa forma na dúvida...(Apolo apud RODRIGUES C., 2010, p.79)

Parece que na elite da cidade da Praia e entre alguns sujeitos do Mindelo, este “sistema B”, descrito por Fry começa a ter ressonância. Como desenvolverei ao longo desta dissertação, mesmo no Mindelo, onde o “modelo hierárquico” é hegemônico, começa a haver alguma pressão de substituição pelo “modelo simétrico”, ainda que quase nunca tal se realize. Isso devido a pressões do movimento LGBT internacional e local, devido às telenovelas brasileiras expondo os valores da homoafetividade em horário nobre, ao sucesso de publicização das teses científicas sobre sexualidade, e devido a todo fluxo de ideias e valores do mundo ocidental moderno, no qual os gays crioulos e, mais especificamente aqueles do Mindelo, procuram incorporar.

Por fim, Fry (1982b) faz duas ressalvas importantes que nos conduzirão à teoria *queer*. Se, por motivo de sistematização e clareza, ele isolou dois modelos ideais – sendo um hierárquico e outro igualitário – dá a entender que esses modelos não se efetivam nunca integralmente, quando diz que é “rara” a “expressão total desses modelos” (1982b, p. 105). Na realidade, o que há são estratégias dos sujeitos nos usos desses modelos, marcadas em muitas categorias linguísticas intermediárias e ambíguas, como “viado”, “homossexual”, “bicha”, “bofe”, “gilete”, “bissexual” etc. O mesmo poderia ser estendido ao caso cabo-verdiano, pois como ensina Fry, “os princípios básicos de um ou outro modelo podem ser invocados situacionalmente pelo mesmo ator social” (1982b, p. 105). Portanto, estes modelos operam apenas enquanto ideais, e cada ato performativo dos sujeitos desloca e reconfigura os próprios modelos.

### **Performatividade *queer***

Assim, se os modelos só resolvem um anseio de objetificação e estabilização de dada realidade social, eles não dão conta do trabalho de bricolagem sem fim que é a construção de gênero dos sujeitos. Assim, utilizarei de forma instrumental parte do arcabouço teórico da chamada *teoria queer* para discutir sexualidade. Neste sentido, não

pretendo aqui realizar uma grande síntese ou revisão da referida teoria, mas apenas incorporar algumas ideias propostas por essa nova “ontologia de gênero baseado na performatividade” (SALIH, 2012, p. 196), na medida em que ela me ajude a pensar o caso cabo-verdiano.

Para dar início a esta seção, trago uma das possíveis origens etimológicas do termo *badiu*, termo que designa os originários da Ilha de Santiago em Cabo Verde, narrada por uma de minhas interlocutoras na cidade da Praia e anotada em meu diário de campo:

Andreza, que é *badia*, me contou da origem etimológica do termo “*badiu*”, numa versão da perspectiva das mulheres “*badias*”. (Me contou como se fosse historiografia, mas não posso confirmar por hora a veracidade dos fatos). Disse-me ela que as mulheres de Ilha de Santiago, supostamente conhecidas como mulheres mais fortes e lutadoras que as de outros lugares, em uma das muitas crises de fome do período colonial, resolveram juntar-se para saquear os armazéns de alimentos da costa. Os homens da Ilha, segundo Andreza, nunca ousavam fazer isso, temendo represarias de seus senhores. As mulheres então saquearam e carregaram alimentos morro acima, para alimentarem seus homens e seus filhos. Os colonizadores, donos dos armazéns, então as chamaram de “*vadias*” por isso. A partir daí, houve um processo de apropriação e criouliização deste nome. E o nome acabou por se positivado até o ponto de se tornar uma denominação regional de uma ilha inteira: os “*badius*” são aqueles que nascem na Ilha de Santiago. (“Morabeza”. 30/10/2013 Diário de campo, p.273)

Ainda em campo, achei interessante o paralelo dessa história de re-significação linguística com a recente história da marcha das *vadias* no Canadá, que a jovem estudante Andreza disse nunca ter ouvido falar. Naquele país norte-americano, jovens universitárias ao serem orientadas por policiais a se vestirem de forma mais adequada, a fim de evitarem os recorrentes casos de estupro no *campus*, criaram um movimento feminista intitulado *Slut Walk* (Marcha das *Vadias*). Defendiam assim que a culpa dos estupros não estava na forma como se vestiam, mas nos homens que as violentavam. As histórias são distintas, mas o interessante, porém, é a re-significação política de um termo, antes pejorativo, em um termo, agora, de auto-identificação.

O mesmo aconteceu com a expressão “*queer*” nos países anglófonos. “A expressão ‘*queer*’ constitui uma apropriação radical de um termo que tinha sido usado anteriormente para ofender e insultar, e seu radicalismo reside, pelo menos em parte, na sua resistência à definição” (SALIH, 2012, p. 19). Tratava-se de uma categoria acusatória que significava “*bicha*”, “*estranho*”, “*suspeito*” e que a partir de uma enunciação performativa subversiva, se transforma em uma categoria de autoafirmação, mas sem definições fixas. “Em outras palavras, o *queer* não está preocupado com a definição, fixidez ou estabilidade, mas é transitivo, múltiplo e avesso à assimilação”

(SALIH, 2012, p. 19). Voltando a Cabo Verde, é nesse sentido que alguns termos êmicos, como veremos em detalhes mais tarde nesta dissertação, supostamente teriam uma forte potência subversiva para o movimento LGBT do Mindelo, apesar de, na prática, serem rechaçados pelos ativistas locais.

Mas a teoria *queer* é muito mais do que a proposta de uma mera re-significação de vocativos acusatórios ou de “recitação”. Um de seus mais caros objetivos é a própria desconstrução do gênero e do sexo. “A teoria *queer* empreende uma investigação e uma desconstrução dessas categorias, afirmando a indeterminação e a instabilidade de todas as identidades sexuadas e ‘generificadas’” (SALIH, 2012, p. 20). Butler e outros autores filiados a esta “corrente”, defendem que tanto sexo quanto gênero são categorias socialmente construídas em uma matriz heterossexual de poder e que não pré-existem ao discurso (BUTLER, [1990] 1999, p. 30). Neste sentido, o próprio corpo sexuado – se macho ou fêmea – não existe sem que a linguagem o inscreva numa semântica sexual binária.

Para exemplificar, Butler traz o caso dos intersexo, pessoas que nascem com o sexo indefinido e que são os médicos que definem arbitrariamente se, afinal de contas, trata-se de meninos ou meninas. Diz a autora que este seria um exemplo claro de que não existe um corpo sexuado dado na natureza, mas que é somente no ato de nomeação (“é menina!”) – e na série posterior de atos de interpelação – que alguém “faz” o gênero.

A “metafísica da substância” refere-se à crença difundida de que o sexo e o corpo são entidades materiais, “naturais”, autoevidentes, ao passo que, para Butler, como veremos sexo e gênero são construções culturais “fantasmática” que demarcam e definem o corpo. Butler argumenta que a “incapacidade” de [pessoas intersexo como] Barbin em se conformar aos binarismos de gênero mostra a instabilidade dessas categorias, colocando em questão a ideia do gênero como uma substância e a viabilidade de “homem” e “mulher” como substantivos [...] o gênero é uma produção ficcional [...] “o gênero não é um substantivo, mas demonstra ser performativo” (SALIH, 2012, p. 72).

A máxima de Simone de Beauvoir de que “ninguém nasce mulher, mas tornar-se mulher” é a grande inspiração de Butler. Para esta autora, a identidade de gênero pressupõe atos de interpelação, que nomeiam o sujeito e o tornam um gênero, como o obstetra faz com o bebê. Daí em diante, em uma espécie de bricolagem contínua dos signos de gênero dispostos em sua cultura, o sujeito butleriano se constrói performativamente, através de atos, em uma dialética hegeliana sem *telos*.

A respeito da construção de gênero, através da performatividade estilística, Butler dirá que

o gênero é a contínua estilização do corpo, um conjunto de atos repetidos no interior de um quadro regulatório altamente rígido e que se cristaliza ao longo do tempo para produzir a aparência de uma substância, a aparência de uma maneira natural de ser (BUTLER, [1990] 1999, p. 89).

Assim, o gênero seria para a teoria *queer* um processo que não tem origem nem fim, de modo que é algo que “fazemos”, e não algo que “somos” (SALIH, 2012, p. 67). Em Cabo Verde, esta dimensão performativa era flagrante na construção dos corpos de meus interlocutores “gays”, uma vez que eles articulavam, no dia-a-dia, roupas, acessórios, vocativos e performances tanto tradicionalmente masculinas quanto tradicionalmente femininas, misturando-os em criações próprias, “recitando” um batom ou uma bolsa, em seus corpos ao mesmo tempo masculinizados<sup>31</sup>. Assim, o caráter de construção de si pressupõe intrinsecamente a possibilidade de reconstrução e é neste sentido que Butler vê a possibilidade de subversão da hegemonia heterossexual.

Mas nesta monografia etnográfica não me interessa tratar dos universais (por isso abro mão de discutir as complexas teorias psicanalíticas e filosóficas de Butler), mas descrever o sistema de gênero em Cabo Verde, sob a ótica dos sujeitos gays, a partir de algumas ideias da teoria *queer*. Assim, a matriz heterossexual cabo-verdiana guardaria grandes similaridades com o modelo proposto por Butler, mas possuiria também algumas especificidades como a não-proibição, nem discursiva quanto mais seria pela lei, esta entendida de forma genérica, das relações homossexuais. No modelo de matriz heterossexual de Butler, o “repúdio e a proibição requerem a homossexualidade para se constituírem. Longe de eliminar a homossexualidade, ela é sustentada pelas próprias estruturas que a proíbem” (SALIH, 2012, p. 182). Para Butler, “A homossexualidade não é abolida mas conservada, ainda que conservada precisamente na proibição imposta sobre a homossexualidade” (BUTLER, 1997, p. 142)

Apesar de, novamente, não querer entrar nas discussões psicanalíticas sobre a “heterossexualidade melancólica” e não crer que se trate propriamente de uma “proibição” na matriz heterossexual cabo-verdiana, é coerente o argumento de que o sistema de matriz heterossexual necessita da ideia da homossexualidade, como contraposto lógico. E que a homossexualidade permanecerá como oposição binária

---

<sup>31</sup> Para ver mais sobre a construção dos corpos *travestis* em Cabo Verde, ver RODRIGUES C., 2010, pp. 63-6.

necessária à heterossexualidade, em alguns sistemas de matriz heterossexual. A cultura cabo-verdiana, assim como outras, forjou esse par de oposição (homossexualidade e heterossexualidade) e agora não é possível abdicar de um dos seus termos, sem que o sistema não entre em colapso.

Contudo, na cidade do Mindelo, em Cabo Verde, percebi que os rapazes não se enxergam ou querem se enxergar sempre a partir das categorias “homossexual”, “bissexual” etc. E entre si os questionamentos são se X ou Y gostam ou não de indivíduos do mesmo sexo. Quando conversam entre si, perguntam muito pouco se fulano ou ciclano é “gay”, mas se ele “curte” ou não, se “gosta” ou não, se “significa” ou não, se é do “gênero” ou não, se é da “paróquia” ou não, se é “irmã” ou não. O que se percebe no uso de algumas dessas categorias é que elas não são substantivos, mas qualidades ou estados. A homossexualidade não é sempre substancializada neste contexto cultural, onde inclusive os rapazes não-gays muitas vezes possuem namoradas, filhos e famílias heteronormativas e ainda assim se relacionam com os sujeitos “gays”.

É por isso que defendo aqui que os sujeitos gays e *travestis* do Mindelo, da Ilha de São Vicente, vêm empreendendo desde pelo menos a década de 1990 uma performatividade que está desestabilizando, de certa forma, o tradicional sistema de gênero cabo-verdiano. Se a homossexualidade é um pressuposto lógico para um sistema de matriz heterossexual como o é o sistema de gênero cabo-verdiano, a performance pública trazida nos corpos dos homossexuais *sampadjudus*<sup>32</sup> vêm denunciando a falseabilidade das categorias de gênero tão naturalizadas em sua cultura, vem denunciando a suposta “*hipocrisia*” do seu sistema.

Em outros termos, a visibilidade e a experiência da homossexualidade, se antes era pressuposta na lógica e tolerada na prática (desde que velada, sem *estrilo*<sup>33</sup>), ela agora está evidenciando a instabilidade da própria categoria “heterossexual”, uma vez que os sujeitos gays revelam que entre eles e os chamados “heterossexuais com aspas”, ou seja, aqueles que apesar de não se identificarem como gays, habitam o universo do homoerotismo, o crivo não é abissal e que, ao se desejarem mutuamente, ambos fazem bricolagem de suas identidades sexuais, desnaturalizando-as.

---

<sup>32</sup> *Sampadjudus* é um termo crioulo para aqueles originários da Ilha de São Vicente.

<sup>33</sup> “Escândalo” em crioulo.



Tomo de empréstimo ainda da teoria *queer*, o conceito de “performatividade subversiva”, para relatar um evento histórico no Mindelo, em que um grupo de *travestis* saiu às ruas de *drag* em meados dos anos 1990. Este evento, que retomarei mais tarde nesta dissertação, foi o responsável por uma mudança concreta no sistema de gênero cabo-verdiano, ao (re)instaurar (novas) identidades sexuais e, assim, denunciar não só os mecanismos de funcionamento das dinâmicas (homo)sexuais masculinas, como o próprio construcionismo – e, portanto, não “naturalidade” ou ontologia – das identidades de gênero.

Sobre os discursos de ódio contra a homossexualidade tratadas por Butler, aproveito algo residual de suas formulações. Trata-se da ideia basilar em sua teoria sobre a antecedência do discurso sobre o sujeito. Não parece existir, de maneira estruturante, um discurso de ódio anti-homossexual no Mindelo ou em Cabo Verde. Razão pela qual, explorarei inclusive as dificuldades de tradução da categoria “homofobia” no arquipélago. Desta forma, seguindo as teorias linguistas de Butler, não me parece que o *mandar bocas* que, como veremos, é o ato de provocar os desviantes sociais, entre eles os gays, possa ser algo que é exclusivamente da autoria do indivíduo que o profere, mas faz parte de uma cadeia de signos que se realiza nos indivíduos. Assim, para além de uma estratégia individual no ritual de cortejo homoerótico, o *mandar boca* faz parte de um discurso de gênero masculinista que perpassa os cabo-verdianos, mas não tem como intenção somente a negação do outro.

Ao longo deste trabalho, irei “aplicar” formulações da teoria *queer* para pensar meus dados de campo. Por hora, basta que fique claro que incorporo como prática teórica e metodológica: 1) a ideia da não-naturalidade dos gêneros ou dos sexos e de suas inscrições necessárias na linguagem, apesar de suspeitar que a oposição binária (macho/fêmea) possa ser universal, haja vista que os humanos são produtos do processo evolutivo da divisão sexuada (HÉRITIER, 1988); 2) a ideia da construção do gênero enquanto *performatividade* (que eu chamaria, em meus termos, de uma “bricolagem corporal contínua dos signos de gênero dispostos na cultura”); 3) a flexibilidade das identidades de gênero, ainda que em culturas marcadamente binárias e de matriz heterossexual como o é a cabo-verdiana; 4) a possibilidade de subversão política concreta através do *drag*; 5) a preeminência dos discursos sobre os sujeitos, que ajudará a entender que mais do que uma agressão individual, o *mandar bocas* é um discurso social e uma estratégia ritualizados.

Sem mais, passemos aos capítulos.

## Capítulo I – História e mito do cosmopolitismo

Neste capítulo, pretendo reunir dados historiográficos da cidade do Mindelo aos meus dados etnográficos, com o intuito de criar um quadro semântico, no qual será possível contextualizar muitas das questões postas nesta dissertação. Creio ser fundamental conhecer o processo histórico de formação social e cultural da cidade do Mindelo, para compreender não somente o porquê da possibilidade de emergência de um movimento gay nesta cidade, mas todo o universo de linguagens e práticas dos homossexuais *sampadjudus*<sup>34</sup>.

O capítulo se inicia com uma investigação acerca do sistema penal colonial e pós-colonial de Cabo Verde no que tange ao “homoerotismo”<sup>35</sup>. Para tanto, analiso alguns dados sobre a Santa Inquisição em Cabo Verde, assim como as legislações penais dos séculos XIX, XX e XXI que tratam da “sodomia”, “dos vícios contra a natureza”, da “homossexualidade” e de expressões ou termos correlatos. Argumento que os dados historiográficos indicam que há, na história da criouliização de Cabo Verde, no período pós-inquisitório, o surgimento de uma espécie de tolerância muda em relação à homossexualidade, que levará não à condenação ou proibição de suas práticas em si, mas a um consentimento silenciado, que fará parte do que chamarei no segundo capítulo de um “Sistema Hipocrisia”.

---

<sup>34</sup> “*Sampadjudus*” é uma palavra de origem crioula que designa contemporaneamente aqueles naturais da Ilha de São Vicente ou, mais especificamente, da cidade do Mindelo, a depender do contexto. De acordo com uma interlocutora de Praia, uma suposta origem etimológica advém da expressão portuguesa: “são palhudos”, ou seja, “só falam, não agem”. Já no Mindelo, a explicação de *sampadjudu*, por outro lado, seria “faz tudo”. Em meu trabalho de campo esta era uma categoria acionada sempre em oposição à *badiu*, termo que nomeia aqueles nascidos na Ilha de Santiago. As rivalidades simbólicas e políticas entre as ilhas são expressas em parte nestes termos, que a depender do interlocutor pode ganhar tons pejorativos ou de orgulho. Pretendo explorar melhor esta rivalidade ao longo deste trabalho.

<sup>35</sup> A escolha dos termos “homossexual” ou “homoerótico” é permeada por discussões teóricas e políticas. De acordo com alguns autores, como o psicanalista Jurandir Freire Costa, o primeiro termo seria herança de outro mais antigo, o “homossexualismo”, fruto do discurso medicalizante e estigmatizador dos fins do século XIX. Como a função da linguagem não é apenas comunicar, mas criar subjetividades, o segundo termo seria mais adequado politicamente, segundo o autor, porque não está filiado ao projeto burguês, que dividiu o mundo entre uma sexualidade normal - a heterossexualidade - e a anti-norma - a homossexualidade (COSTA, 1992). Contudo, como um trabalho de cunho antropológico, este não deve desprezar as categorias nativas, por uma visão de que tais categorias seriam fruto do equívoco linguístico ou político, mas devem ser compreendidas em sua totalidade. É nesse sentido, que não posso abandonar nesta dissertação o termo “homossexual”, haja vista que, ainda que opere precariamente, ele é um signo poderoso no universo simbólico do Mindelo, tanto para nomear sujeitos como práticas. Ao mesmo tempo, referir-me-ei por vezes a “homoerotismo”, enquanto categoria de análise, sempre que quiser mencionar um conjunto de práticas eróticas e sexuais entre duas pessoas do mesmo sexo.

Em seguida, sigo o conselho da antropóloga brasileira Juliana Braz Dias, sobre a importância do passado nas situações atuais da população sanvicentina:

Apesar do término desse ciclo de prosperidade do Porto Grande, a Cidade do Mindelo ainda hoje tem suas referências no contexto portuário. O passado ligado à navegação internacional marcou o início do povoamento de São Vicente e todo o processo de desenvolvimento. Portanto, não há como pensar sobre a atual realidade sanvicentina sem traçar as coordenadas desse passado e considerar sua importância, mesmo que simbólica, nas situações vivenciadas hoje por essa população (DIAS, 2004, p. 110).

Assim, tento recapitular a história da cidade, porém, a partir de duas importantes categorias da auto-imagem dos *sampadjudus*: o “cosmopolitismo” e a “liberalidade”. Para tanto, não pretendo realizar uma historiografia profunda. Limito-me a fontes terciárias, conquanto meu intuito é o de fornecer excertos da pesquisa histórica realizada por outros pesquisadores, apenas na medida em que tais dados e análises me auxiliem a compreender a formação social e cultural desta ilha. Darei especial atenção à formação do mito de origem do espírito cosmopolita e liberal do *sampadjudu*.

Busco ainda evidenciar as novidades trazidas pelos séculos XX e XXI ao arquipélago, como a sua independência política e a instauração da democracia. Como plano de fundo dessa história, narrarei a falência relativa do projeto *de reafricanização dos espíritos* (VASCONCELOS, 2004, 2007). Assunto especialmente caro ao Mindelo que parece ter optado, desde muito tempo, por se manter simbolicamente afastado dos signos africanos, algo ainda hoje relevante. Compreender as dinâmicas de tal afastamento permitirá não somente conhecer melhor o sujeito gay<sup>36</sup> do Mindelo, mas a inserção do próprio movimento LGBT local dentro do contexto africano mais amplo.

Simultaneamente buscarei, sempre que for possível, articular dados historiográficos aos temas que mais interessam a esta dissertação. Neste sentido, acrescento meus próprios dados etnográficos, em uma espécie de memória oral, para relatar a vida dos homossexuais do Mindelo desde, pelo menos, a década de 1970. Apresento assim um dos célebres locais rememorados pelos sujeitos gays mais antigos da cidade, as “Águas Quentes” da Laginha.

---

<sup>36</sup> Assim como “homossexual”, “gay” é uma categoria êmica, que apesar de ser rechaçada em algumas oportunidades, costuma operar localmente – ainda que de forma precária – para identificar pessoas e grupos de pessoas. Usá-la-ei aqui como um sinônimo para “homossexual” e em contraposição aos “não-gays”, sujeitos que não se identificam a partir de uma identidade (homo)sexual, mas que, no entanto, se relacionam sexualmente com sujeitos do mesmo sexo.

## A Santa Inquisição, a lei e o silêncio arquipelágico

Como pontapé inicial deste capítulo, proponho analisar registros históricos acerca do homoerotismo no arquipélago de Cabo Verde. Interessantes e detalhados relatos datados do século XVII sobre “sodomia”<sup>37</sup> são fornecidos pelos registros do Tribunal da Santa Inquisição de Lisboa, localizado na Torre do Tombo<sup>38</sup>. O primeiro investigador a se dedicar ao tema a partir destes arquivos foi o antropólogo brasileiro Luiz Mott, que justifica:

Nenhuma instituição na história da humanidade produziu tantos documentos sobre a homossexualidade quanto a Inquisição. Embora a sodomia fosse apenas um dos “crimes” perseguidos pelo Santo Ofício, o volume documental e a riqueza dessas fontes só tem equiparação ao que se produziu contemporaneamente nos institutos de sexologia (MOTT, 1989, p. 478)

Para além das críticas relevantes ao etnocentrismo e à anacronia, tratados na Introdução, considero a documentação encontrada na Torre do Tombo um importante acervo histórico para a compreensão do homoerotismo de outrora. Neste sentido, acerca especificamente de Cabo Verde, seleciono dois dos casos apresentados pelo autor. Deixo-o, ele mesmo, narrar esses interessantes processos inquisitórios:

Em 1633, o bispo de Cabo Verde envia representação ao Santo Ofício de Lisboa denunciando torpíssimos atos sodomíticos praticados pelo governador de Cabo Verde, Dom Cristóvão Cabral, 33 anos, cavaleiro da Ordem de São João da Malta. Seu rol de luxúrias incluía muita cópula anal, manustrupação (masturbação recíproca, referida pela Teologia Moral genericamente como “molice”), além da raríssima anilíngua. Alguns destes abomináveis atos lúbricos foram praticados pelo governador mediante violência física, não só com homens, mas também com mulheres públicas. Um dos inquisidores, Dom Diogo Osório de Castro, em seu parecer, sugeria “que se buscasse algum remédio [...] pela presunção que pode haver, dele, com seus maus costumes, infeccionar a gente daquela terra”. De fato, o mau pecado se alastrou célere na pequenina Ilha do Cabo Verde, tanto que, duas décadas depois, em 1654, é preso o padre Gabriel Dias Ferreira, 28 anos, cônego da Sé da Ribeira Grande, acusado de ter mantido diferentes modalidades de atos homoeróticos com 82 cúmplices, em sua maioria rapazes negros de 10 a 20 anos, muitos deles escravos. Tal fato comprova que, mesmo em áreas com diversa cultura sexual, como certamente devia ser Cabo Verde no século XVII, havia espaço para práticas sodomíticas à moda “grega”, isto é, cópula anal de adulto com adolescentes. Em sua sentença, Dom Pedro de Castilho, inquisidor-geral e vice-rei dos Reinos de Portugal, assim avaliou a péssima influência deste clérigo na novel colônia: “o dito devasso é prejudicial pelo cometer o crime de sodomia com muitos rapazes negros e boçais e ser dos primeiros denunciados daquela parte donde parece não havia notícia do dito crime antes dele”. Entre os seus jovens prosélitos, constavam Antônio e Vicente, ambos da Guiné, os escravos João, Martinho, Domingos, Silvestre, Bento de 14 anos, Adão de 20 anos, Chichi escravo cacheu; “com todos costumava familiarizar-se pegando-se muito no membro viril [...] e sempre lhes

---

<sup>37</sup> “Sodomia” era, no período inquisitório, o termo jurídico usado para a cópula anal seja hétero ou homossexual. O antropólogo Luiz Mott nos explica que tal termo desmembrava-se em “sodomia foeminarium” para as relações lésbicas, “sodomia imperfeita” para a penetração anal heterossexual e, simplesmente “sodomia” para as relações homoeróticas, abrangendo as várias práticas sexuais entre homens (MOTT, 1989).

<sup>38</sup> Os registros são disponibilizados gratuitamente na internet, através do site: <http://antt.dglab.gov.pt/>

dava alguma coisa, inda que de pouca consideração, alguns vinténs, papel e ataca”. Com Garcia, 13 anos, “assentado em uma área, se deitou ele confitente no regaço do menino para catar [piolho] e ali lhe meteu a mão na braguilha e lhe pegou no membro viril e o mesmo fez o dito menino”. Certa vez, “passando pela sua porta um negro de 16 anos, que não conhecia, e por lhe parecer bem, o chamou e persuadiu que cometessem o pecado de sodomia e penetrou-lhe o vaso traseiro, dando-lhe dois vinténs”. Com Duarte, escravo de seu pai, praticou por um ano muitas sodomias... Lembrou-se de 82 cúmplices, predominando negros e mulatos, forros e escravos, muitos cantores e músicos da Sé de Cabo Verde (MOTT, 2005, pp. 21-2).

Para além destes dois casos, Mott contabiliza a existência, “entre 1547 e 1739, de 72 sodomitas notórios degredados para diferentes terras africanas — Angola, Príncipe, São Tomé, Cabo Verde e Guiné” (2005, p. 20)<sup>39</sup>. Portanto, além dos sodomitas “da terra”, digamos assim, chegaram outros degredados a Cabo Verde, seja da metrópole seja de outras colônias do império português. Baseado neste e em outros dados fornecidos pelo autor, aproveito para concordar com sua tese sobre a existência de lampejos de uma identidade “homossexual” não só muito antes da medicalização da homossexualidade no século XIX como também fora do mundo europeu:

Embora a Inquisição ameaçasse os sodomitas sentenciados com duras penas no caso de reincidência no que se cognominava de “mau pecado”, há notícia de muitos amantes do mesmo sexo que não abandonaram a prática do homoerotismo. A estes os inquisidores chamavam de “incorrigíveis” — avaliação que descarta a infundada hipótese de Michel Foucault de que os sodomitas, antes da medicalização da homossexualidade no século XIX, eram tão somente praticantes ocasionais da cópula anal: a documentação inquisitorial comprova cabalmente, quando menos a partir do século XVI, também em Portugal e suas colônias, e não apenas na Inglaterra, França, Espanha e Holanda, a existência de uma estruturada subcultura sodomítica, inclusive com lampejos de afirmação identitária por parte dos sodomitas mais incorrigíveis (2005, p. 20)

Se for correta a crítica da *hipótese repressiva*, tal como formulada por Foucault, que refuta o pressuposto generalizado de que a sexualidade no século XIX era algo apenas do campo da repressão pela lei, a sua datação parece incorreta. Foucault argumenta que a sexualidade, em vez de reprimida pela lei, era por ela produzida e que, longe de um silêncio em torno do sexo, o que havia no século XIX, era a “multiplicação dos discursos sobre o sexo no próprio campo do exercício de poder: incitação institucional a falar de sexo e a falar cada vez mais” (FOUCAULT, 1988, p. 22). Sem discordar da crítica à hipótese repressiva, ainda que as funções de repressão e produção não sejam autoexcludentes (BUTLER, [1990] 1999), o que autores como Mott e Dabhoiwala vêm mostrando é que a origem da sexualidade moderna antecede – e muito – o século XIX.

---

<sup>39</sup> Parece, contudo, que Angola era, por excelência, o destino de degredo de sodomitas (MARCOCCI & PAIVA, 2013, p. 224)

Assim, ao mostrar em outro artigo a vida de “fanchonos” e “sodomitas” na Portugal dos quinhentos e seiscentos, Mott prova a existência de “uma estruturada subcultura sodomítica”, não só no nível lexical:

Como já dissemos, termo mais corrente para designar os homossexuais de antanho era “sodomita”, popularmente conhecido como “somítico”. Como apenas a cópula anal constituía crime de sodomia, distinguia-se o “sodomita” do “fanchono”, reservando-se o segundo termo para os praticantes de molices, isto é, todos os demais atos homoeróticos com exclusão da “penetratio cum effusionis in vaso prepostero”. “Fanchocine” é usado também, a partir do século XVI, com sinónimo de efeminação, chamando-se de maricas, mulherengo ou mulherigo ao homem pouco viril, suspeito de ser fanchão. [...] Apesar da legislação punir fanchonice com o degredo e a sodomia com a fogueira, encontramos nos documentos inquisitoriais dezenas de portugueses que eram publicamente infamados de serem fanchonos ou somíticos (MOTT, 1989, p. 488).

Como também nas práticas, observa-se que por volta de 1620, “Lisboa abrigou seu primeiro espaço de diversão notoriamente gay: a “Dança dos Fanchonos” (MOTT, 1989, p. 496)<sup>40</sup>. O historiador inglês Faramerz Dabhoiwala, em seu recente trabalho sobre a história da primeira revolução sexual ocorrida na Inglaterra a partir do fim do século XVII parece concordar com a tese de Mott acerca da antecedência do marco de origem das nossas modernas concepções de sexualidade e identidade sexual (DABHOIWALA, 2013, p. 17).

Mas pulemos para alguns séculos depois e chegamos em Portugal dos anos de 1960, em pleno período de repressão do Estado Novo, quando Júlio Fogaça, à época dirigente do Partido Comunista Português, é sentenciado por se relacionar amorosamente com outro homem. Quem remonta essa história é o ativista português Sérgio Vitorino, em artigo independente:

Tendo sido “classificado de “pederasta passivo e habitual” na prática de vícios contra a natureza”, Fogaça é sujeito a um período de detenção seguido de uma “liberdade vigiada” por cinco anos, sob obrigação de fixar residência em Lisboa, dando conhecimento da morada à Polícia Judiciária, mas não podendo ausentar-se sem prévia autorização do Tribunal. É-lhe ainda imposto “dedicar-se ao trabalho honesto com permanência, mas não à prática de quaisquer vícios contra a natureza”, bem como “não acompanhar cadastrados, antigos companheiros de prisão, pederastas ou quaisquer pessoas de conduta duvidosa (...)” (VITORINO, 2007)

Não seria a primeira prisão de Fogaça, que já teria sido deportado duas vezes para o arquipélago de Cabo Verde em décadas anteriores, revivendo práticas punitivas reminiscentes de outros séculos:

---

<sup>40</sup> Curiosamente, o depoente Rafael Fanchono, preso pela Santa Inquisição de Lisboa, no século XVI, revela algo sobre os *fanchonos*, que séculos depois seria revivido, como veremos, pelos sujeitos gays *sampadjudus*: “Os fanchonos são os pacientes e nunca fanchono com fanchono pecão neste peccado” (Lisboa, A.N.T.T., Inquisição de Lisboa, Processo n.º 1982, Rafael fanchono (António da Costa) fols, s/nº [32 w 33])

Não se trata da primeira prisão desde dirigente do PCP. Em 1935 foi preso e deportado para a prisão do Tarrafal (Cabo Verde). Amnistiado, regressa a Portugal em 1940 e participa na reorganização do PCP. É de novo detido em 1942, sendo de novo amnistiado em 45, após nova passagem pelo Tarrafal (VITORINO, 2007).

Apesar de não constar referências diretas à homossexualidade, o Código Penal do Estado Novo português costumava enquadrá-la como crime:

No artigo 71º do Código Penal do Estado Novo, os indivíduos que se entregassem “habitualmente à prática de vícios contra a natureza” são equiparados a tipos sociais como os “vadios”, os “mendigos”, os “rufiões que vivam a expensas de mulheres prostituídas”, bem como às “prostitutas que sejam causa de escândalo público”, sendo-lhes atribuídas no artigo anterior as mesmas penalizações. Entre estas, encontramos “medidas de segurança” como o “internamento em manicómio criminal”, “o internamento em casa de trabalho ou colónia agrícola”, a “liberdade vigiada”; a “caução de boa conduta” ou a “interdição do exercício de profissão” (VITORINO, 2007).

Mas por que a história de Fogaça e a repressão à homossexualidade em Portugal no século XX interessa a Cabo Verde? Pois, colónia de Portugal até 1975, Cabo Verde mantém aplicando o Código Penal da metrópole, de 1886, até depois de sua independência. É somente em 2004 que um novo código penal soberano é sancionado no arquipélago. O código penal do Estado Novo em Portugal tem como fonte o mesmo código aplicado nas colónias africanas:

Assim, o Código Penal (CP) do Estado Novo baseia-se no de 1886 (por sua vez, resultante da revisão do primeiro CP, de 1855), e nenhuma das reformas a que o submete - 1954, 1972, 1975 e 1977 – altera o princípio de criminalização da homossexualidade, que em Portugal só seria abolido com a revisão de 1982 (VITORINO, 2007).

Razão pela qual, tanto em Portugal como nas colónias africanas, os “vícios contra a natureza”, constantes no artigo 71º, permanecem criminalizados. Sem nunca parecer ter sido usado para levar qualquer pessoa a julgamento por tal crime, o Código Penal Cabo-verdiano de 2004, contudo, retira o artigo com a seguinte justificativa:

Foram eliminados tipos penais onde não existe bem jurídico merecedor de tutela penal ou, existindo bem jurídico se não mostre necessária a intervenção do direito penal. Deste ponto de vista, tipos como o duelo, greve lock-out, adultério, *homossexualidade*, vadiagem, mendicidade, e os que consubstancia meros crimes contra a religião, ou os bons costumes não surgiram naturalmente no Código Penal, e, pelas mesmas ordens de razões, foi significativamente reduzido o número de crimes contra o Estado[...] (2004, p. 31, grifo meu).

O Código Pena afasta-se, assim, do preceituado no artigo 71.º do Código anterior, o qual previa a aplicação de medidas de segurança pré-delituais nomeadamente a vadios, rufiões, prostitutas, “os que se entregam habitualmente à prática de vícios contra a natureza” etc (2004, pp. 27-8)

Reforço que, mesmo antes da descriminalização, não encontrei em meu trabalho de campo nenhum processo criminal relativo à “sodomia” ou qualquer outra referência correlata no Arquivo Histórico Nacional de Cabo Verde, tampouco meus interlocutores



souberam relatar qualquer caso de processo, condenação ou prisão por tal crime nas últimas décadas.

Como vimos, mesmo no período pré-independência de Cabo Verde, em plena ditadura salazarista, conhecida pela perseguição contra homossexuais em Portugal, não há registros da mesma perseguição na colônia africana. Se na letra fria da lei, a criminalização da “sodomia” perdura até 2004 em Cabo Verde, como aliás em diversas ex-colônias africanas têm perdurado<sup>41</sup>, esta parece não ter sido de interesse penal pelo sistema judiciário em Cabo Verde desde, pelo menos, o fim da Santa Inquisição.

É verdade também que desde o século XVI é sabido haver uma maior liberalidade dos costumes nas colônias do que no reino, como nos mostra Paulo Drummond Braga, em seu estudo sobre a criminalidade feminina no arquipélago dos seiscentos:

Se a maior parte dos crimes se parecem muito com os de outros espaços geográficos, quiçá mesmo com os do próprio reino de Portugal, o mesmo não se pode dizer do caso particular da mancebia. As 12 cartas perdendo tal delito mostram o arquipélago de Cabo Verde e a ilha de São Tomé como sociedades de costumes mais permissivos do que no Reino (BRAGA, 2006, p. 102).

Mas hoje, em se tratando do continente africano, onde, de acordo com relatório recente da Anistia Internacional (2013), pelo menos 38 países criminalizam a homossexualidade e 4 deles aplicam penas de morte (Amnesty International, 2013), é interessante notar a manutenção desse lugar de certa exceção de Cabo Verde neste cenário panafricano. Não somente não há relatos de prisões ou julgamentos, como Cabo Verde destaca-se como o segundo país do continente a realizar uma Parada do Orgulho Gay, com a anuência das autoridades locais<sup>42</sup>.

Ao conversar com Claudia Rodrigues, ex-deputada e socióloga cabo-verdiana que pesquisou em sua dissertação de mestrado as relações homoafetivas na cidade da Praia, descobri que ela, em sua pesquisa, também não encontrou nenhum caso registrado de enquadramento por esse crime na história do país. Garantiu-me que nem mesmo seu pai, juiz local, soube informar que algum cidadão cabo-verdiano já tivesse sido enquadrado por esse crime em território nacional.

---

<sup>41</sup> A homossexualidade permanece ilegal em alguns países da África Lusófona como Angola e Guiné-Bissau, enquanto que São Tomé e Príncipe a descriminalizou em 2011. Moçambique sancionou lei que considera ilegal a discriminação por orientação sexual em 2007. Um ano depois, Cabo Verde sancionou lei parecida (Amnesty International, 2013)

<sup>42</sup> O primeiro teria sido a África do Sul.

Quando questionei à funcionária do Arquivo Histórico Nacional em Praia sobre a inexistência de registros de processos criminais sobre o tema, ela respondeu-me, curiosamente, que a homossexualidade era “muito recente em Cabo Verde”, tendo aparecido, segundo ela, “apenas de uns anos para cá”. Se os dados levantados pelo antropólogo Luiz Mott nos mostram que o homoerotismo é tema público muito mais antigo em Cabo Verde do que supõe a simpática funcionária, esta me forneceu instigantes hipóteses com sua resposta. Entre estas hipóteses, a do silenciamento crioulo diante da evidência da homossexualidade, que explorarei adequadamente nos capítulos seguintes desta dissertação. Por ora é interessante informar que o marco da gênese apontado pela funcionária do Arquivo para o recente conhecimento público do tema da homossexualidade no arquipélago coincide com o evento que denomino “Revolta das Tchindas”, quando, em meados da década de 1990, um grupo de *travestis* resolveu sair vestido de *drag queen* nas ruas do Mindelo e, dizem, levaram até pedradas por isso.

### **Colonização da Ilha de São Vicente e a gênese dos *sampadjudas***

“Uma espécie de Sodoma e Gomorra, quem chegava cá não conseguia mais escapar...” (ALMEIDA G. , 1997, p. 99).

É dessa forma que a ilha de São Vicente é retratada pelo romancista Germano Almeida em uma de suas obras. Mas por que São Vicente ganha esta alcunha? Por que justo a ilha de São Vicente que, “numa síntese grosseira [...] quase se resume à urbe do Mindelo” (NASCIMENTO, 2008, p. 27), seria palco de uma manifestação pioneira das *travestis*? Que circunstâncias permitiram que na cidade do Mindelo as identidades gays e *travestis*, tais como são hoje, se desenvolvessem na vanguarda do país? Que circunstâncias culturais e políticas fizeram com que fosse da ordem do pensável um ato de revolta pública de *travestis* nesta cidade na década de 1990? Por que Mindelo é ainda hoje um lugar onde as *travestis* e os gays andam nas ruas sem os riscos de violência física comuns noutras cidades do arquipélago?<sup>43</sup>

---

<sup>43</sup>A socióloga Claudia Rodrigues narra um caso de agressão de *travestis sampadjudas* na cidade da Praia: “Pela primeira vez, há cinco anos, veio à Praia um grupo de travestis da cidade do Mindelo que organizaram um concurso Miss Gay. A população compareceu em peso e participou no show como se de uma peça de teatro cômico se tratasse, mas a situação mais crítica ocorreu quando as travestis resolveram passear nas ruas da cidade e foram agredidas por pessoas, não só verbalmente como, também, fisicamente” (RODRIGUES C. , 2010, p. 52) Outro exemplo notável desta diferença entre Praia e

É no sentido de tentar dar subsídios às respostas a essas perguntas, que buscarei aqui traçar historicamente a formação da sociedade mindelense. Neste exercício, as categorias “cosmopolitismo” e “liberalismo” parecem ser cruciais.

A Ilha de São Vicente fora uma das últimas ilhas habitadas do arquipélago de Cabo Verde. O antropólogo cabo-verdiano Moacyr Rodrigues nos conta que

A ilha de S. Vicente, de 227 km<sup>2</sup>, foi descoberta por Diogo Afonso, escudeiro do Infante D. Fernando de Portugal, no ano de 1462, no dia 22 de Janeiro, dia de S. Vicente, orago da ilha. Esteve durante quase quatro séculos desabitada, visitada apenas por navios piratas que freqüentavam as suas praias à procura da carne das muitas cabras e tartarugas que havia na ilha, constituindo com a de Sta Luzia as desertas do Arquipélago. (RODRIGUES M., 2011, p. 17)<sup>44</sup>

“Deserta e marginal” é como o historiador cabo-verdiano Correia e Silva (2000, p. 21) qualificará a Ilha até o advindo de seu porto transatlântico. Acompanharei aqui sua obra *Nos Tempos do Porto Grande do Mindelo* à medida que ela me ajude a entender a formação social e cultural do povo de São Vicente. Paralelamente, trarei outros pesquisadores que se dedicaram, mesmo que parcialmente, à historiografia de São Vicente e de sua cidade mais importante.

Dirá Correia e Silva que junto à Santa Luzia, “essas duas ilhas desempenharam o subalterno papel de espaços de reserva dos habitantes de S. Nicolau e Sto. Antão.” E confirma o quadro de abandono apontado por Rodrigues: “Durante três longas centúrias não foram mais do que campos de pastagem, numa pecuária extensiva e que a presença humana se reduz ao mínimo” (2000, p. 23). Consta dessa presença aventureiros pescadores em busca do “famoso peixe das Desertas” (2000, p. 24). “*Soncente*”, como é chamada no crioulo do Mindelo, hospedava um pequeno porto, onde tais pescadores se abrigavam no percurso de suas pescarias inter-insulares. Derivaria disso a explicação para o nascente liberalismo mindelense: “um espaço propício para abrigar actividades ilícitas. Deserta, a ilha conferia ao seu visitante ocasional uma liberdade quase total” (2000, p. 24).

---

Mindelino poder-se-ia ser encontrado no relato do antropólogo cabo-verdiano José Manuel Veiga Miranda, que pesquisou em sua dissertação de mestrado a masculinidade em uma vila de pescadores localizada na costa oeste da Ilha de Santiago. O autor menciona que por lá apenas o fato de um homem colocar a mão nas nádegas de outro homem já seria motivo de morte (MIRANDA, 2013, p. 34).

<sup>44</sup>A inabitabilidade do arquipélago no período da pré-colonização portuguesa não é uma tese historiográfica unânime, mas concordam com ela (CORREIA E SILVA, 2000; VASCONCELOS, 2007; RODRIGUES C., 2010; RODRIGUES M., 2011).

Contudo, ainda que classificada como “marginal” e “deserta”, Correia e Silva nos revela que a ilha já era frequentada no século XVIII por estrangeiros: “baleeiros americanos, comerciantes de urzelas ingleses, piratas de diversas proveniências” (2000, p. 24). O autor chega a chamar a ilha de “uma espécie de ‘no man’s land’”, escala de contrabandistas, de piratas e de frotas régias de diferentes coroas (2000, p. 31). Dados levantados pelo autor mostram que desde os setecentos há denúncias de piratas baleeiros de diversas nacionalidades em sua costa (2000, pp. 26-7)<sup>45</sup>.

Correia e Silva repete esclarece que “até os finais do século XVIII ela não é apenas um campo de cabras, uma mera ilha-montado”(2000, p. 31). Mas que a ilha seria, segundo o autor, “objecto de disputa, de autênticos jogos de gato e rato entre as diferentes coroas” (2000, p. 31). A razão dessa disputa é que a ilha é geo-estratégica para as navegações da época, não só porque consiste quase em um ponto médio entre a América, a Europa e a África, propício, portanto, à paragem e reabastecimento dos navios de insumos, mas também por coincidir com as possibilidades tecnológicas marítimas da época:

A razão primordial, permitam-nos falar assim, consiste no facto de a náutica veleira, reinante até as primeiras décadas do século XIX, depender do regime de ventos e das correntes marítimas nas viagens de longo curso. Devido a estes factores, a entrada no Atlântico austral, vindo da Europa, fazia-se preferencialmente pela passagem por um canal, margeado pela costa senegalesa e as ilhas de Cabo Verde. Assim sendo, o estreito de Cabo Verde ganha, a partir dos finais do século XVI, uma importância estratégica vital para o controle do acesso ao Atlântico Sul e suas vias de passagem para os oceanos Índico (cabo da Boa Esperança) e Pacífico (estreito de Magalhães). (2000, p. 32)

Se dermos atenção à historiografia da ilha, no intuito de podermos desvendar melhor as origens da formação cultural do Mindelo, descobrimos que é apenas em 1781 que, por decreto assinado por D. Maria I, determina-se oficialmente que “se povoasse a ilha de S. Vicente e outras desertas de Cabo Verde”. (2000, p. 37). Se o primeiro objetivo era atrair açorianos para a colonização de São Vicente, este não se efetivou, devido aos poucos recursos que a terra oferecia. Coube então aos homens forros de

---

<sup>45</sup> Há aqui resquícios, sem dúvida, de um hábito historiográfico marxista de culpabilizar o estrangeiro pela exploração e mazelas locais. Hábito este que acaba se refletindo nas concepções dos habitantes da cidade. Contemporaneamente, em meu trabalho de campo, apareceu uma reclamação de meus interlocutores sobre o “caso dos japoneses”, que supostamente estariam pescando ilegalmente na costa de Cabo Verde. Os “chineses”, por outro lado, estariam entulhando a ilha de “produtos de plástico”. E a última acusação em moda no Mindelo contra o capital estrangeiro é dirigida aos “alemães”, aparentemente proprietários da marina da cidade. Segundo meus interlocutores, o empreendimento não gera receitas à cidade, pois a concessão do espaço teria sido feita de forma fraudulenta pela câmara municipal. Enquanto escrevo esta dissertação, surge a notícia de que entidades desconhecidas do governo cabo-verdiano estariam prospectando petróleo nas águas territoriais do arquipélago. O governo, contudo, negou: <http://www.abola.pt/mundos/ver.aspx?id=457485>

Santiago e Fogo, a tarefa (2000, p. 37). Trata-se de mais uma especificidade considerável para São Vicente: ter sido uma colonização já do fim do século XVIII que contou com um contingente populacional de crioulos de outras ilhas de Cabo Verde, já distantes culturalmente, portanto, de suas origens guineenses:

Os escravos vindos para o Mindelo eram na sua já quase totalidade, crioulos ladinos, que começavam então a distanciar-se, em muito, da cultura afra trazida pelos seus avós da costa, exibindo uma cultura mestiça. Assim, a maior parte das festas recebidas de Santiago eram de matriz caboverdiana, embora fossem ainda mais visíveis, na sua formação, formas sincréticas, devido a esse contacto cultural entre religiões (RODRIGUES M. , 2011, p. 36)<sup>46</sup>

Não bastasse o já alto grau de aculturação desses escravos da terra, “persiste nos meios da corte a preocupação quanto à composição da nova colónia, isto é, que ela não seja, como o resto do arquipélago, uma sociedade maioritariamente de negros” (CORREIA E SILVA, 2000, p. 38). A historiografia nos revela ainda que “a rainha ‘expreçamente proíbe que das outras Ilhas se possa transportar maior número de cazães destes Reynos e das Ilhas dos Açores...’”(2000, p. 38).

Segundo Correia e Silva, a razão à época era expurgar o elemento negróide, considerado pouco laborioso e assim culpado pelo atraso cultural da colônia (2000, pp. 38-9). Pensava-se que se “Santiago [era] já irremediavelmente negro, as ilhas a norte poderiam ainda não o vir a ser” (2000, p. 39). Se por um lado, a população negra acabou por triunfar na ilha, ainda hoje São Vicente é herdeira dessa rejeição pelos signos de africanidade, em uma relação de oposição direta à capital Praia. Uma espécie de “ideia de superioridade face aos *badius*, presumidamente menos europeus ou, caso se queira, menos ocidentais” (NASCIMENTO, 2008, pp. 29-30)

Mas a história não para por aí. Depois de uma grande estiagem nos anos de 1805 a 1807, o projeto de colonização de São Vicente fora por água abaixo. Os colonos famintos retornaram às ilhas de origem em busca de melhores chances. Anos mais tarde, porém, uma segunda tentativa é levada a cabo.

Agora aceitam-se mesmo que a contra-gosto camponeses sem terra, degradados insulares, marginais, etc. Na realidade são estes que se mostram disponíveis, até porque, mal integrados nas suas ilhas de origem, não têm nada a perder com a mudança. (CORREIA E SILVA, 2000, p. 50)

---

<sup>46</sup> O antropólogo português Augusto Nascimento, a respeito da introdução da especificidade do povoamento como mais um elemento do mito de origem dos mindelenses, diz que: “Afirma-se uma dada originalidade, a da ocupação tardia, subliminarmente referida como uma vantagem, porquanto a ilha já teria sido povoada por cabo-verdianos que se organizaram à luz de outros paradigmas, que não o da sujeição das modalidades de exploração da terra empreendida nas outras ilhas” (NASCIMENTO, 2008, p. 28).

Correia e Silva nos conta que o contingente populacional nessa nova tentativa de colonização era de 56 famílias originárias de Santo Antão e que coube aos “notáveis” dessa ilha e ao comandante de São Vicente a transferência dessas pessoas (2000, p. 50). Mas não seria ainda dessa vez que o processo deslancharia ascendentemente. “A fome regressa às ilhas do Norte entre 1823 e 1826 e não poupa a frágil colônia da ilha do Porto Grande”(2000, p. 52). São Vicente é uma ilha pouco dada às chuvas (ALMEIDA G. , 2004, p. 39). Pois “como o resto arquipélago, S. Vicente vive sob a sentença do ciclo das chuvas e das secas; mas com um agravante, a de ser mais pobre que do que qualquer uma de suas irmãs” (CORREIA E SILVA, 2000, p. 52). Pelo menos seria até então.

Com o regresso dos liberais ao poder em 1834, argumentará Correia e Silva, procura-se reordenar o arquipélago em benefício da região norte, de ocupação mais recente, o Barlavento. É nesse sentido, que o Marquês de Sá da Bandeira, secretário de estado do ultramar e seu colaborador Joaquim Pereira Marinho irão tentar posicionar São Vicente no centro da vida comercial de Cabo Verde, antes disputado pelas ilhas do Sotavento, sendo Santiago, a principal (2000, p. 59). O objetivo concreto era tornar o Porto Grande em um entreposto de mercadorias africanas, mais notadamente aquelas dos rios da Guiné, para onde convergiam os mercadores internacionais (2000, p. 60).

Surge, não pela primeira vez, a ideia de transferir a capital do arquipélago da ilha de Santiago para a de São Vicente. Desta vez, porque o agente colonial Pereira Marinho, segundo Correia e Silva, achará que “a localização da sede administrativa nessa vila [Ribeira Grande, vila na ilha de Santiago que precedeu a cidade da Praia] coloca o poder político sob permanente ameaça”, uma vez que a ilha encontrava-se em clima político tenso de contestações sociais.

Tentativas históricas de mudança da capital e os reflexos dessa disputa permanecem até hoje no imaginário popular das duas ilhas e alimenta a rivalidade entre *sampadjudus* e *badius* nas questões da política e da economia nacional. “Ainda hoje, em S. Vicente, os ‘homens bons’ e outros de origem social mais popular manifestam a sua distância relativamente aos da Praia, imputando-lhes o menosprezo de São Vicente”

(NASCIMENTO, 2008, p. 29)<sup>47</sup>. Contudo, é somente em Junho de 1838 que “a Coroa aprova um decreto[...] determinando a transferência das principais autoridades do Governo Geral de Cabo Verde para a Ilha de S. Vicente” (2000, p. 68). Justifica-se a medida pela insalubridade de Santiago, pelo suposto melhor clima da nova capital e por esta possuir um dos mais espaçosos e seguros portos da monarquia.

Sobre a toponímia Correia e Silva esclarece: “A escolha do nome [Mindello] é do próprio Visconde de Sá da Bandeira. Homenageia-se assim o desembarque das tropas liberais, ocorrido anos antes, nas praias da vila homónima do norte de Portugal” (2000, p. 68). O batismo sob os auspícios dos liberais portugueses de alguma maneira se inscreveria no DNA cultural da cidade.

De par com o cosmopolitismo, é invocado o liberalismo – lembrado pelo nome da cidade –, alegadamente comprovado pela circunstância da terra ter acolhido deserdados e gentes sem espaço noutras ilhas, isto é, pessoas a quem faltavam oportunidades econômicas e sociais, ou, tão só, meios de sobreviver. Quase desde o início a cidade albergou comportamentos marginais próprios das urbes marcadas pela elevada circulação de pessoas. Neste caso, o liberalismo (a liberdade ou a tolerância) será menos um sistema político do que o modo de estar resultante da ausência ou da fragilidade de peias numa ilha, deserta durante séculos por falta de recurso, depois, amadurecia na pluralidade de modos de vida (NASCIMENTO, 2008, pp. 31-2)

Ao nos contar do início do processo de concessões de terrenos e urbanização da cidade do Mindelo, Correia e Silva defende a ideia de que Mindelo foi criada sob um paradigma liberal inédito no arquipélago, rompendo com o modelo colonial agrário anterior. Portanto, se antes o objetivo era a fixação dos camponeses à terra, agora a colonização é pensada como um empreendimento eminentemente comercial e industrial (CORREIA E SILVA, 2000, p. 70).

Mas segundo o historiador, o projeto só teria sido posto em prática duas décadas depois e a transferência da capital sofreria enorme resistência da elite da Praia, interessada na manutenção do *status quo* (2000, pp. 71-2). Uma das resistências desvendadas pelo autor é que, além do forte interesse em manter a ilha como um grande pasto para os proprietários de gados existentes, “uma das motivações das elites das ilhas

---

<sup>47</sup> Um exemplo de um grande problema na atualidade para os mindelenses (e para os insulares de outras ilhas do arquipélago à exceção de Santiago) é justamente a recente reconcentração burocrática do Estado cabo-verdiano na cidade da Praia, sua capital. Meus interlocutores reclamaram diversas vezes da dificuldade “hoje em dia” de se emitir um “B.I.”, um simples bilhete de identidade, pois que os “papéis” – como eles costumam falar de quaisquer documentos ou formulários – devem ser enviados à Praia, que só envia suas solicitações prontas duas semanas após. Quando outro interlocutor meu no Mindelo resolveu legalizar uma nova ONG LGBT, teve de fazer o mesmo procedimento: enviar por correio a solicitação, assim como os documentos e o formulário à Praia e, de lá, receberia semanas depois o registro da associação, validada pelas autoridades competentes do poder central.

para manter precária a ocupação de S. Vicente é o facto de esta ilha servir de um precioso e seguro espaço de contrabando” (2000, p. 73).

São Vicente viveu seu apogeu no século XIX e deve isso, em grande medida, ao seu porto. Correia e Silva defende que a emergência do Porto Grande, no Mindelo, foi uma reconfiguração da geopolítica Atlântica e enumera as razões históricas: a transformação do mapa político, a alteração da natureza dos fluxos comerciais atlânticos e a mudança de paradigma na tecnologia dos transportes marítimos (2000, p. 88).

Para o autor, o novo cenário atlântico é o de novos estados americanos independentes do monopólio mercantil das metrópoles coloniais. Com isso, além de outros atores, uma das potências que surgem neste novo mercado marítimo atlântico é a Inglaterra, que passa a comercializar não só com os novos estados independentes sulamericanos, antes colônias espanhcas, mas também com as colônias de Portugal, assim que a corte de Lisboa, ao fugir das invasões napoleônicas e refugiar-se no Brasil, assina acordo de abertura dos portos (2000, pp. 88-9).

Mais tarde, como veremos, a Inglaterra iria imprimir suas marcas não só na arquitetura do Mindelo, como na sua cultura mais ampla. Isso porque

havia alguma ansiedade das elites crioulas em orientar privilegiadamente as suas relações externas para os países mais avançados económica e culturalmente da comunidade internacional. Assim sendo, o estabelecimento de relações privilegiadas com a Grã-Bretanha é quase um imperativo de viabilização das novas independências (2000, p. 91).

Percebe-se nos discursos dos *sampadjudus* que a “alusão aos ingleses remete para um suposto patamar civilizacional mais adiantado do que o que teriam alcançado se confinados ao contacto com o colonizador português” (NASCIMENTO, 2008, p. 31). Um discurso evolucionista muito gramatical em Cabo Verde até o início do século XX (VASCONCELOS, 2007, p. 172), mas que ainda hoje parece ter ressonância.

Nesse sentido, de acordo com Correia e Silva (2000), a Grã-Bretanha foi um ator primordial na reestruturação dos fluxos atlânticos. Pressionando para o fim do tráfico negreiro África-América, surge um novo fluxo de emigração dos camponeses europeus para as terras sulamericanas, com a crise agrícola europeia. Camponeses esses que, emigrados, demandam produtos industriais de origem inglesa. Além desse mercado, a Inglaterra precisa abastecer suas colônias africanas e aquelas localizadas no oceano Índico, tornando o Atlântico rota ainda mais importante para este país. E Cabo Verde estava estrategicamente posicionado nesta rota.



Estrategicamente porque o império global inglês necessita e coincide com uma revolução tecnológica, que substitui os navios veleiros por navios movidos a vapor. O combustível que moverá esses robustos meios de transporte será o carvão, que precisará de estoques regulares para reabastecimento dos navios ao longo da rota oceânica. Posto que as “máquinas a vapor, excessivamente consumidora de carvão, um combustível pesado, recorde-se, punha sempre o problema do transporte a bordo de grandes quantidades de combustível”(2000, p. 98).

Assim,

o navio a vapor terá baixa autonomia de viagem. Por isso ele será profundamente tributário das escalas de reabastecimento de combustível. Caso contrário, ter-se-ia que transportar a bordo enormes stocks de carvão, sacrificando assim o espaço destinado à carga comercial (2000, p. 99)

As escalas eram, portanto, imprescindíveis. Cabo Verde, por sua localização e segurança, será um dos mais importantes pontos de reabastecimento de carvão (2000, p. 101). Mas por que o Porto Grande em São Vicente e não os demais portos já existentes no arquipélago?

O próprio autor explica: “Com o carvão, a tonelagem dos navios aumenta, fazendo a navegação de longo curso preferir portos de águas mais profundas e fundeadouros seguros” (2000, p. 102). Assim, ao inverso dos outros portos de Cabo Verde, como Sal-Rei na ilha de Boa Vista ou o porto inglês da ilha de Maio, já melhor instalados, Porto Grande é escolhido “pela sua vastidão e abrigo, pelas águas profundas e ausência de baixios, atende, mais que nenhum outro, às novas exigências náuticas trazidas pelo carvão” (2000, pp. 102-3).

E assim, em 1842, sela-se o Tratado de Commercio e Navegação entre Portugal e Inglaterra para a instalação das estações carvoeiras (Correia e Silva, 2000:103). Com este acordo é “que os britânicos começam a construir sem grande alarde as primeiras infra-estruturas portuárias-carvoeiras no Porto Grande do Mindelo” (2000, p. 104).

Daí em diante, o Porto Grande torna-se o porto mais avançado da Macaronésia, região geográfica que engloba um conjunto de ilhas do atlântico norte, próximas à Europa e a costa africana. Entre os avanços, a primeira estação telegráfica por cabo submarino do arquipélago e crescente movimentação de navios a vapor (2000, p.110). Suponho que deste choque entre a marginalidade enquanto ilha dentro do arquipélago para a ponta do que havia de mais moderno nele, pelo menos em termos de tecnologia

náutica, tenha feito São Vicente começar a experimentar também culturalmente o sentimento de vanguarda. Se não inédito, um sentimento pelo menos mais agudo em relação às demais ilhas. Pois não se trata somente da moderna infra-estrutura que surge diante dos olhos, como “armazéns de combustíveis, planos inclinados, cais de embarque, lanchões e baldes de ferro”(2000, p. 111), mas um *ethos* proletário, moderno e liberal do insurgente e “imenso proletariado, sem paralelo na história das ilhas” (2000, p. 111).

Para Dias (2004) foi neste novo meio proletário, que outro importante símbolo de São Vicente, e, por consequência, de Cabo Verde, a *morna*, projetar-se-ia (DIAS, 2004, p. 101). Além disso “o porto carvoeiro, mais ainda que o veleiro, contém uma grande virtualidade urbana.” Ou seja, “ele alberga em si forças econômicas e sociais que se especializam de forma vincadamente urbana” (CORREIA E SILVA, 2000, p. 112). A emergência do Porto Grande, por sua vocação internacional e no estágio tecnológico no qual ele surge, traz ao Mindelo a possibilidade de emergência instantânea da *urbis*, pela cadeia de produção e serviços que este tipo de empreendimento aciona (2000, p. 113).

É desta demanda por serviços que, entre outras coisas, Mindelo se torna uma cidade “boêmia”, como nos relata Dias a partir de alguns dados quantitativos interessantes:

A atmosfera portuária também fez do Mindelo uma cidade boêmia, onde proliferaram os bares, tascas, prostíbulos, bilhares, etc. A Rua Santo António, uma das quatro primeiras ruas construídas no Mindelo, bem próxima ao porto, era tão repleta de estabelecimentos dessa natureza que ficou conhecida como “Rua das Canecadinhas” e “Rua de *Pasá Sabe*”, isto é, rua da diversão. Joaquim Vieira Botelho da Costa, que em 1882 apresentou à Sociedade de Geografia de Lisboa um relatório sobre a Ilha de São Vicente, enumerou todos os estabelecimentos comerciais do Mindelo ao final do ano de 1879. Entre armazéns, lojas de fazendas, mercearias, padarias, açougues, restaurantes, hotéis e bilhares, foram registradas 108 tabernas. O número é impressionante, especialmente tendo-se em conta que a população do Mindelo nesse mesmo ano chegava apenas a 3.717 habitantes. As tabernas correspondiam a 68% do total de estabelecimentos comerciais da cidade (Costa, 1882 apud Dias, 2004). E elas ditavam o clima da ilha, por onde passava diariamente grande quantidade de homens do mar à procura de descanso e diversão (DIAS, 2004, p. 105).

E completa que para além de ser o ambiente onde a *morna* prosperou,

[...] as tabernas eram também o lugar da marginalidade, onde se encontravam todos aqueles que eram excluídos do sistema legal de abastecimento dos navios e que procuravam no caminho da ilegalidade a sua sobrevivência. As prostitutas, em particular, eram parte fundamental desse ambiente boêmio, marginal e masculinizado (DIAS, 2004, p. 106).

Se uma cidade não prescinde de vida boêmia, os negócios mercantis precisavam urgentemente de segurança. Nesse sentido, o Porto também demandará uma proteção militar. Assim, será construído o Fortim d’El-Rei e um quartel será instalado, com

capacidade para 50 praças (CORREIA E SILVA, 2000, p. 116). Além da proteção militar, a cidade precisa de uma infra-estrutura urbana mínima (CORREIA E SILVA, 2000, p. 117).

A população do Mindelo cresce exponencialmente. Dados levantados por Correia e Silva mostram que “o crescimento da população aqui não é apenas superior ao resto do arquipélago como ainda é à custa deste que ele se faz” (2000, p. 118). O autor pinta o Mindelo como um “Eldorado” para os camponeses das outras ilhas de Cabo Verde, que se dirigiram em busca de uma vida melhor. Contudo, destaca da análise demográfica de Correia e Silva os dados relativos às taxas de masculinidade da chamada “cidade-porto” do Mindelo em sua “sócio-gênese” (2000, p. 119). Diz ele que “a imigração, começando por privilegiar os homens em relação às mulheres, tende a tornar o Mindelo, das primeiras décadas, o espaço mais ‘masculinizado’ do arquipélago. De início o porto é universo eminentemente masculino” (2000, p. 119).

E prossegue: “Por isso, em nenhum outro concelho de Cabo Verde, as relações de masculinidade, isto é, a proporção de homens relativamente às mulheres, apresentam tão favoráveis àqueles”(2000, p. 119). A razão seria em 1864 de 1,12 homens por 1 mulher (2000, p. 121). Cinco anos depois, a razão cai para 0,99 homens para 1 mulher, enquanto para ficarmos em apenas dois outros exemplos, em Santo Antão seria de 0,47 e Maio, 0,92. Correia e Silva explica esse alta taxa de homens por mulheres pelo tipo de trabalho pesado demandado na cidade-porto: estivadores, catraeiros, mergulhadores, contrabandistas etc. Mas faz uma ressalva em relação à existência da prostituição, como um trabalho tipicamente feminino, reconhecido e regulado pelas autoridades (2000, p. 119).

A respeito disso, duas observações. A primeira se refere ao sugestivo cenário em que Mindelo surge nesta descrição: uma cidade de trabalhadores homens. Se os dados de Correia e Silva sugerem implicitamente a prostituição como um meio de sanar as demandas dos homens no mercado sexual, não parece exagero especular que tais demandas podem ter sido sanadas também através de relações homossexuais entre homens, de prostituição ou não. Não seria, pois, a primeira ou única sociedade em que a homossexualidade seria justificada pelo argumento da escassez de mulheres (LÉVI-STRAUSS, 2009 , p. 296), inclusive em África (EVANS-PRITCHARD E. E., 1970). Mas Correia e Silva parece incorrer aqui no equívoco de uma historiografia colonial-

patriarcalista, que dá ênfase apenas ao encontro sexual entre o homem europeu e a mulher africana (RODRIGUES I. P., 2003, p. 102).

E um segundo e breve comentário diz respeito à prostituição feminina no Mindelo, de forma mais específica. Correia e Silva tratará mais a frente alguns dos ônus que o Porto trará à cidade, entre eles as doenças venéreas como a sífilis (2000, p. 137). Como forma de tentar atenuar a propagação da doença, em 1884 o delegado de saúde António da Costa Lereno propõe o arrolamento e matrícula das meretrizes, instituição da fiscalização sanitária e a construção de uma enfermaria para as sifilíticas (2000, p. 137)<sup>48</sup>. Apesar de nunca ter visto as tais “putas do Lombo”, elas torna-se-iam figuras importantes do imaginário mindelense. O romancista Germano Almeida cria uma cena de um dos seus personagens entre elas, já no século XXI:

Em toda a sua vida uma única vez Oceano tinha ido às putas do Lombo. Todos os seus colegas falavam dessa misteriosa experiência iniciadora e ele era obrigado a calar-se porque nada sabia desses segredos. Assim, certa detardinha, depois de grandes rodeios pela zona onde normalmente via as prostitutas no engate, tinha acabado por entrar no bar de nha Apolónia, sendo logo cercado por meia dúzia de mulheres, umas já gastas e envelhecidas, outras mais novas, todas de feições inchadas e viciosas e todas unânimes em afirmar que estava na cara que era a primeira vez que ele se aventurava por aquelas bandas, todas portanto a quererem ficar com a glória de lhe terem tirado os três (ALMEIDA G. , O Mar da Laginha, 2004, p. 143).

Busquei evidenciar o escasso material sobre sexualidade na historiografia de São Vicente, mas assunto caro nos relatos à “sócio-gênese” do Mindelo é a participação estrangeira em sua formação, o que viria a produzir o cosmopolitismo *sampadjudu*. E a ela, eu retorno. Correia e Silva nos conta que já em 1837, o tenente da marinha inglesa e funcionário da Companhia das Índias, John Lewis visita a ilha numa viagem de sondagem exploratória. “O objectivo é o de avaliar as condições do Porto Grande em vir a servir de escala aos navios da Companhia” (CORREIA E SILVA, 2000, p. 65). À época, a Coroa acaba por rejeitar a proposta inglesa, “no sentido da companhia vir a financiar grande parte dos investimentos necessários à construção da cidade do Porto Grande” (2000, p. 66). Mesmo que o acordo não tenha se concretizado à época, “o

---

<sup>48</sup> A prática da fiscalização sanitária e médica dessas profissionais do sexo perdurou até recentemente, de acordo com meus próprios interlocutores: “Era tarde da noite de um dia qualquer, estávamos meus interlocutores e eu indo a uma região conhecida como Lombo, nos limites da chamada “morada”, o núcleo central e original do Mindelo. Nesse lugar, próximo ao hospital, contaram-me, trabalhavam as “putas do lombo”, mulheres que se prostituíam no período colonial, mas tinham carteira assinada e recebiam visitas regulares de médico. Elas atendiam principalmente os homens do Porto, segundo me contou Didi. De acordo com ele, hoje elas são distintas senhoras da sociedade mindelense (“O sexo de Didi e Elzo”. Diário de Campo, p.170). Lembro-me que foi nesta conversa em que me dei conta de que quase sempre que meus interlocutores se referiam ao “período colonial”, isso quereria dizer as décadas anteriores à de 1970. Em meu registro mental brasileiro, acostumado a associar “colonialismo” ao século XIX e aos precedentes, perdia no dia-a-dia até então a dimensão de como era historicamente recente a independência de Cabo Verde.

certo, no entanto, é que a partir daquele ano, os ingleses criam no mar depósitos carvoeiros para o reabastecimento dos seus navios que escalam S. Vicente” (2000, p. 66). E completa: “Um prenúncio tímido do que viria a acontecer” (2000, p. 66). A colonização de São Vicente pelo emergente capitalismo inglês de fato ocorreu.

“No início dos anos 60 do século passado a *Mac Lead and Martin* constrói o chamado ‘quarteirão inglês’, contendo mais de 50 casas de habitação social”. Outro exemplo é o da *Millers & Cory* que também constrói um conjunto habitacional para os seus trabalhadores (2000, p. 122). “Wilson, Sons & C<sup>o</sup>” e outras fazem o mesmo. Enfim, as companhias inglesas se multiplicam pelo Mindelo, imprimindo algo de sua cultura. O mesmo afirma o antropólogo português João Vasconcelos ao se referir a importação do “costumes ingleses”, como o vestuário típico, aos anglicismos no léxico os esportes como *football, tennis e criquet*, adotados na ilha (VASCONCELOS, 2007, p. 77).

De acordo com Correia e Silva, “o poder que as empresas inglesas detém no Mindelo é enorme, quanto mais não seja porque constam das suas listas de empregados cerca de 50% dos trabalhadores de toda a ilha” (CORREIA E SILVA, 2000, p. 123). Percebe-se na análise de Correia e Silva uma grande penetração das companhias inglesas na vida não só econômica, mas também cultural dos insulares de São Vicente.

Ainda que cauteloso em relação à distância entre os valores e ideias trazidos pela presença inglesa e as práticas reais dos trabalhadores, baseadas em valores camponeses enraizados, Correia e Silva é ainda mais direto sobre a transformação dos emigrantes de São Vicente, a partir da “imitação” dos ingleses (2000, p. 124). O romancista Germano Almeida nos fornece em sua obra de ficção uma boa imagem do processo civilizador que os sanvicentinos pensam ainda empreender para com os migrantes recém-chegados das outras ilhas, como nessa conversa entre seus personagens Luizão e Miguilim:

Tu um pé-rapado que veio de São Nicolau ainda a andar torto por estar cheio de pulguinha até aos sovacos, e é graças a nós de São Vicente que conhecestes sabonete desinfetante e hoje em dia andas calçado e até aprendeste a comer com faca e garfo! (ALMEIDA G. , 2004, p. 49)<sup>49</sup>

Já o antropólogo Moacyr Rodrigues argumenta por essa transformação, porém, não a partir das culturas nacionais, mas pela via do choque cultural entre os hábitos

---

<sup>49</sup> Vi cena muito parecida entre dois desconhecidos na Pracinha da Igreja, no Mindelo. O sanvicentino acusava jocosamente um recém-chegado do interior de andar a passos lentos, como seria típico do ambiente rural. A brincadeira acabou com um deles falando algo pejorativo da mulher do outro.

propriamente rurais e urbanos (RODRIGUES M. , 2011, p. 47)<sup>50</sup>. Todavia, Rodrigues não deixa de ser taxativo quanto à influência inglesa no Mindelo: “Não se pode referir a história urbana e de desenvolvimento da cidade do Mindelo sem destacar a actividade comercial inglesa” (2011, p. 45).

O antropólogo português João Vasconcelos é quem, nos seus estudos sobre o surgimento do racionalismo cristão em São Vicente, nos fornece dados historiográficos mais precisos dessa ocupação inglesa que ocorria paralelamente:

No começo do século XX moravam em São Vicente cerca de duzentos cidadãos britânicos, que formavam a colónia estrangeira mais numerosa em Cabo Verde, na verdade a única merecedora desse nome. Era aos ingleses que se devia o povoamento consistente de São Vicente. [...] Em 1911, de acordo com as estatísticas demográficas, publicadas no apenso n.º do *Boletim Oficial* de 1912, residiam em São Vicente 212 indivíduos estrangeiros, dos quais 172 possuíam nacionalidade britânica. Para se ter ideia da importância deste número, registre-se que no mesmo ano viviam na ilha 127 portugueses (metropolitanos, açorianos e madeirenses) e no conjunto do arquipélago viviam ao todo 293 estrangeiros recenseados (VASCONCELOS, 2007, p. 75).

Ainda que convivendo em grande medida com os valores ingleses, “sobrevivem no comportamento dos operários fidelidades tipicamente rurais em oposição flagrante à ética laboral industrial. A primeira geração de operários permanece tributária das suas origens geográficas” (CORREIA E SILVA, 2000, p. 124). O que Correia e Silva nos explica é que esses trabalhadores enxergam o emprego no Porto e na economia subsidiária deste como uma forma de angariar poupança para o regresso à vida no campo. Na situação de optar pelo emprego ou pela terra, essa primeira geração optaria pela terra. “Perante o apelo do campo, estes recém-operários, ainda camponeses nos valores profundos, deixam as carvoeiras a ver navios” (2000, p. 124).

Essas “resistências sociais e culturais” (2000, p. 125) de uma moralidade tipicamente rural explicariam, em parte, o porquê de São Vicente ainda compartilhar de alguns dos valores conservadores da sociedade cabo-verdiana mais ampla. Assim como nos possibilitaria entender o porquê de ainda hoje encontramos tais valores no trato, por exemplo, das sexualidades não-heteronormativas<sup>51</sup> em São Vicente. Definitivamente, por mais liberal que Mindelo pareça aos olhos cabo-verdianos e por mais “inglês” que

---

<sup>50</sup> De acordo com Rodrigues, Mindelo teve, ao longo de sua história, “constantes fluxos migratórios de zonas rurais para as zonas suburbanas” (RODRIGUES M., 2011, p. 11).

<sup>51</sup> Por “heteronormativo” nomeio um amplo conjunto de normas com signos mais ou menos instáveis, referentes às práticas sexuais e performances corporais, que se conformam para atender um sistema de gênero binário, onde existem apenas dois sexos/gêneros: o feminino e o masculino. Em seu significado, está pressuposto o “heterossexismo”, que “pode ser definido como um princípio de visão e divisão do mundo social, que articula a promoção exclusiva da heterossexualidade excluindo a homossexualidade” (TIN, 2003), formando uma nova composição binária.

ele tenha se constituído, está longe de ser um paraíso incontestável da liberalidade dos costumes<sup>52</sup>. A estrutura da moralidade conservadora crioula e o sistema de gênero binário permanecem ali, transformados e atenuados de alguma forma, mas atuam com eficácia relativa na normatização e padronização dos corpos e dos desejos, como veremos ao longo desta dissertação.

Todavia, não serão somente os trabalhadores portuários que chegarão ao Mindelo e serão responsáveis pela manutenção de um *status quo* da moralidade rural crioula. Importantes e ricas famílias também migrarão para São Vicente, advindas do Barlavento, buscando oportunidades de multiplicar seus negócios (2000, p. 127). Sobrenomes como “Évora”, “Martins” e “Leite” aportam no Mindelo e ainda hoje são ilustres na cidade, indicando as origens, inclusive, de alguns de meus interlocutores.

Mas não só de cabo-verdianos e ingleses povoou-se a Ilha de São Vicente. Correia e Silva nos conta em relação ao contingente populacional diverso em São Vicente já no fim do século XIX, que contribuiria para a formação do mito do cosmopolitismo da ilha:

Nos anos 80 a cidade é uma autêntica babel caboverdiana. Ela tem dentro o arquipélago todo. É o que nos diz, com expressividade, o administrador do concelho Joaquim Botelho da Costa: ‘Na ilha de S. Vicente não há linguagem, ou, como se diz, crioulo próprio de todas as ilhas’. É o cosmopolitismo à escala arquipelágica. (2000, p. 128)

Importante notar agora que a suposta “liberdade” e o alegado “cosmopolitismo” do Mindelo, características importantes na auto-imagem atual dos *sampadjudus*, estavam começando a ser histórica e simbolicamente forjadas no vértice que a ilha formava nesta ampla rede atlântica. Seja porque de fato essa presença estrangeira é histórica e ainda hoje culturalmente relevante, seja pela opção contemporânea dos historiadores de enfatizar esse dado na construção da historiografia de São Vicente e assim dar ressonância a um *mito de origem*.

Compreendo *mito de origem*, enquanto uma narrativa que necessita de ressonância social, que tem uma lógica interna e que conta uma história da origem de uma população, aproximando-se ou afastando-se da historiografia e por vezes dela

---

<sup>52</sup> Aliás, a Inglaterra estava longe de ser um paradigma de liberalidade no que diz respeito aos costumes, haja vista que este país, por exemplo, só viria a descriminalizar a homossexualidade na segunda metade do século XX, mais precisamente em 1967. Agradeço a esta observação feita pelo professor Peter Fry na banca.

prescindindo. Nesse sentido, trata-se de um mito de origem encontrado desde as obras clássicas da literatura cabo-verdiana, como o é “Chiquinho”, de Baltasar Lopes:

Em todo o caso, ele já passara a água mansa do Tarrafal, já tinha conhecido outro mundo, que fica além da ponta da Vermelharia. S. Vicente principalmente. A civilização que lá passava em desfile, a bordo dos vapores de escala, enchia a alma de todos. Gente branca. Morenos e loiros. Soldados e marinheiros em vapores de guerra, apitos trágicos de rebocadores, teatro, cinema, tudo fazia parada em S.Vicente. Mindelo era a estação necessária para o conhecimento mais directo do mundo. Tói Mulato contava o que havia na cidade, os edifícios bonitos, os divertimentos, os jogos de foot-ball e de cricket, as mulatas provocantes que faziam do amor brinquedo ao alcance de toda a gente. (LOPES, 1997, p. 176)

O que importa é atestar que tanto o “cosmopolitismo” quanto o “liberalismo” são algo ainda hoje presente não só no discurso dos mindelenses, como na sua postura política e cotidiana. O mesmo justifica o antropólogo português Augusto Nascimento acerca de *Soncente*<sup>53</sup>: “Do cosmopolitismo de outrora permanecem certas instituições e práticas e, por exemplo, a versatilidade lingüística”, como as dos meninos do Porto Grande (NASCIMENTO, 2008, p. 35).

Como já foi dito nestas páginas, o “cosmopolitismo” é um dado não somente da realidade populacional relativamente diversa na qual a ilha de São Vicente se desenvolveu historicamente, como faz parte da construção historiográfica e mitológica dos *sampadjudus*. O cosmopolitismo é até hoje reafirmado como elemento diacrítico em relação às outras ilhas do arquipélago. Chega-se ao exagero regionalista de se dizer que em São Vicente, cria-se “uma sociedade que é a mais solidária, comercial e culturalmente desenvolvida de Cabo Verde, no passado” (RODRIGUES M. , 2011, p. 46).

O mesmo autor afirma que “com a independência, ela torna-se ainda a mais democrática de todas, porque sempre foi a mais tolerante e de todas a de mais brandos costumes” (2011, p. 46). Augusto Nascimento chega a tratar rapidamente das diversas supostas justificações para isso: a colonização tardia que de certa forma impediu que São Vicente vivesse plenamente um sistema de servidão (NASCIMENTO, 2008, p. 28); o espírito reivindicativo de seus colonizadores de Santo Antão (2008, p. 30); a forte presença de ingleses e judeus na formação da cidade(2008, pp. 30-1), entre outras.

---

<sup>53</sup> “*Soncente*” é o termo crioulo equivalente à “São Vicente”. Almeida, a revelia do resto do título de sua obra em língua portuguesa, usa este termo crioulo para se referir à ilha.



Completando o quadro de evidências empíricas do cosmopolitismo de *Soncente*, observemos o que nos diz Correia e Silva a respeito dos estrangeiros no Mindelo colonial:

Várias firmas inglesas, alemãs e portuguesas abrem representações na cidade, trazendo a ela seus agentes comerciais, administradores, engenheiros navais, operários especializados, etc. O peso desta comunidade é tal que se justifica a existência de uma igreja anglicana e um cemitério inglês. Os ingleses constituem a presença estrangeira dominante. Dominante mas não única. Numerosos comerciantes judeus, provenientes de Norte de África, munidos de passaporte inglês e francês, desembarcam no Porto Grande, atraídos pelas oportunidades de realização de lucros comerciais (CORREIA E SILVA, 2000, p. 128).

À chamada “babel caboverdiana” (2000, p. 129), reúnem-se portugueses, ingleses e italianos. Estes últimos também com algum peso, instalam-se no Mindelo principalmente no setor de serviços, criando bazares, lojas de souvenirs e restaurantes. “Em 1879 o Mindelo alberga nos seus limites a maior comunidade de estrangeiros existente no arquipélago” (2000, p. 129). Uma heterogeneidade que, de acordo com Correia e Silva, ilustra-se também nas representações consulares existentes na ilha de então: Alemanha, Bélgica, Brasil, Dinamarca, Estados Unidos, Inglaterra, Itália, Países Baixos, República do Uruguay Oriental, Rússia, Suécia, Noruega e Turquia<sup>54</sup>.

Assim como hoje, no passado colonial oitocentista também havia os fluxos de viajantes que passavam por Mindelo. Naquela época, porém, eram marinheiros das companhias de comércio ou eram pessoas que estavam em busca de emigrar para os mais diversos locais promissores, desde o Rio de La Plata, passando por Cape Town, até mesmo indo para a Austrália. Assim, a cidade e seus bares enchiam-se dessas centenas de milhares de pessoas que passavam a cada ano (2000, p. 130)<sup>55</sup>. Desta forma, é na cultura e no lazer, que ainda hoje é possível perceber a forte influência estrangeira no Mindelo.

---

<sup>54</sup>Devido ao fim do apogeu do Porto Grande e desde a crise econômica em que Cabo Verde se encontra há pelo menos uma década, a grande maioria desses consulados ou vice-consulados se encontram hoje fechados. Muitos das casas que os abrigavam estão em ruínas, como o consulado da Holanda, na zona do Alto Miramar. E a presença estrangeira se é percebida ainda hoje, é muito mais representada pelos turistas em férias que desembarcam dos transatlânticos e passeiam pela cidade do que funcionários lotados em repartições.

<sup>55</sup>Hoje o fluxo pendular de pessoas que partem e chegam ao Mindelo é menos intenso e diversificado, mas mais regular. Contaram-me que os períodos de férias escolares de verão, por volta do mês de Agosto, assim como as festas de fim de ano e o carnaval, costumam atrair muitos emigrados de volta ao Mindelo. As percepções quanto a esse enchimento da cidade nestes períodos são diversas entre meus interlocutores, mas no geral, tem-se como prazerosos períodos, haja vista que aumentam os números de festas e de possíveis parceiros sexuais, além de outras subjetividades relacionadas.

Nesse sentido, ao nos apresentar a gênese da formação diversa dessa sociedade, Correia e Silva nos reconta mais uma vez o mito de seu cosmopolitismo, desta vez, a partir das influências não só inglesa, mas também brasileira:

Situada numa rede interativa de ligações, a ilha de S. Vicente absorve, como “omnívoro cultural”, tudo quanto por ela passa. Toma-se nela, como em Liverpool, Londres ou Cape Town, o “Five-o-clock tea” e pratica-se o golf, football e o tênis. A própria arquitetura do Mindelo apresenta peças de estilo vincadamente british. [...] O seu carnaval abraçava-se por influência dos marinheiros cariocas que o enriquecem com marchinhas, chorinhos e sambanredos (2000, p. 133)

Essa aproximação com o Brasil<sup>56</sup> nos é lembrada também por Moacyr Rodrigues no samba “Café Atlântico”, cantado por Cesária Évora. Na música, a metáfora ainda hoje atual do Mindelo como um “Brasilzinho”:

J'am conchia São Vicente/ na sê ligria na sê sabura/ ma'm ca fazê um ideia/ S. Vicente é um brasilin/ chei de ligria/ chei de cor/ ness três dia di locura (RODRIGUES M. , 2011, p. 9)<sup>57</sup>

Retomando a história para concluí-la, o cenário de prosperidade mudaria significativamente na última década do século XIX. O Porto Grande e toda a cidade do Mindelo enfrentariam uma crise devido ao decréscimo de demandas portuárias, gerando um desemprego maciço. “A crise portuária que se verifica a partir de 1889 faz exacerbar conjunturalmente o sentimento anti-britânico no Mindelo”(CORREIA E SILVA, 2000, p. 148). Isso porque as carvoarias inglesas começam a ser acusadas pela população de provocar intencionalmente a crise. A resposta do império britânico é apoiar suas companhias fixadas na ilha, pois “interessa à Royal Navy que o Porto Grande esteja sob o ‘domínio’ de empresas suas compatriotas, para, em caso do conflito, poder contar com o apoio logístico das mesmas”.

---

<sup>56</sup>Em meu trabalho de campo, pude observar a enorme influência das telenovelas brasileiras, exibidas mais de uma vez por dia na televisão local e febre das famílias, como no Brasil. Além disso, não só a Rede Globo, mas também a brasileira Rede Record ganha terreno em Cabo Verde, em parte por sua programação televisiva atrativa, principalmente pelos programas de auditório e pelos programas de violência urbana – todos com conteúdo exclusivo para o público brasileiro, todavia consumidos em Cabo Verde – parte, por sua inserção no mercado religioso local com a Igreja Universal do Reino de Deus. No futebol, parece que há maior interesse pelos times e campeonatos portugueses, apesar de conhecerem times e jogadores brasileiros. Fato relacionado aos tempos em que Cabo Verde ainda era colônia de Portugal, como disse-me certa vez Didi. O crioulo do Mindelo é também o mais próximo aos falantes do português brasileiro. Além disso, os *sampadjudus* absorvem de bom grado muitas das expressões e o “sotaque brasileiro”. Empolgavam-se bastante toda vez que descobriam minha nacionalidade. (Para discussões tanto sobre a inserção da Igreja Universal do Reino de Deus quanto para o lusofonia na ilha, ver VASCONCELOS, 2004. Para a influência das telenovelas brasileiras nos países africanos, ver MENDES, 2012.

<sup>57</sup> Tradução fornecida pelo autor: Já conhecia S. Vicente/ na sua alegria e na sua entrega ao prazer/ mas não fazia ideia/ S. Vicente é um brasilzinho/ cheio de alegria/ cheio de cor/ nesses três dias de loucura.

Crises no mercado portuário-carvoeiro vêm e se vão na história do Mindelo. Até que em 1890, o nível de importação do carvão pelo Porto Grande cai drasticamente e, como uma bola de neve, atinge todos os setores da economia da cidade (2000, p. 161). “Na óptica dos mindelenses e dos altos funcionários da administração provincial são, com efeito, os interesses mesquinhos e egoístas das carvoeiras os fatores responsáveis pela fuga da navegação do Porto Grande” (2000, p. 163).

A verdade, segundo Correia e Silva, é que pela posição geográfica privilegiada de Cabo Verde na rota Europa-América do Sul, supostamente eterna e livre da concorrência por ser vantagem imutável, os portugueses ergueram no Mindelo uma “economia passiva”, que “consiste na prática em pouco mais do que tributar e taxar o tráfego, que, por razões tecno-logísticas, está condenado a transitar pelo Porto Grande” (2000, p. 164). E afirma que “no transcurso dos 40 anos que vão de 1850 a 1891, o Estado não cria nem incentiva a criação duma única companhia carvoeira de bandeira portuguesa”(2000, p. 164).

As crises iam e voltavam a depender da concorrência das carvoarias inglesas e do conjuntura do mercado internacional. Mas a chamada “Companhia Nacional”, uma companhia portuguesa originalmente pensada para acabar com o oligopólio inglês e fazer baixar o preço do carvão no Porto Grande, insere uma crise ao ser comprada pelos ingleses. Isso gera uma frustração muito grande no Mindelo e uma crise de dimensões nacionalistas. No limite, São Vicente ganhará uma forte consciência localista. Importante, penso, para sua auto-imagem diacrítica. Isso porque

O porto carvoeiro despoletara um vigoroso processo de diferenciação de S. Vicente do resto do espaço cabo-verdiano. O Mindelo apresenta-se, com efeito, uma configuração espacial, estrutura econômica, relações sociais e um campo político originais à escala do arquipélago. A navegação a vapor intervém em Cabo Verde com uma precisão quase cirúrgica. Cria S. Vicente e acabou-se. Do outro lado do canal, em Santo Antão, tudo é diferente. Este facto possibilitou em S. Vicente a emergência de uma forte consciência de identidade local. A crise mais não faz do que agravá-la. Aliás, estes dois fenómenos, a crise política e a consciência localista, alimentam-se mutuamente. (CORREIA E SILVA, 2000, p. 192)<sup>58</sup>

Novas soluções para a dominação inglesa não vingam e segundo Correia e Silva, “os novos tempos não serão mais os tempos do Porto Grande do Mindelo de Cabo

---

<sup>58</sup> Nascimento analisa este que seria um dos “traços” do sentimento de especificidade dos mindelenses: Um traço dessa especificidade poderá ser a própria ênfase na sua distinção por comparação com a normal ou expectável diferença de ilha para ilha e, conseqüentemente, dos vários ilhéus entre si [...] Os sanvicentinos teriam, então, uma ideia de serem diferentes – e mais inteligentes ou, se quisermos, mais mundanos – do que os naturais de outras ilhas. Para eles, a prova dessa decantada especificidade é estabelecida pelas opiniões de terceiros, citadas até por pessoas de extracção social mais popular” (NASCIMENTO, 2008, p. 27)

Verde” (2000, p. 196). Rodrigues, por outro lado, é mais otimista e conta que anos mais tarde, em 1917, instala-se um Liceu no Mindelo, que vai alargar sua população, atraindo gente de todas as ilhas e de todas as camadas sociais. Rodrigues considera a cidade da primeira metade do século XX como a “Meca da cultura caboverdiana”(RODRIGUES M. , 2011, p. 39).

De qualquer forma, o “cosmopolitismo” encerraria o século XIX já sedimentado no espírito *sampadjudu*. Em artigo sobre cultura global, Ulf Hanners empreende um enquadramento da categoria “cosmopolita” que nos ajuda a pensar o caso do Mindelo. Apesar de uma perspectiva individualista e típica-ideal, o autor compreende o cosmopolitismo como um “estado mental” e uma “forma de administrar significados” (HANNERS, 1999, p. 252):

A perspectiva do cosmopolita precisa envolver relacionamentos com uma pluralidade de culturas consideradas entidades distintas [...] Porém, além disso, o cosmopolitismo, num sentido mais estrito inclui uma posição em relação à própria diversidade, em relação à coexistência de culturas na experiência individual. O cosmopolitismo mais autêntico é, acima de tudo, uma orientação, uma vontade de se envolver com o Outro [...] Entretanto, a vontade de se envolver com o Outro, e a preocupação de alcançar uma destreza nas culturas que a princípio são estranhas, relacionam-se ao mesmo tempo com as considerações do próprio eu. O cosmopolitismo a maioria das vezes possui um filão narcisista; o eu é arquitetado no espaço onde as culturas se refletem entre si. (1999, pp. 253-4)

Se transportamos suas considerações individuais-metodológicas a respeito da coexistência de culturas, da vontade de se envolver com o Outro e o aspecto narcisista que o estado mental do cosmopolitismo carrega consigo para uma perspectiva de uma *cultura cosmopolita*, como o é ou se diz existir no Mindelo, temos as chaves para entender as questões postas no início desta seção.

### **Uma africanidade rejeitada desde o século XX...**

Após ter compreendido os caminhos históricos desde o descobrimento da Ilha de São Vicente até o fim do século XIX, e com isso perceber a construção do mito de origem do Mindelo como uma cidade cosmopolita e liberal, pretendo nesta seção me concentrar na discussão sobre o século XX e a africanidade em Cabo Verde, para mostrar que este cosmopolitismo pode ser restritivo, ou seja, nem sempre ele inclui a incorporação dos signos de africanidade no espírito *sampadjudu*.

Adianto que entrarei brevemente aqui nas rivalidades históricas e políticas sobre a constituição da identidade nacional de Cabo Verde, para em seguida, trazer meus próprios dados etnográficos que revelam na atualidade uma tendência mindelense clara: uma rejeição difusa pelos signos de africanidade. Isso porque, a inclinação ao oeste do globo, além de uma característica histórica do povo mindelense, é uma estratégia de criação de um diacrítico fundamental para os gays *sampadjudus* na atualidade, haja vista a intensificação da perseguição aos homossexuais nos diversos países africanos do continente.

Para passar brevemente pela história do século XX em Cabo Verde, aciono os escritos dos antropólogos João Vasconcelos e Juliana Braz Dias.

Vasconcelos afirma que “é em finais do século XIX que encontramos indícios seguros da circulação da ideia de que existe uma individualidade cabo-verdiana” (VASCONCELOS, 2004, p. 170). Segundo o autor, isto ocorreria por três agendas políticas concomitantes na colônia portuguesa: o debate sobre a definição do estatuto administrativo de Cabo Verde (se província ultramarina ou arquipélago adjacente); a exigência de um reforço do investimento do Estado na instrução pública; e a defesa de uma política migratória civilizadora, que substituiria as migrações para as roças no continente em benefício das emigrações para a América do Norte (2004, pp. 170-1).

No plano econômico, Mindelo começa a apresentar um processo irreversível de decadência, devido a vários fatores, como o crescente aumento do valor do carvão; a concorrência com os portos de Dacar e das Canárias; a Primeira Guerra Mundial, culminando na Grande Depressão de 1929 (DIAS, 2004, pp. 108-9). Mas é na primeira metade do século XX também, mais precisamente em 1917, que como adiantamos, o seminário-liceu de São Nicolau é substituído pelo liceu de São Vicente. Concordando com Rodrigues (2011), para Dias,

o investimento no domínio do ensino trouxe dinâmica à cidade. Diversas famílias em todo o arquipélago mandavam os seus filhos para estudar em São Vicente – sempre que as condições financeiras permitissem. Era o motivo de um novo fluxo migratório para a ilha, agora atingindo outras camadas da sociedade cabo-verdiana. Mais tarde, esse vínculo construído entre São Vicente e a educação formal seria também responsável por fortalecer a imagem da ilha como capital cultural de Cabo Verde (DIAS, 2004, p. 108).

De acordo com João Nobre de Oliveira, sublinhado por Vasconcelos, foi em São Vicente que se formou a “inteligentzia” que vai permitir a “cabo-verdianização” do funcionalismo público em Cabo Verde, levando a uma emancipação administrativa da

colônia a nível pessoal, pois que a nível institucional nunca o arquipélago teve qualquer autonomia da metrópole (2004, p. 171)<sup>59</sup>. Mas tal funcionalismo contribuiria para que todos cabo-verdianos, à diferença de todas outras colônias africanas, gozassem do *status* de serem cidadãos portugueses *de jure* do fim do século XIX até 1961 (2004, pp. 170-1).

No início do século XX é possível observar a emergência de um sentimento pan-africanista em Cabo Verde, mas que se mostraria muito diferente daquele dos intelectuais negros norte-americanos, como qualifica Vasconcelos:

Mas o pan-africanismo digerido pelos intelectuais cabo-verdianos do começo do século XX era substancialmente diferente do africanismo da negritude que viria apaixonar alguns intelectuais dos anos 50 em diante. Ao contrário deste último, celebrava a hegemonia civilizacional europeia, não vislumbrava o que fosse o relativismo cultural e era resolutamente anti-racista. (2004, pp. 172-3).

Tratava-se então de uma retórica a favor de implementação efetiva da cidadania portuguesa nas colônias africanas. Era como um pedido da colônia à metrópole para civilizar a própria colônia, promovendo o progresso econômico e a assimilação cultural, com fins de diminuir cada vez mais a disparidade de condições entre o centro e a periferia (2004, p. 173).

Contudo, a partir dos anos de 1930 é que a especificidade cabo-verdiana ganhará novos contornos, principalmente entre os intelectuais de uma importante publicação local chamada *Clareza*. A revista, que terá enorme impacto na cultura e na política do país, publicará nove números de 1936 até 1966 e neles constarão os escritos de intelectuais mindelenses como Baltasar Lopes, Jorge Barbosa e Manuel Lopes (2004, p. 173). Inspirados por autores brasileiros como Gilberto Freyre e Artur Ramos, os claridosos consideravam seu país como um caso de “regionalismo português”. Assim, como já adiantamos na Introdução, para os intelectuais dessa geração, a singularidade de Cabo Verde residia no fato de o arquipélago ter passado por uma experiência de miscigenação e interpenetração cultural sem paralelo em nenhuma outra colônia portuguesa (2004, p. 174)<sup>60</sup>.

---

<sup>59</sup> Tal afirmação deve ser relativizada. Como vimos no caso da aplicação do Código Penal, as colônias chegaram a ter alguma autonomia, pelo menos, na administração da justiça.

<sup>60</sup> Segundo eles, nem mesmo o Brasil teria vivido essa formação: “O argumento central do seu ensaio [de Gabriel Mariano, sobrinho de Baltasar Lopes] é que essa ausência de complexos ou conflitos interiores se devia ao facto de o mulato cabo-verdiano, em vez de ter ficado entalado entre um grupo branco hegemónico e um grupo negro dominado, ter comandado ele próprio desde muito cedo a estruturação da sociedade da colônia – papel que no Brasil coubera ao português reinol” (2004, p. 175).

Mas, mais do que a miscigenação e a interpenetração cultural em si, a representação dominante da cabo-verdianidade tendia a exaltar a contribuição *cultural* ou *espiritual* de Portugal na formação da sociedade mestiça do arquipélago. A mestiçagem, vista como um dos elementos fundamentais da sociedade cabo-verdiana, era entendida não apenas como um processo histórico de miscigenação ou mistura racial, mas também como um processo de civilização e de desafrikanização cultural, impondo-se como sinal diacrítico de Cabo Verde no contexto das colónias de Portugal na África (2004, p. 174, grifos do autor).

Não perdendo de vista que esses intelectuais advinham da ilha de São Vicente, reduto da intelectualidade do país, eles nacionalizaram, até metade do século XX, o mito de origem de uma especificidade cabo-verdiana que de certa maneira não se filia aos signos africanos ou não os tem como principal acervo simbólico. Mas estas representações nacionais seriam contestadas a partir dos anos 1950. A crítica basicamente apontava para uma absorção pelos claridosos de uma ideologia colonialista que apregoava a inferioridade cultural dos africanos e a superioridade cultural dos europeus (2004, pp. 175-6).

Percebe-se que não foram somente os claridosos que vinham produzindo e reproduzindo o mito. Uma série de autores ao longo de toda história de Cabo Verde apontavam uma espécie de síntese cabo-verdiana na máxima “muitíssimo influente e disseminada” (2004, p. 177): “corpo africano, espírito europeu”. Desde o padre António Vieira, em 1652<sup>61</sup>, até autores da primeira metade do século XX, como o antropólogo físico António de Almeida:

Os seis caboverdeanos adultos do sexo masculino que acabam de ser estudados antropológicamente são originários das ilhas de S. Vicente, Santo Antão e Boa Vista, empregados na marinha mercante (dois serviram na nossa marinha de Guerra, como vaidosamente afirmam); *mostram-se instruídos e inteiramente assimilados aos nossos usos e costumes* (ALMEIDA A. d., 1938, grifo meu).

A crítica a essa perspectiva eurocentrista viria então com os jovens cabo-verdianos nos anos 1950, filhos da conjuntura internacional do pós-guerra. “[...] esta geração encetou luta aberta contra o colonialismo europeu, sob as bandeiras da independência nacional, da unidade africana e do socialismo” (VASCONCELOS, 2004, p. 177). Na intensificação da crítica cultural e literária, em 1963, observa Vasconcelos, “foi a vez de Onésimo Silveira publicar um ensaio bem mais veemente contra o lusitanismo e os barlaventurismo dos escritos da Claridade” (2004, p. 178).

Mas da perspectiva política, as ideologias panafricanistas se tornam mais complexas no cenário cabo-verdiano. É que se por um lado a elevação simbólica dos

---

<sup>61</sup>Diz ele em trecho de carta mencionada por Vasconcelos: “São todos pretos, mas somente neste acidente se distinguem dos europeus” (2004, p. 176).

signos da africanidade é gramatical neste novo contexto histórico, por outro, líderes do PAIGC – o partido que nasce para lutar pela independência de Cabo Verde e da Guiné – como Amílcar Cabral, precisavam encontrar um equilíbrio entre um sentimento, muito arraigado no povo cabo-verdiano, de uma superioridade diante das outras colônias do continente e uma identidade entre esses dois povos. Além disso, permanecia na memória coletiva dos guineenses, que foram os cabo-verdianos, durante séculos, os responsáveis pela dominação colonial portuguesa na Guiné (RODRIGUES I. P., 2003, p. 97; VASCONCELOS, 2004, p. 179).

Não entrarei nas dinâmicas do partido único em conformar as perspectivas cabo-verdiana e guineense nessa luta pela independência. Importa notar, porém, que a tentativa de “reafricanização” não vingou de forma absoluta em Cabo Verde. O africanismo de Cabral ao mesmo tempo que apela a um “arquétipo irracionalista da África”, românticamente citando as crenças, a religiosidade, a feitiçaria, desqualifica todas essas representações na formação de um novo estado moderno (2004, pp. 180-1).

Em suma, a africanidade à la negritude tinha de ser lembrada aos cabo-verdianos e aos guineenses para que eles se descobrissem irmãos uns dos outros: era um instrumento de fraternidade. Mas também deveria ser transcendida por ambos para que juntos pudesse edificar uma sociedade nova, justa e progressista (2004, p. 181).

Assim como o projeto da unidade política entre Guiné e Cabo Verde não vingou, com o golpe no primeiro país, a reafricanização também não, mesmo após esforço contínuo em valorizar os símbolos africanos, como a língua crioula, a tabanca, o batuque, funaná, etc (2004, p. 182). A ruína do projeto político do PAIGC, agora PAICV em Cabo Verde, fez pelo menos reconciliar a elite política com a elite intelectual dos claridosos, que não acreditava na africanização tampouco na unidade com a Guiné. A partir daí, Cabo Verde iria se alinhando cada vez mais com a Europa e menos com a África, seja pela política multilateral seja pela composição da elite do partido (2004, p. 183).

Nos anos 1990, sobe ao poder o MpD – Movimento pela Democracia – e lá fica por toda a década, promovendo uma política neoliberal, de privatização das empresas públicas e captação de investimentos estrangeiros. “Atestam-no, por exemplo, a adoção de um novo hino nacional e de uma bandeira que rompe com o verde-amarelo-e-vermelho da paleta cromática do pan-africanismo”. Assim como se faz “a reposição de vários topônimos cabo-verdianos e portugueses que haviam sido substituídos por nomes de libertadores africanos” (2004, p. 184). Parece o fim desta tentativa de



reafricanização em Cabo Verde. Mas se Trajano Filho, como vimos na Introdução, aponta para a dimensão cíclica das tendências crioulas cabo-verdianas ora à africanização ora à lusitanização, como estaria esta questão hoje? E no Mindelo?

## **Até hoje**

Chego a Cabo Verde no ano da graça de 2013. Assim, gostaria de começar meu relato com uma conversa que tive com o “Francês”, como era chamado, um professor universitário franco-malês gay, que conheci no Mindelo, três ou quatro dias depois de minha chegada à cidade. Fixado em Paris, ele estava na ilha para “relaxar”, apesar de seus problemas de convivência no Mindelo – além dos seus próprios – não lhe permitissem cumprir seu objetivo muito bem. Interessante, porém, foi uma conversa que tivemos numa pizzaria, em frente à marina, numa ocasião descontraída com o grupo de amigos gays, que eu estava aos poucos conhecendo e me enturmado. Sendo ele um *scholar* parisiense de origem africana, interessei-me por questionar sobre suas opiniões acerca do continente. Segue o registro em meu diário:

Questionei-o se ele concordava com a ideia de um panafricanismo à lá Igor Kopytoff, ele não o conhecia, mas o expliquei as principais ideias: como algumas características que seriam muito caras à África, como o desapego à materialidade do território e a importância dada aos sistemas de linhagem. A princípio ele defendeu que a África era muito diversa internamente e não concordou com a ideia de uma unidade africana, comparando Mali e o Congo. Mas insisti dizendo que eu estava me referindo mais à África subsaariana e comparei essas questões do pertencimento à terra e à família em África e na América indígena (que são bem diferentes). Daí ele pareceu ceder. Ele ficou algum tempo me contando como essa questão das gerações era importante localmente, em Mali e em outros lugares do continente, porque o parentesco definia os pertencimentos mais importantes na comunidade. Eu completei que às vezes era uma questão também de poder e ele disse que em Mali era também, mas não era tanto isso. Porque haveria uma harmonia nas sete etnias de lá na distribuição do poder. Mas como para ele era um saco essa obsessão pelas gerações, toda a vez que ia a Mali. Porque uma mulher lhe cobrava para contar a sua genealogia, daí ele tinha que ficar dando dinheiro a cada nova geração que ela lhe contava. E concordamos sobre a loucura de se lembrar às vezes mais de 10 gerações de ancestrais, até chegar no ancestral mítico. No que ele completou e eu concordei de que nem sempre os ancestrais narrados foram “reais”. (“Sucesso”. 26/09/2013. Diário de campo, p.51)

Se a clássica etnologia africana carrega consigo os vícios de seu tempo: a relação promíscua com o colonialismo, a carga de exotismo no interesse pelos indígenas do continente e a escolha por temas clássicos como o parentesco, ela também foi fundamental na constituição da ciência antropológica. Contudo, observei que se os mundos etnográficos de Evans-Pritchard, Radcliffe-Brown e Meyer Fortes, para citar alguns dos mais importantes africanistas da tradição antropológica, me instigavam

grandes questões teóricas, quase nada contribuíam à análise de meus dados propriamente etnográficos do Mindelo, no século XXI. A África em que cheguei era definitivamente distinta da que encontrei nos livros, ao ponto de me questionar se lá realmente era “África”, principalmente se tratando do Mindelo<sup>62</sup>.

Mais surpreendente foi perceber que os mindelenses – urbanos desde a gênese – eles próprios costumam, com alguma tensão, rejeitar a identidade africana. Se a historiografia já mostrou o quanto São Vicente se forma social e culturalmente menos ligada ao continente africano e mais conectada às dinâmicas atlânticas, à Europa e ao Brasil, pretendo aqui mostrar alguns exemplos sobre como hoje é perceptível o afastamento simbólico do continente por parte de alguns *sampadjudus*, ainda que permeado por tensões. Esse afastamento será especialmente estratégico quando acionado pelos militantes gays do Mindelo, que diferenciarão sua experiência social daquela que seria marcada pela “violência” no “continente [africano]”.

Para ilustrar esse hábito de negação da africanidade, ainda que tensa, retiro um relato de meu diário de campo:

Nessa tarde, meu assunto com o Elzo foi sobre africanidade. Ao ser perguntado se eles se sentiam ocidentais, ele disse que eles se sentem ocidentais, principalmente aqui em São Vicente, frisou. Usou como exemplo a música que se ouve aqui, que tem como referências o rap/hip hop norte americano, o zouk caribenho e a música brasileira. (Só não notou – aliás nem eu – que as três referências tem fortes raízes na cultura africana, apesar de produzidas em outros lugares). (“O assalto”. 5/10/2013. Diário de Campo, p.123)

Outra evidência desse afastamento é que muitos cabo-verdianos tem uma relação muito mais próxima com a Europa do que com o continente africano, pois o continente europeu é relativamente perto em vários sentidos: tem mais conexões aéreas pela TACV<sup>63</sup> e outras companhias; participa de uma série de acordos de cooperação; e é historicamente destino de muitos emigrados. Percebi que meus interlocutores do

---

<sup>62</sup> Uma situação que achei hilária durante a estadia em Cabo Verde foi um comentário de uma funcionária cabo-verdiana de uma companhia aérea portuguesa, no aeroporto da Praia. Comentei, no sentido de “puxar assunto”, que nunca tinha visto a máquina de cartões que ela usava para me vender a passagem aérea de volta para Lisboa. Tratava-se de uma antiga seladora manual, em que o cartão com os escritos em alto relevo servia apenas de “carimbo” para o recibo. Não havia um leitor digital, com tela de LCD, conectado à internet, em que eu digitasse uma senha e ela autorizasse a compra, como é de costume atualmente. Ao meu comentário, ela respondeu aos risos: “Isso é África!”. Fora um comentário jocoso que apelava para uma suposta não-modernidade africana. Jocoso, porque ao mesmo tempo em que ela “selava” o meu cartão, ela comprava a passagem em seu computador, pelo sistema da companhia na internet, evidenciando um cenário contemporâneo muito mais complexo do que uma suposta “não-modernidade” em África. Contudo, é interessante notar que eu só escutaria “Isso é África!” na Praia.

<sup>63</sup> TACV é a companhia aérea estatal de Cabo Verde, que possui atualmente voos regulares para quatro destinos europeus (Amsterdão, Lisboa, Paris e Bergamo, na Itália). Além destes, possui voos para Fortaleza, no Brasil, Boston, nos EUA (onde há a maior população cabo-verdiana fora do país) e, finalmente, Dakar, único destino no continente africano.

Mindelo que já viajaram ou emigraram costumam ter como destino privilegiado Portugal (Lunga, Didi, Cesar), França (Cesar, Mônica) e Brasil (Sofia, Didi, Cesar)<sup>64</sup>.

A xenofobia do *sampadjudus* mostrou-se algumas vezes também: Elzo, um de meus interlocutores e vice-presidente da Associação Gay Cabo-verdiana, já me disse que eles têm muitos problemas com os “*mandjacos*”, palavra que apesar de originalmente nomear uma das etnias da Costa da Guiné, designa genericamente, em Cabo Verde, os “africanos” ou “continentais”. Em alguns contextos o sentimento de rejeição se explica devido à confissão religiosa desses *mandjacos* – muitos são mulçumanos (o que na época, pelo contexto da conversa, inferi que ele estava se referindo a não-aceitação da homossexualidade pelos professantes desta religião, o que dificultaria a convivência). Mas já ouvi Elzo falar mal dos “continentais” em outras circunstâncias e usando esta mesma categoria depreciativa.

Neste mesmo espírito, o escritor sanvicentino Germano Almeida fornece uma imagem bem depreciativa dos *mandjacos* em seu recente romance *O Mar da Laginha* (2004):

Isso, conforme o Eugénio explica à Matilde, por culpa dos mandjacos que vivem nas barracas que espalharam por aqueles lados e mantêm aqui o ancestral hábito de cagar onde lhe dá na real veneta, tendo acabada por transformar toda aquela zona numa imensa retrete a céu aberto (ALMEIDA G. , *O Mar da Laginha*, 2004, p. 91).

Nunca vi tal cena no Mindelo e tampouco conheço essa suposta ancestralidade, mas é possível ver os tais *mandjacos* ou “continentais” pela cidade, vendendo óculos, celulares e chinelos. Quem me disse que eles eram “continentais” foi o professor de inglês Lunga, que igualmente os acusava de contrabandeiros. Germano Almeida ilustra mais uma vez a xenofobia mindelense: os “policiais diziam que Mindelo não é África, não se podia ter vendas de rua em balaios na cabeça das mulheres como nas terras da negragem” (ALMEIDA G. , 2004, p. 43). Notei também que os *mandjacos* têm a cor da pele bem mais preta do que a média dos crioulos, principalmente os de São Vicente. Além disso, falam outras línguas que não é nem o crioulo nem o português, só nunca soube precisar quais eram, porque não as conhecia.

---

<sup>64</sup> Por acaso, Didi e Sofia foram recentemente a Angola, pois estavam em turnê com sua peça de teatro por lá, mas visitar ou morar no continente não parece como um desejo de nenhum dos meus interlocutores. A não ser, como sempre comentava Lunga, por uma boa oportunidade de emprego, como a de controlador de voo, em que supostamente “se ganha 10 mil dólares, além de casa e carro à disposição em Luanda”. Na verdade, existe uma percepção entre muitos dos meus interlocutores em relação a bonança recente em Angola.

Intrigado pela questão da africanidade e de sua rejeição em São Vicente, principalmente, porque ela parecer uma exceção à *morabeza*, ou ao cosmopolitismo *sampadjudu*, voltei-me, em campo, para as lojas de artesanato para turista, os “*gift shop*”. Existem pelo menos quatro grandes na *moradae* todas elas apelam bastante para a simbologia africana. Elzo me disse que todas “são lojas dos continentais”, que toda essa arte é importada, porque os cabo-verdianos não produzem essas coisas localmente<sup>65</sup>.

No Mindelo – diferente da Praia – não é muito comum ver feirantes mulheres com os típicos balaios na cabeça, ou andando com o *pano di terra*, amarrado na cintura. Elzo me disse que são mais as mulheres da Praia que usam isso. Mesmo no Mindelo, dissera-me, muitas dessas mulheres são *badias* de origem. Se eram de fato ou não, não pude constatar, mas certamente o meu interlocutor estava querendo demarcar um elemento diacrítico e este era claramente relacionado à “africanidade”.

Grande parte dos mindelenses que eu conheci tendia a ter como referência mais forte os signos do ocidente do globo, do que da África continental. Uma situação exemplar disso foi quando, ainda lá, postei em minha página do *facebook* uma foto do multicolorido mercado de Praia, um antigo pelourinho, com mulheres negras ao chão, baldes de peixes frescos e frutas nas barracas. Elzo, com uma ironia crítica, disse que não gostou daquela foto, pois o que eu supostamente queria com aquela foto era dizer aos meus que eu estava em “África” (!).

---

<sup>65</sup> Algo que já sabia desde o Brasil, através de conversas particulares com a minha orientadora, que narrou um fluxo grande de “continentais” para o comércio de arte africana nos resorts da Ilha de Boa Vista. Se bem que, em Praia, visitei uma galeria de arte no Platô com peças feitas por artistas locais. Inclusive algumas estatuetas de palha de milho são de um senhor chamado Hipólito que lá estava.



Fig. 2 – Mercado da cidade de Praia, localizado no Platô e sobre o qual eu me refiro anteriormente.  
FONTE: Acervo do autor.

Por outro lado, ele ficou bem satisfeito quando eu bati, a seu pedido, uma fotografia do mercado municipal do Mindelo e postei também em minha página do *facebook*.



Fig. 3 – Parte interna do Mercado Municipal do Mindelo, localizado na *morada*. FONTE: Acervo do autor.

Trata-se de um mercado mais, digamos, “disciplinado ocidentalmente” (lá somente é permitido vender verduras e legumes, ou seja, sem peixes atraindo moscas e exalando odores mais fortes; os espaços e estruturas de cada feirante são divididos mais cartesianamente e o espaço como um todo é mais amplo e arejado, como apregoa a bacteriologia de Pasteur, dentro de uma bonita construção colonial, que suspeito ser inglesa.

Elzo ficou duplamente satisfeito, primeiro, por eu reequilibrar a representação de Praia, antes metonímia única do país, acrescentando outra representação, desta vez do (seu querido) Mindelo; em segundo lugar, ele estava satisfeito pela desconstrução realizada em minha rede social da ideia de Cabo Verde ser um país “africano”, que a segunda foto relativizaria ao público que a visse.

Mais uma vez, Elzo ficou bem satisfeito quando postei outra foto, apenas da arquitetura do Mindelo, com construções também coloniais. Disse que essas, sim, seriam “bonitinhas”. Enfim, existe um rechaço dos “continentais” e de uma africanidade muitas vezes associadas à capital Praia e, conseqüentemente, uma aproximação identitária com o mundo ocidental. Em uma segunda conversa sobre o tema da africanidade, desta vez com mais pessoas do grupo de amigos, extraio o seguinte:

Nessa rivalidade, existe um certo preconceito com os *badius*, que seriam mais “africanos”, mais próximos culturalmente dos “continentais”. Didi deu exemplo da música de Santiago, que teria ritmos mais africanos. Perguntei-lhes se eles se consideravam ocidentais. Lunga disse que nunca tinha pensando nisso, Cesar não respondeu nada, mas Didi disse que ele se considerava ocidental sim. (Assim como eu Elzo já tinha me dito a respeito dos São Vicentinos de maneira geral). (“A abordagem dos rapazes”. 11/10/2013. Diário de Campo, p.165)

Disse-lhes que eu achava importante abordar esse assunto, porque o senso comum em geral tende a falar como que opondo Cabo Verde ao Ocidente, quando muitas vezes a impressão que se tem nos discursos nativos é que a “ocidentalidade” do Mindelo é hoje uma disputa muito mais pelo grau do fenômeno do que pela simples negação ou afirmação dele. O fato de Lunga, que é professor de inglês e já emigrado para Lisboa, nunca ter pensado sobre isso é prova de que ser ocidental, ou melhor, a sua inclusão no mundo a leste e a norte do Atlântico, já é naturalizada para eles<sup>66</sup>. Embora,

---

<sup>66</sup> Mesmo na cidade da Praia é possível captar um discurso que naturaliza a condição de Cabo Verde como país “ocidental”. Se em certo momento da dissertação da socióloga Claudia Rodrigues, fica subentendido que ela toma Cabo Verde como uma “sociedade ocidental e moderna”, ao tratar da permanência do “patriarcado” (RODRIGUES C. , 2010, p. 30), em outra fica absolutamente clara a inclusão de Cabo Verde no escopo da ocidentalidade (RODRIGUES C. , 2010, p. 110). Aliás, deixo claro ao leitor que faço uso do termo “ocidental” mais em uma perspectiva geográfica de fluxos culturais.

de uma perspectiva analítica, o conceito de “hibridismo” já venha apontando para a dificuldade de tratar países como Cabo Verde em termos de diferença do “ocidente”:

Da perspectiva das análises dos discursos coloniais, o hibridismo é um espaço cultural ambíguo, uma alternativa "meio-termo" para os conceitos de homogeneidade cultural. Tem sido visto como um desafio para as histórias imperiais, as ênfases na classificação dos outros em termos de diferença e divergência do "ocidente", o que é, implícita ou explicitamente, tomada como parâmetro universal de comparação (RODRIGUES I. P., 2003, tradução minha).

Um exemplo de maior materialidade que encontrei sobre a diferenciação dos mindelenses em relação aos africanos era o letreiro de um dos “*gift shops*” do Mindelo, na Rua Patrice Lumumba. Lia-se no alto, acima da porta: “Souvenirs Arte Africana. Comercializamos arte africana e também confecções cabo-verdianas”. Linguisticamente o aditivo “e”, intensificado pela palavra “também”, significa uma distinção entre as duas categorias: “arte africana” e “confecções cabo-verdianas”. Do contrário, a primeira englobaria a segunda e o aditivo “e”, assim como toda a segunda frase, não faria mais sentido. Ou seja, confecções cabo-verdianas e arte africana são coisas distintas entre si, assim como o cabo-verdiano, ou talvez o mindelense, e o africano também o sejam.

Ao entrar em outro *gift shop*, desta vez na Rua de Lisboa, tive outro momento interessante de reflexão acerca do tema. Reproduzo do meu diário:

Passei nas 4 lojas de “gift shop” para ver souvenirs. Eu queria comprar um imã de Mindelo e coisinhas pequenas para dar para os mais próximos. Mas o curioso é observar que nessas lojas de artesanato – muito turísticas – predominam as peças do continente: máscaras, estátuas, cestaria, peças de barro etc. Na última loja que eu entrei, que ficava na Rua de Lisboa (atualmente chamada de Rua dos Libertadores de África), eu perguntei para a senhora que atendia se tinha algo de confecção cabo-verdiana. Ela deu um suspiro como quem se decepcionou com a pergunta. Sua loja não tinha quase nada de confecção cabo-verdiana e ela me mostrava os poucos quadrinhos e coisinhas de barro, como cinzeiros, onde se lia “Cabo Verde”. Eu agradei e saí. Realmente predomina o artesanato trazido do continente. Em Cabo Verde, pelo o que me falaram no Brasil e eu percebo aqui, não tem essa cultura de esculpir em madeira máscaras e outros objetos, muito característico do continente. Existe um artista na Praia, que já mencionei aqui, que fabrica umas estatuetas muito bonitas, feitas de palhas, folhas, madeira e ferro e que eu pretendo levar uma, mas nada mais. [...] Existem uns chaveiros, uns imãs de geladeira, mas tudo muito precário – do ponto de vista estético, de acabamento e de material – produzido localmente. (Bem, uma vez Lunga falou de alguém aqui que ficou rico importando madeira do continente. Porque realmente o extrativismo em Cabo Verde é precário). Quando saí dessa última loja fiquei pensando sobre como os turistas devem chegar aqui, em “África”, e querer comprar essas coisas, uma vez que não sei se passam por outras cidades do continente. (“Remarcação da passagem para Praia, planos e preocupações”. 28/10/21013. Diário de Campo, p.261-2)

Certa vez na Laginha, contando sobre a minha pesquisa para uma jovem mindelense, que havia vivido quase a vida toda em Lisboa, vivi um momento de tensão, quando mencionei sobre possíveis “aspectos tipicamente africanos” para falar de Cabo Verde. Reproduzo, aproximadamente, a conversa com a jovem Aline:

Mas foi quando falei de alguns aspectos típicos de uma sexualidade africana, é que ela se enfureceu. Ela disse, de uma forma muito exagerada e ríspida, que eu jamais podia falar em nada tipicamente africano em Cabo Verde. Eu disse ainda rindo que isso era o que pessoal de São Vicente achava. Porque em Praia, argumentei, as pessoas resgatavam muitos símbolos africanos, na música, na forma de se vestir etc. Ela negou veementemente. Pareceu-lhe uma ofensa falar que Cabo Verde tinha aspectos africanos quando ela achava Cabo Verde, na verdade, muito heterogêneo, apesar de ser um país pequeno. “Mais heterogêneo que Portugal”, me garantiu. (“O sexo de Didi e Elzo”. 12/10/2013. Diário de Campo, p.174)

A negação dos signos de africanidade pelos mindelenses, por vezes, se mescla perfeitamente à rivalidade histórica que nutrem pelos *badius*. Isso porque os *badius* são considerados – e certamente se consideram com menos ressalvas – mais “africanos”. Contudo, “africano”, para além de outras proximidades semânticas, é entendido pelos *sampadjudus* pejorativamente como mais “tradicional”, mais “rurais”, mais “atrasados”, mais “brutos”, desde a forma como comem:

Didi contou um episódio, aqui em São Vicente, que uns “badius” convidaram ele e uns amigos para comerem. Os homens vieram do futebol, tiraram as chuteiras e ficaram sentados no chão com os pés suados quase tocando as tigelas. E conversavam em volta da tigela com a comida que comeriam em seguida. Didi disse ter se recusado a comer por causa da sujeira dos pés, próximos ao recipiente com a comida, e com os “perdigotos” que saiam das bocas e caía dentro do recipiente, devido a conversa em volta do mesmo. Segundo Didi, os rapazes, ofendidos, depois mandaram não mais chamá-lo. Didi disse, cheio de dedos, que não é preconceito, mas que realmente não foi criado para comer daquele jeito. (“A abordagem dos rapazes”. 11/10/2013. Diário de Campo, p.165)

até a forma como “fodem”:

Didi disse brincando que se eu fosse com aquele “badiu”, eu nunca mais ia querer sair de Cabo Verde. Cesar, por outro lado, disse que não gosta dos “badius”, apesar de ter conhecido uns lindos, mas porque os homens de Santiago “fodem que nem máquina” e ele não gosta. (“A abordagem dos rapazes”. 11/10/2013. Diário de Campo, p.167)

Na boate Caravela, epicentro da vida noturna da cidade, porém, o ritmo é quase sempre “africano”. Parece-me que os *sampadjudus* incorporam estrategicamente alguns signos africanos, entre eles, a música. Apesar de Cabo Verde ser do ponto de vista musical muito rico, o consumo de música estrangeira é alto. Nas boates e nos “telemóveis”<sup>67</sup> dos jovens há muitos *hits* cabo-verdianos, mas também do continente, principalmente músicas de Angola. Além, é claro, dos ritmos globais, principalmente norte-americanos.

Contudo, mesmo que haja esse consumo da música, creio que seja por uma ligação cultural forte com Angola – país africano que parece ser o que mais exporta para Cabo Verde seus produtos culturais. Pois o que me diziam nas festas é que muito dos rapazes que dançam tipicamente como os continentais ou são *badius* ou não são de

---

<sup>67</sup> “Telemóveis” são o mesmo que “celulares” tanto em Cabo Verde quanto em Portugal.



Cabo Verde. E mesmo nestas situações há uma crítica depreciativa dos *sampadjudus* sobre este comportamento. Em uma de minhas idas à Caravela, registro:

As músicas eram quase todas músicas africanas, com percussão e batidas eletrônicas. Alguns rapazes dançavam no centro da boate com aqueles trejeitos de como dançariam os continentais, especialmente os angolanos, segundo Elzo me disse. De acordo com Didi, “dançam igual uns gorilas”. É algo meio parecido mesmo, curvados com o tórax para o chão, as pernas flexionando, para cima e para baixo, abrindo-se e fechando-se, com um centro de gravidade muito próximo ao chão. As danças eram bem diversas, mas atendiam aos meus estereótipos de como “os africanos” dançam. (“A abordagem dos rapazes”. 11/10/2013. Diário de Campo, p.167-8)

Aliás, aproveito para mencionar que nesta mesma boate, acontece um concurso chamado “Negu Gato”, em que rapazes são selecionados para participar de um concurso de beleza.



Fig. 4 – Cartaz de divulgação de uma das fases do evento Negu Gato, fixado na Rua da Unidade Africana.  
FONTE: Acervo do autor.

Basicamente monta-se dentro da casa noturna uma passarela no nível do chão, em que passam os rapazes, um de cada vez, exibindo seus atributos, com ajuda da narração de um apresentador. Assim, no meio da festa, a música para e o concurso começa. É um frenesi geral, tanto dos outros rapazes que lá estão, quanto das moças. Vi ocorrer duas ou três etapas do tal concurso. Fez-se notório que um dos trajes que os rapazes desfilaram em uma das apresentações que assisti era o de “indígena africano”: de tanga, adereços rústicos e pinturas tribais no rosto e no corpo.

Isso para dizer que uma segunda exceção encontrada entre meus interlocutores gays – também não sem críticas entre eles – é a de positivar a categoria “africano”, quando esta se encontra no mesmo campo semântico que “homens”, “sexo”, “virilidade”. Assim, era comum meus interlocutores classificarem os *badius* como “cavalos”, “máquinas”, “brutos”<sup>68</sup>. Às vezes era em tom de crítica, reclamando da falta de afetividade destes, mas em momentos mais descontraídos, esses adjetivos enalteciam a virilidade do homem “cabo-verdiano” e “africano”, ora estas como metonímias uma da outra, ora como sinônimos. Flagrei algumas vezes meus interlocutores expressarem seus desejos sexuais reais por aqueles corpos “*mandjacos*”, “pretos”, “negões”.

Por último, uma terceira exceção que observei foi muito pontual e relacionava-se a uma estratégia política do movimento LGBT do Mindelo. Um de seus líderes argumentava que uma das intenções da sua ONG era fazer do Mindelo, cidade – no discurso agora – “africana” e conhecida por suas qualidades liberal e cosmopolita, uma “plataforma” segura para as discussões sobre homossexualidade em África. Mindelo seria, em sua utopia, o lugar para receber militantes de todo o continente. Tratava-se de uma estratégia política querer transformar Mindelo no centro do movimento LGBT panafricano, para promover o próprio Mindelo e ele. Mas este mesmo líder demonstrava uma “pena” demasiada pedante em relação à situação dos outros países do continente, inclusive tratando-os como “coitados”. Algo nada solidário ou simétrico, o que acabava por revelar a ideologia de superioridade ocidental clara e inequívoca deste líder mindelense – e, por extensão, no povo mindelense de uma forma geral.

Um dos raros momentos em que percebi algo perto de um sentimento que eu chamaria imprecisamente de uma “solidariedade panafricana” ou no mínimo, do compartilhamento de um passado colonial comum, foi dentro do carro de alguns dos amigos que foram me buscar no aeroporto, assim que pisei no Mindelo pela primeira vez. Reproduzo o acontecimento do diário:

No rádio do carro, tocava uma música angolana que falava da Bahia e de Gilberto Gil. Didi achou que era brasileira, mas a moça o corrigiu, informando que era angolana. Em seguida dizia algo como “seja bem vindo à Luanda” e a moça comentou que era curioso a música dizer isso e nós estarmos entrando no Mindelo. Eu comentei que a música ainda falava da Bahia e completei com um “é a globalização!”. No que ela respondeu abruptamente: “é o tráfico de escravos!”. Teoricamente, “globalização” e “tráfico de escravos” podem coincidir ou não, a depender da linha teórica historiográfica que você adote. Contudo, quando eu disse “globalização”, estava em mente um processo mais recente, do avanço das tecnologias de transporte e comunicação que permitiam esse cosmopolitismo. Eu quis dizer que estávamos

---

<sup>68</sup> Para a construção da virilidade nos meninos *badius*, ver MIRANDA, 2013.

todos conectados pelos signos positivos da modernidade. Ela, no entanto, enfatizou o passado comum e os signos históricos negativos que nos conectava. Obviamente, nenhum de nós dois estava errado, era uma questão de ênfase e política. Mas isso não gerou nenhum embaraço, ela não foi rude nem nada. Foi apenas um comentário. (Eu pelo menos senti assim). (“Chegando no Mindelo e tudo parece perfeito”. Diário de Campo, p.31)

Esforcei-me para mostrar situações que presumo provarem meu argumento de uma rejeição relativa da identidade africana pelos mindelenses (ou um cosmopolitismo restritivo), porque isso é fundamental para entender algumas questões que dizem respeito à homossexualidade, à sociabilidade gay e ao movimento LGBT na cidade do Mindelo.

### **Breve cartografia do Mindelo**

Saindo por hora das representações sociais dos *sampadjudus*, voltemos à *urbis* do Mindelo. Em termos de organização espacial do Mindelo, é Moacyr Rodrigues quem nos brinda com um quadro mais detalhado. Em sua obra sobre o carnaval do Mindelo, Rodrigues enfatiza o aspecto das diferenças de classe e a segregação espacial gerada nesta cidade portuária.

No centro da cidade, *morada*, moram os homens do saber, os comerciantes, os homens da média que empregam grande parte da mão-de-obra, quer aos balcões, no serviço do porto e como domésticas. Mais tarde os ingleses instalam-se na orla, constroem os seus depósitos de carvão, as suas moradias, as empresas, clubes com bibliotecas e os trabalhadores caboverdianos das casas inglesas ocupam os morros sobranceiros à cidade, onde os ingleses lhes erguem as suas residências, nesses bairros limítrofes, pagando caro por elas. (RODRIGUES M., 2011, p.40, grifo do autor).

E continua mais adiante apostando na discutível tese da divisão binária da cidade:

É uma sociedade dividida em dois polos, no princípio: um, os da morada na Rua de Lisboa, nas ruas e largos adjacentes, pracinha da Igreja, a Rua da Luz, Rua de João Machado e alguns nas travessas e ruas transversais, constituídos por comerciantes e mercadores, e os trabalhadores e empregados comerciais vivem na periferia da cidade; e pelos outros, os filhos do Porto Grande, os cicerones, caguetes, estivadores catraeiros, mergulhadores e passadores de contrabandos ao lado dos negociantes de bordo, que vivem no subúrbio. (2011, p.43, grifo do autor)

Não obstante simplificar a complexidade da cidade a uma divisão binária, pouco reveladora dos espaços de transição e das hierarquias espaciais múltiplas do Mindelo, Rodrigues, de maneira explícita, valora cada um desses polos, ao tratar das ocupações e da vida diária neles. Contudo, é interessante observar as imagens construídas pelo autor, como um nativo, acerca desses espaços:

A concluir: a *morada*, o mundo do controle, é o espaço natural da delinquência, em contrapartida, o bairro é o espaço da mulher na lide doméstica, cuidando e procurando educar os filhos nos afazeres da casa enquanto o homem frequenta o botequim ou a lojinha da esquina à noite quando regressa do trabalho, joga *ourí* ou bisca nos fins-de-semana; é o lugar onde dormem os que trabalham na cidade e paradoxalmente o refúgio dos delinquentes que vivem e militam na cidade; roubam na cidade e escondem-se no bairro, onde eles nunca fazem nada de mal, são conhecidos e controlados. A cidade é o lugar de indiferença em relação ao bairro, da massificação, da polícia e dos golpes, enquanto este é o lugar da humanização, da boa vizinhança, o espaço do conhecimento e da amizade, onde o outro desaparece para dar lugar ao *ermon* (irmão) (RODRIGUES M., 2011, pp. 47-8, grifos do autor).

Em relação à *morada*, centro e núcleo original da cidade e portanto local importante para a vida do Mindelo, Rodrigues esmiúça as características de formação e ocupação histórica de sua principal rua, a Rua de Lisboa:

A Rua de Lisboa era o lugar onde moravam os grandes comerciantes, como ainda hoje sucede. Hoje modificou-se um pouco, é o lugar onde o funcionário se desloca para prestar serviço na função pública e nas casas comerciais e empresas. Na *morada*, encontram-se ainda hoje as casas das famílias mais antigas. As grandes mansões foram vendidas aos bancos e outras estão cedidas ao comércio, farmácias, lojas de fazendas, minimercados, restaurantes e cafés. (2011, pp. 43-4).

Hoje em dia, porém, se o estilo das fachadas dos edifícios continua denunciando a presença inglesa, ainda que apenas arquitetonicamente, e se ainda alguns insistem em chamá-la de “Rua de Lisboa”, a rua, oficialmente, chama-se agora “Rua dos Libertadores de África”. Nome dado em homenagem àqueles que lutaram pelas independências dos países africanos, entre eles, os cidadãos de Cabo Verde. Mudar o nome de uma rua dominada historicamente pela burguesia inglesa e nomeada em homenagem à metrópole colonizadora é uma revanche simbólica oficial do pós-independência, que não necessariamente possui, como parece, ressonância entre o povo mindelense. Pelo contrário, a independência é frequentemente lida pelos *sampadjudus* como um *turning point* de declínio para a cidade: “É verdade que São Vicente está na agonia, desde a altura da independência que está assim sem rumo...” (ALMEIDA G. , 2004, p. 248)<sup>69</sup>.

Se Mindelo inicia-se a partir de seu porto, mais tarde “o perímetro da cidade alarga-se para além da Praça Nova” (2011, p. 44). E continuará se expandindo nas décadas subsequentes. Rodrigues explica o nome da praça em nota:

Chama-se assim por ter substituído a antiga praça, de D. Luiz, sobranceira ao mar, que imitava a do Terreiro do Paço, e destruída pelos ingleses que precisavam desse espaço da orla marítima

---

<sup>69</sup> Como diz o próprio romancista: “nenhuma ficção poderá alguma vez ser tão elaborada como a nossa saborosa realidade” (2004, p. 161). Assim, os dados observados por vários estudiosos, como Nascimento, é que de fato “depois da independência favorável à cidade da Praia, [...] o sentimento de perda é inegável” (NASCIMENTO, 2008, p. 29).

para construir quintais de carvão das suas empresas. Foi-lhe posto o nome de Serpa Pinto, e hoje chama-se Praça Amílcar Cabral (2011, p. 44).

A Rua de Lisboa assim como as suas adjacentes eram de passagem quase obrigatória nos meus percursos sozinhos pelo Mindelo, assim como nas saídas diárias e noturnas, acompanhado pelos meus interlocutores. Hospedei-me no Alto Miramar, região nobre da cidade, limítrofe da *morada*. Certa vez, cruzamos neste bairro com a comitiva do Presidente da República de Cabo Verde, que em passagem pelo Mindelo, aproveitou para visitar seus parentes algumas ruas abaixo. No geral, faz-se de tudo pela *morada*, compras, lazer, trabalho e serviços. A maioria dos serviços está concentrada naquela região, sejam eles públicos ou privados.

Mas o local sagrado de nossa reunião não era a agitada Praça Nova, local em que se reuniam às centenas nos fins-de-semana, os jovens do Mindelo, e por onde passávamos ou ficávamos esporadicamente. Nosso ponto de encontro “oficial” era um banco específico, um dos quatro da Praça Dr. Regala. A praça localizava-se ainda na *morada*, mas um pouco mais afastada do burburinho da orla e, portanto, mais discreta. Era lá que nos reunimos quase todas as noites para conversar, beber e observar os rapazes que passavam, principalmente aqueles vindos de seus cursos noturnos no liceu, que ficava a algumas quadras depois.

Contudo, um dos lugares mais importantes do imaginário do Mindelo ainda não foi citado. Trata-se da Laginha, região da orla, onde se encontra a praia mais popular da cidade. Da *morada*, passa-se pelo Porto Grande até chegar, em um percurso facilmente vencido a pé. Ou, então, caminha-se por dentro da cidade e desce-se na Avenida Dr. Alberto Leite até chegar à praia. É no calçadão da Laginha que reside a boate Caravela, talvez a mais popular casa noturna da cidade. Mesmo os que não a adentram nos fins-de-semana, circulam a sua volta, fazendo do espaço lá fora um importantíssimo local de sociabilidade e paquera.

Na orla ainda existem outros bares, que estão quase sempre cheios de gente. No outono de 2013, quando estive por aquelas areias, acompanhei uma obra histórica de alargamento do Porto Grande. A Praia da Laginha que, por ser contígua ao Porto, perderia parte da faixa de areia, foi compensada com uma obra pública de alargamento da faixa de areia em direção ao mar, já que o comprimento de sua orla seria diminuído pela expansão do Porto. Dizia-se por lá que a Laginha estava se assemelhando à Praia

de Copacabana, nome inclusive de um moderno prédio residencial local, construído recentemente em sua orla.

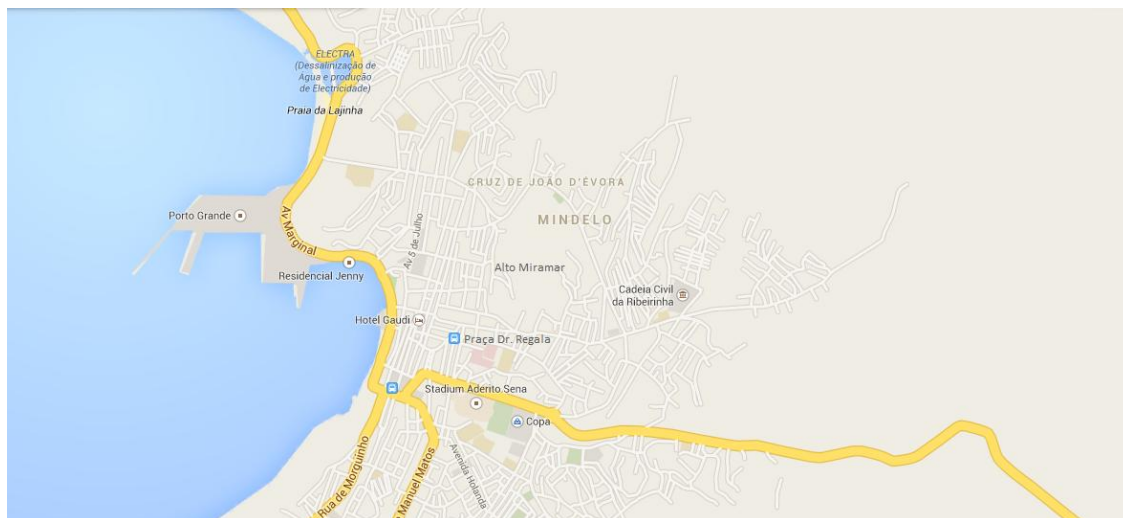


Fig. 5 – Mapa da cidade do Mindelo, com destaque para a região da Laginha, ao norte; o Porto Grande e a oeste; e a Praça Dr. Regala ao centro. FONTE: Google Maps

Os lugares desta pequena cidade de 70 mil habitantes serão revelados aos poucos neste trabalho à medida que a etnografia avançar e com ela o meu desbravamento do Mindelo. Para fechar este capítulo, gostaria de trazer alguns dados recentes sobre a vida dos gays do Mindelo nas últimas três ou quatro décadas. Para tal, faço conhecer-lhes as “Águas Quentes”, na Laginha.

### “Águas Quentes” da Laginha e a história recente da velha guarda gay<sup>70</sup>

Um problema desde sempre em São Vicente e em diversas outras ilhas de Cabo Verde foi e ainda é o abastecimento de água potável (Agência de Notícias de Portugal, 2013). Por se tratar de ilhas vulcânicas, portanto com poucos ou nenhum rio ou lençol freático, e de clima árido, típico do sahel africano, a oferta natural de água potável é escassa. Desde o início da colonização do Mindelo,

[...] uma das principais dificuldades sentidas era a falta de água; “os homens começaram a abrir poços (fontes, na linguagem da terra) os quais garantiam-lhes água para a sua alimentação, para as suas hortas e para as suas cabras e burros. À volta desses poços nasceram casebres que proliferaram dentro de pouco tempo... A toponímia dos bairros de S. Vicente tem na sua componente *fonte*” (RODRIGUES M., 2011, p.38, grifo do autor).

<sup>70</sup> Utilizo de forma lúdica o termo “velha guarda”, extraído do carnaval brasileiro que é reapropriado pelo carnaval mindelense, para tratar dos homossexuais veteranos do Mindelo. Sobre o carnaval mindelense, ver RODRIGUES M., 2011.

É por isso que é comum a existência de “zonas” ou “bairros” na periferia da cidade, chamados hoje de Fonte Filipe (pronuncia-se no crioulo de Mindelo, “*fondfilipe*”), Fonte Francês (“*fondfrancês*”) etc. Curiosamente, Fonte Filipe, que é uma zona pobre e de índice mais acentuado de violência urbana, apesar de estar situada ao lado da área nobre da *morada*, na parte mais montanhosa da cidade, tem se destacado nos círculos gays jovens do Mindelo como o local onde se percebe atualmente um crescimento extraordinário do número de “gays”.

Principalmente de “novos gays”, ou seja, crianças e adolescentes que desde cedo e cada vez mais cedo despontam como tais nas concepções nativas. Basicamente, atribui-se aos meninos tais alcunhas por performarem feminilidades cada vez mais cedo. A anedota contada pelos homossexuais moradores e não-moradores da zona é que “lá é um lugar onde bate um vento que faz nascer gays”. Um vento específico, talvez, porque Mindelo é, no geral, uma cidade onde há muito vento e este é bem forte durante todo o dia. Outra versão da piada é de que lá existiria uma pedra quente onde os meninos, ao sentarem, virariam gays. Ambas as explicações são dadas às gargalhadas.

Mas contada as anedotas que circula entre os gays do Mindelo, importa que uma moderna solução para o abastecimento de água na cidade iria se tornar um “paraíso” para os gays a partir da década de 1970. Trata-se das “Águas Quentes” da Laginha. Acionarei aqui trechos de meu diário de campo em que registrei narrativas de memória oral a respeito deste lugar, além de uma entrevista com um famoso gay do Mindelo, antigo frequentador do local.

O primeiro a me apresentar às Águas Quentes foi Nonô, um senhor com seus 63 anos de idade, negro, careca, extremamente engraçado e simpático. Anoto o seguinte sobre ele:

A forma como ele falava e contava suas histórias tinha uma leveza, uma dignidade que me arrepiaram. Ele contava sobre os rapazes, sobre suas transas de uma maneira tão digna, tão saudável, tão saudosa, tão lúdica, tão vovô, que eu fiquei encantado com aquele senhor. Ele se diz homossexual e é um dos mais velhos homossexuais cabo-verdianos que tenho notícias até agora. (“Conhecendo a velha guarda” 02/10/2013. Diário de campo, p.105)

Nunca tinha visto Nonô antes, mas naquela noite, ele juntou-se a nós na praça Dr. Regala e resolveu dividir generosamente seu divertido passado conosco:

Nonô também contou de sua época na Laginha, que trabalhava na companhia elétrica, onde havia um túnel por onde passava uma água quente, que não entendi bem o porquê. (Didi prometeu me levar lá um dia). Nesse túnel escuro e livre, agora fechado, como me contaram, muitos gays se reuniam nas décadas de 80 e 90 para ter relações. Nonô conta com uma saudade

imensa dessa época, uma época “boa”, “maravilhosa”, “sem maldade” [...] Nonô tem muitíssimas história sobre como nessa época, pré-epidemia de HIV, a vida era boa para ele. (“Conhecendo a velha guarda” 02/10/2013. Diário de campo, p.106)

Meu registro ainda era incerto, eu não havia entendido plenamente do que se tratava a estrutura na qual aquele senhor contava ter ocorrido verdadeiras orgias nas décadas anteriores. Tampouco precisei bem o tempo em que transcorreram as aventuras. Contudo, ao longo do trabalho de campo e das conversas com Nonô, Carlos e outros interlocutores mais velhos, que classifiquei como a “velha guarda” dos gays do Mindelo, fui entendendo aos poucos do que se tratava.

Basicamente, trata-se de uma estação de energia e de dessalinização da água do mar para abastecimento da cidade, operada atualmente pela ELECTRA<sup>71</sup>. A estação existe ainda hoje, mas possuía, à época, em sua estrutura física, uma tubulação aberta de diâmetro razoável, que cortava as ruas do bairro da Laginha, chegando ao mar. Essa tubulação servia para devolver ao mar, parte da água usada no processo de dessalinização. Esse processo consiste em nada mais do que o aquecimento da água para sua evaporação, com o intuito de separá-la do sal.

Eliminada, parte de uma água quente, portanto, saía dos aquecedores da usina e corria em direção de volta ao mar. Era nessa tubulação que principalmente os gays, mas também casais heterossexuais, adentravam nas noites secretas do Mindelo, através de um buraco, para a realização de diversos encontros sexuais. Um segundo relato extraído na Praia com uma famosa *traveste* de São Vicente nos ajuda a compreender melhor:

Perguntei sobre as “águas quentes” da Laginha. E ela repetiu umas 2 ou 3 vezes que “aquele lugar tem muita história”. Sua descrição bate com todas as outras que eu ouvi sobre este lugar. Sendo ela uma das pioneiras em abrir sua homossexualidade em Cabo Verde, ela pegou a fase das “águas quentes” em São Vicente. Contava à Graça e a mim, que era um buraco escuro e que quanto mais se ia em direção à usina de dessalinização, mas quente e abafado ficava. Segundo ela, muita gente desmaiava lá, por falta de ar. Mas ela contava que era uma loucura. Era escuro e as pessoas iam passando e pegando, tocando e, às vezes, consumavam o ato, penetrando. Disse-me ainda que muita gente que nem se imaginava foi “descoberta” lá por elas. Disse-me que agora está fechado, mas que parece que havia ainda um buraco pequeno. Disse-me também, que não ousou mais entrar, pois o buraco que deixaram era muito estreito. (“Conhecendo os gays de Santiago”. 31/10/2013. Diário de campo, p.277)

---

<sup>71</sup> A ELECTRA, Empresa Pública de Electricidade e Água, foi criada a 17 de Abril de 1982 [...]. Foram três os organismos que estiveram na origem e integraram a ELECTRA E.P., na altura da sua fundação: a Electricidade e Água do Mindelo (EAM), que por sua vez havia sido constituída pela fusão da Junta Autónoma das Instalações de Dessalinização de Água (JAIDA) com a Central Eléctrica do Mindelo (CEM). Esta fusão teve lugar em Agosto de 1978, juntando os organismos que na ilha de S. Vicente eram responsáveis pela produção e distribuição de água dessalinizada e de energia eléctrica (<http://www.electra.cv/index.php/Breve-Historial.html>)



Por último, para um melhor entendimento das dinâmicas deste local, reproduzo parte da entrevista com um dos mais famosos gays/travestês<sup>72</sup> do Mindelo, que também frequentou, na altura, as “Águas Quentes”:

**Mas já me contaram que desde a década de 70, existia um lugar na Laginha que eram as águas quentes...**

Justo. As águas quentes!

**Você pode me falar um pouco desse lugar?**

Ah, sim. Eu vou te contar: As águas quentes era como a segunda mãe dos gays. Era... Sabe? Não tendo dinheiro pra pagar sauna, não tendo dinheiro para hidromassagem, tens uma água... Como pode se dizer? Uma dádiva da vida [...] muito grossa e bem quente. Então tinha esse buraco negro. Com fios também, tinha eletricidade, aí era muito perigoso. Até numa parte fizeram bem a tapar aquele lugar, porque... Pois às vezes tinha óleo [...] Que tinham muita gente, muito fulgor, homem, mulher... Chegava um casal, homem e mulher, passaram no meio de toda gente. Zum, zum. Depois um bocadinho... Sentia a mulher: “Ahn, ahn, ahn”. Depois o homem : “hã, hã, hã”. Às vezes, os homens gays gostam, nós ficávamos até altas horas, com os bofes aí. [...] Ta aí, no meio da água quentinha, com a onda, com as ondas, que quebravam dentro da água também, perto da porta. Porque era água quente [...] Então as ondas, pã... O homem acariciando, daí todo relaxado.

**E muitos gays iam nesse lugar pra...**

Ah, sim, muitos gays iam porque já sabiam. Não só gays [mas também] não-gays. Gays e os próprios homens... Humm... Os homens... Os próprios outros gays não-assumidos iam pra fazer a sua orgia, porque era uma orgia. Porque já aconteceu com seis, sete, aí gays. E os homens lá no meio, tocar a tocar. Uma pega-pega. Isso aí era um bem.

**Era bom...?**

Hã?

**Era sab?**

Era SAB, era um bom, era bom. E saía altas hora da madrugada. Saía 3, 4 horas da madrugada. Escondido tudo. [...] Quente, com frio da madrugada. Bruu. Muitos, muitos pegaram pneumonia naquele lugar porque saí daí, com água do mar bem frio [...] e ficava atéé tarde. Dormia às vezes num... na cochinha, deitada com homem. [...] “É de manhã... O que eu faço? Minha mãe... Ó Deus!” Ficava até... Mas era bom viver.

**Isso era quando? Você ia assim quando? Quando é que as pessoas começaram a ir pra lá? Você lembra?**

Lá, da... Tempo da minha mãe, tempo dos antepassados. Porque aquele é de ex Matiota. Aquele lugar... Aquele lugar tem história! Eu posso contar a minha parte. Mas aí os gays que vieram primeiro nós. Primeiro do que eu, primeiro que a Lady. Os que não assumiram, lá estavam, com os homens às escondidas.

**Isso era um cano que fazia a dessalinização da água, né? Que vinha da...**

Justo. Da jarda lá pro mar.

**Entendi.**

Então, sabe? Não é... Já imagina a cena. (risos) Gay aqui, gay aqui...

[...]

**Não era meio escuro, perigoso...?**

---

<sup>72</sup> Como veremos com mais detalhes nos próximos capítulos, a auto-identificação desta figura e de outras como “gay” ou “traveste” é cambiante e depende sempre do contexto em que a identidade precisa ser acionada. Razão pela qual não me sinto a vontade de designar aqui uma identidade única para descrevê-la.

Na noite, fazia escuro. Então na noite era, era, era... perigoso. Lógico não vai estar lá sozinho. Então era sempre um grupinho: três, quatro gay e tal. Cinco gay. Sozinho? Hum... Lá vou eu ficar sozinho... Pode entrar dois, três homens querendo te hum, hum... [...] Era sempre melhor evitar, né? Mas nunca...

**Entendi.**

Nunca foi tarde pra pegar dois homens. Ou três. (Entrevista Suzete, Mindelo, 29/10/2013)

Nunca tendo existido mercado voltado direta ou exclusivamente para o lazer e entretenimento do público gay no Mindelo, as “Águas Quentes”, como diz Suzete, parecia uma boa alternativa às saunas, que nem sequer existiam, no sentido de possibilitar encontros sexuais com algum grau de anonimato e rapidez. Se por um lado não havia muita segurança, por outro, configurava-se como uma alternativa sem custos.

A não existência ainda da epidemia de HIV/Sida no mundo das décadas de 1970 e início da década de 1980, tornava estes tipos de práticas sexuais menos temerárias. Uma das razões pelas quais, inclusive, Carlos lamenta, como vimos, o fim desse passado “sem maldades”. Mas este passado também incluía suas histórias de noites amorosas com colegas soldados nos quartéis. Disse-nos Carlos que somente ele, em sua tropa, “fazia aquilo”, ou seja, se dispunha a ser passivo no ato sexual, a ser penetrado e isso o fazia atrativo para os colegas de farda. O saudosismo e a dignidade com que este senhor conta essas histórias são realmente incríveis e chamaram-me muito a atenção. Voltarei aos seus depoimentos no terceiro capítulo, pois este já está se encerrando.

Assim, conversei com alguns gays mais velhos do Mindelo. A maioria deles havia morado muito tempo fora do país, mas contavam experiências homoeróticas de sua juventude em terras crioulas. O que me deu uma impressão geral de que a homossexualidade, tanto no sentido de identidade, quanto no sentido de prática sexual, no Mindelo existe há pelo menos quatro décadas na ilha, sem graves perturbações institucionais ou opressões que paralisassem a vida (homo)sexual desses sujeitos.

\*\*\*

Neste capítulo mais histórico, pretendi demonstrar que o homoerotismo em Cabo Verde parece existir há muito mais tempo do que dizem muitas das atuais vozes do país. Neste sentido, busquei não somente dados historiográficos que demonstrassem que no período da Santa Inquisição registraram-se alguns relatos de experiências homoeróticas no arquipélago, mas também busquei construir uma memória oral dos meus interlocutores gays a respeito de suas sexualidades nas últimas quatro décadas. Tais

dados corroborariam com a tese de que a homossexualidade não é nem nova nem exógena ao continente africano. Além disso, busquei demonstrar que apesar da perseguição nos séculos XVI/XVII aos sujeitos homossexuais no império português, desde então não parece mais haver registros da manutenção dessa perseguição jurídica em Cabo Verde. Assim, sugeri que após a Santa Inquisição, há uma atitude histórica de desprezo do sistema penal de Cabo Verde em relação às práticas (homo)sexuais. Atitude estatal esta que como veremos no próximo capítulo está estreitamente relacionada à atitude mais ampla e típica dos crioulos em se silenciar quanto à evidência empírica da (homo)sexualidade.

Para dar conta especificamente do Mindelo, tentei recapitular a história particular da colonização da Ilha de São Vicente – na qual esta cidade se insere – para mostrar certas especificidades desta experiência de criouliização. Entre elas, a colonização tardia em relação às demais ilhas; o contingente populacional formado por crioulos cabo-verdianos e, portanto, culturalmente menos ligados aos “continentais”; a variedade de estrangeiros que habitaram ou passaram pelo Mindelo, sendo especialmente importante a figura dos ingleses; a urbanidade atrelada a um moderno porto internacional; a ligação desta cidade com as dinâmicas atlânticas, “ocidentais” por excelência; e a especialização de uma vida boemia e intelectual, que pensaria posteriormente o país. Neste sentido, o mais importante foi perceber a construção histórica, historiográfica e mítica do “cosmopolitismo” e “liberalidade” dos *sampadjudus*. Essas características, fortemente incorporadas na auto-imagem dos mindelenses, tornam mais plausível, nesta e não em outras ilhas de Cabo Verde, a possibilidade de insurreição das *travestés*, no evento que denominei “Revolta das *Tchindas*”, assim como o movimento LGBT que daí derivou.

Demonstrando o processo de tentativa de *reafricanização dos espíritos*, levado a Cabo no século XX, assim como as atuais narrativas de meus interlocutores e a cultura material do Mindelo, principalmente expressa nas artes, busquei argumentar que, ainda que os *sampadjudus* se pensem cosmopolitas, este cosmopolitismo encontra alguns limites para a incorporação do outro. Um desses limites diz respeito a uma difusa, mas igualmente tensa, rejeição dos signos de africanidade em São Vicente, esta ora ligados aos *mandjacos*, ora aos *badius*. Da mesma forma, a “liberalidade” da cidade do Mindelo encontra barreiras, como a manutenção de uma moralidade tradicional que pressiona para o silenciamento da (homo)sexualidade como possibilidades sexual, identitária e

afetiva. Assim, mesmo que a perseguição estatal não pareça há muito tempo se efetivar e que tenha existido uma vida sexual ativa dos homossexuais no Mindelo desde pelo menos a década de 1970, estas experiências sempre tiveram de ser escondidas, como nas tubulações das usinas de dessalinização, saudosamente chamadas de as “Águas Quentes” da Laginha.

Entendida muitas das premissas históricas e culturais, não só de Cabo Verde, mas especificamente do Mindelo, é possível agora avançarmos por outras questões desta etnografia.

## Capítulo II – A crítica à “hipocrisia”

Neste capítulo, pretendo construir um quadro das noções de gênero e identidade sexual em Cabo Verde, suas estabilidades e tensões, a partir da perspectiva privilegiada dos sujeitos homossexuais daquele país. Assim sendo, não me deterei extensivamente nos discursos acadêmicos sobre as relações de gênero mais amplas, suas classificações etc., conquanto meu objetivo principal neste trabalho será o de apreender a percepção particular dos sujeitos homossexuais e *travestis* do arquipélago. A forma como eles percebem o sistema de gênero no qual estão inseridos nos encaminhará para compreender as bases semânticas nas quais eles mesmos articulam suas identidades e agências no mundo.

Nesse sentido, a categoria êmica “hipocrisia” apareceu recorrentemente nos discursos dos sujeitos homossexuais pesquisados. Esta categoria de acusação parece denunciar ao mesmo tempo um *silenciamento* e uma *contradição* entre moralidades e práticas operantes em Cabo Verde nos assuntos sobre a homossexualidade. Ao analisar sua própria sociedade, diversos interlocutores gays apontaram-na como “hipócrita”, dirigindo extensivamente o mesmo termo a alguns dos indivíduos que dela fazem parte. Meu argumento é que mais do que uma simples crítica moral dos sujeitos homossexuais aos seus compatriotas e a sua sociedade em geral, a categoria pode nomear uma perspectiva do sistema de gênero cabo-verdiano de relativa estabilidade, que chamarei de “Sistema Hipocrisia”.

Dando prosseguimento ao capítulo, relato um episódio na cidade do Mindelo, que chamo de a “Revolta das *Tchindas*”, para compreender o surgimento ou ressurgimento das modernas concepções de identidade sexual em Cabo Verde. Contudo, argumentarei que se por um lado algumas categorias identitárias conseguiram ganhar operacionalidade na gramática sexual dos cabo-verdianos, elas hoje encontram sérias resistências entre meus interlocutores *sampadjudus*, que possuem uma postura que se aproxima muito da chamada performatividade *queer* (BUTLER, [1990] 1999). Nesse sentido, a fluidez das categorias de identidade sexual como “homossexual”, “heterossexual”, “bissexual”, “gay” etc parecem não mais corresponder às expectativas identitárias dos sujeitos pesquisados, o que levaria, entre outras consequências, a uma falência relativa do movimento LGBT local.

Em seguida, analiso as categorias “homofobia”, “preconceito”, “discriminação” e “violência” para compreender quais são seus significados ênicos, partindo do pressuposto de que elas não encontram necessária correspondência aos significados existentes em minha própria cultura. Ao fazê-lo, percebo que há uma vívida divergência entre meus interlocutores *sampadjudus* acerca da possibilidade de aplicação de tais categorias no contexto cabo-verdiano e, mais problematicamente, no contexto da ilha de São Vicente. A diversidade de opiniões revela um quadro em que a “violência”, ainda que exista, não é automaticamente assim percebida em diversas práticas que um olhar etnocêntrico poderia classificar apressadamente como “violência simbólica”.

Para chegar a tais hipóteses, analiso um ritual homoerótico vivido nas ruas dos Mindelo, que demonstra que a *boca mandada*, que nada mais é do que dirigir uma série de vocativos, termos e expressões pejorativas a uma pessoa ou a um grupo, poder-se-ia ser outra coisa que não apenas um irrefletido ódio dirigido aos homossexuais, ou “homofobia” tal qual nós a concebemos. Percebo que o ato de *mandar bocas* pode não ser sempre um ato “homofóbico”, tal como se convencionou classificar em outras paragens, mas uma fase de conquista em um ritual homoerótico, permeado por signos de masculinidade, virilidade e heteronormatividade.

### **“Sistema Hipocrisia”**

Do ponto de vista dos homossexuais cabo-verdianos, “hipocrisia” é a categoria moral que descreve (e acusa) dois aspectos distintos, mas interconectados, do sistema de gênero em Cabo Verde. Assim, o termo serve tanto para acusar o típico *silenciamento* da sociedade crioula em relação ao dado empírico da (homo)sexualidade<sup>73</sup>, quanto para denunciar a suposta *contradição* entre os valores heteronormativos dessa sociedade e as práticas (homo)sexuais que nela convivem. Antes de tratar da “hipocrisia”, contudo, é preciso passar brevemente em vista pelo sistema de gênero em Cabo Verde.

As etnografias sobre o sistema de gênero cabo-verdiano nos oferecem um quadro que opera estruturalmente de forma binária e sexista (RODRIGUES C. , 2010, p.

---

<sup>73</sup> Sempre que me referir à “(homo)sexualidade”, estarei com isso querendo me referir tanto à sexualidade mais ampla dos cabo-verdianos, quanto às práticas sexuais entre indivíduos do mesmo sexo, que estão englobadas nesta sexualidade crioula.

105), enquadrando ao máximo dentro dele os diversos exercícios de sexualidade que fogem ao conjunto de práticas e identidades consideradas “heterossexuais”. Vários autores têm apontado uma tendência “patriarcal” como característica importante da sociedade cabo-verdiana (LOBO, A. d., 2012, p. 67; RODRIGUES C., 2010, p.105; MIRANDA, 2013, p. 66), ainda que outros o tomem para empreender sua desconstrução teórica e prática, a partir da exposição do papel de destaque das mulheres (RODRIGUES I. P., 2007). A “dominação masculina” aparece para alguns autores (RODRIGUES C. , 2010, p. 105), enquanto outros têm tratado da reprodução de uma “masculinidade hegemônica” que é incorporada inclusive pelas mulheres cabo-verdianas (MASSART, 2005).

Tendo em vista o “patriarcado” como suposto sistema de organização social em Cabo Verde, nele encontram-se referências sobre uma predisposição êmica que naturaliza a poligamia masculina (RODRIGUES I. P., 2007, p. 141; VASCONCELOS, 2012, p.60; MASSART, 2005; MIRANDA, 2013, p.17), uma divisão do trabalho com ênfase no gênero (LOBO A. d., 2007, p. 71; MASSART, 2005), em que se destaca a distância relativa dos homens do universo doméstico (LOBO A. d., 2012, pp. 67-8,75; RODRIGUES I. P., 2007, pp. 140-1; MASSART, 2005), e uma masculinidade heterocentrada (RODRIGUES C. , 2010, p. 105), que se define pela hétero e hiper sexualidade (RODRIGUES I. P., 2007, pp. 139-141).

Deste conjunto de informações, as quais eu não tenho pretensão de discutir profundamente, pois fugiria do escopo deste trabalho, é importante destacar pelo menos duas: 1) que as relações de gênero em Cabo Verde tendem a ser assimétricas e a dominação masculina neste país é um dado que tem sido apontado tanto pelas ciências sociais nativas quanto estrangeiras; 2) na cultura crioula a masculinidade é construída numa relação de distância com o ambiente doméstico e com a conjugalidade (tal qual nós a concebemos). Como veremos, as relações entre indivíduos do mesmo sexo no arquipélago reproduziriam e atualizariam essas assimetrias e essa dissociação ora mencionados.

Ainda que em dúvida quanto a sua universalidade, tomo o pressuposto da teoria *queer* de que para a existência de um sistema de matriz heterossexual, a “homossexualidade” é o contraposto lógico necessário. Neste sentido, é de se esperar que à “homossexualidade” tenha se conferido algum lugar dentro do sistema de gênero

cabo-verdiano. Este lugar, porém, pode variar nas ditas “sociedades patriarcais” e certamente em Cabo Verde, a “homossexualidade” não é assimilada culturalmente da mesma forma que em outras sociedades deste mesmo tipo, tampouco é formulada internamente de maneira homogênea. Há modelos em competição (FRY, 1982b, p. 91).

É sobre a inspiração destes modelos tipológicos recriados por Fry (1982b), que pretendo diferenciar não somente dois sentidos da categoria “hipocrisia” na perspectiva dos homossexuais a respeito do sistema de gênero cabo-verdiano (o *silenciamento* e a *contradição*), como diferenciar as próprias experiências em relação à sexualidade (*modelo hierárquico* e *modelo simétrico*)<sup>74</sup>.

Assim, de um lado, tem-se um modelo hierárquico hegemônico no arquipélago em que emergem as figuras dos “homens” e das “bichas”, cujos comportamentos sexuais respectivamente serão no plano ideal “ativo” e “passivo”, reproduzindo a dominação masculina sobre o feminino; por outro lado, percebo a emergência de um modelo sexual tipicamente igualitário ou simétrico, onde surge a figura do “homossexual” (ou “homoafetivo”) masculino, cujo comportamento sexual (se “ativo” ou “passivo”) não é o diacrítico por excelência entre esses sujeitos “homossexuais” (ou “homoafetivos”).

Operarei analiticamente com esses modelos tipológicos, pois eles contribuem para o trabalho de estabilização, pressuposto em uma peça antropológica. E, apesar desse modelo teórico ter sido gerado em outro quadro de referência empírica, o Brasil, serve como grande inspiração ao caso cabo-verdiano. Por outro lado, a teoria *queer* já nos lembrou que estes modelos nunca são realizados na sua plenitude pelos sujeitos. É, portanto, nas repetições dos atos performativos destes, em suas bricolagens de signos de sexualidade dispostos na cultura, é que se cria a falsa aparência de substância de gênero (e desses modelos). Portanto, nem todos os “homoafetivos” viverão de fato relações simétricas com outros “homoafetivos”, tampouco, no outro modelo, todos os “homens” serão sempre “ativos” ou todas as “bichas” sempre “passivas”<sup>75</sup>. Como

---

<sup>74</sup> Modelos que seriam inspirados nas ideias de Louis Dumont, como o próprio Fry fez questão de enfatizar na banca de avaliação desta dissertação.

<sup>75</sup> Desde o início do trabalho, Fry alerta deliberadamente para o fato de se propor analisar representações sociais, discursos e retóricas e não as práticas sexuais em si, o que lhe proporciona criar modelos ideais. Mas em uma nota de fim, o autor é claro quanto a essa fluidez ao dizer que os “entendidos” – uma figura análoga ao aqui “homoafetivo”, supostamente simétricos aos parceiros – preferem manter relações sexuais com os classificados “homens” e não com outros “entendidos”, apesar da “regra” do modelo igualitário (FRY, 1982b, p. 113).



sugere a teoria *queer*, resta-nos estudar as performatividades de gênero empreendidas pelos sujeitos, para perceber os deslocamentos neste empreendimento.

Por último, pretendo transformar a categoria “hipocrisia”, verificadas nas duas das maiores ilhas do país, de uma acusação moral nativa em uma categoria analítica, que dê conta da perspectiva da população “gay”<sup>76</sup> cabo-verdiana a respeito do sistema de gênero em que estão inseridos. Assim, o “Sistema Hipocrisia” – com letras maiúsculas – será sempre aqui a objetivação que fiz, a partir de suas próprias enunciações, para estabilizar a percepção dos gays cabo-verdianos em relação ao seu próprio sistema de gênero. A categoria “hipocrisia” é êmica, mas passou por um processo de esvaziamento da carga moral para se tornar uma categoria de análise objetificante e, portanto, virtual. Há no que chamo de Sistema Hipocrisia os dois modelos propostos por Fry (1982b) e, diz a população gay cabo-verdiana, um *silenciamento* sobre suas existências e uma *contradição* entre valores e práticas sexuais. Vejamos o que seja isso tudo.

### *Do pa dodu*

Nesta subseção, pretendo me deter no primeiro sentido êmico de “hipocrisia”, ou seja, quando ela assume a forma de crítica dos sujeitos gays sobre o *silenciamento* (ou *não-confrontação*) da sociedade cabo-verdiana em relação à existência empírica da homossexualidade. Farei isso a partir dos meus dados e do diálogo com a pesquisa de mestrado da socióloga cabo-verdiana Claudia Rodrigues<sup>77</sup>, que colheu depoimentos dos

---

<sup>76</sup> Usarei a categoria “gay” sempre que precisar me referir a todos os sujeitos que se reconheçam a partir de uma identidade sexual não-heterossexual, sejam eles “homossexuais”, “*homoafectivos*”, “*travestes*”, ou “bichas”.

<sup>77</sup> Uma ressalva importante a ser feita é que Rodrigues pesquisou membros da elite da Praia (RODRIGUES, 2010:14), com exceção de uma *traveste* da periferia. A questão da classe sócio-econômica é um vetor fundamental para a conformação de diversos discursos, inclusive discursos que forjam diacríticos mesmo dentro de um suposto grupo, como os chamados LGBTs. O que quero dizer é que se deve levar em conta que os relatos por ela obtidos possuem um viés de classe inegável – como a conjugalidade romantizada em contraposição à “promiscuidade”, o interesse nos direitos civis e patrimoniais, o poder econômico e simbólico para viver uma vida “dentro do armário”, a crítica do travestismo e da passividade das “bichas” etc. Como veremos, Rodrigues pesquisou indivíduos que se aproximariam de um sistema moderno de experiência da “homossexualidade”, que Peter Fry já chamou de “o sistema B”, onde o ato sexual dramatizaria a igualdade e a simetria (FRY, 1982b, p. 94). Contudo, analisar os “homoafectivos” possibilitará vislumbrar um sentido de “hipocrisia”, qual seja, o de *silenciamento*, difuso na população gay do país. Para verificar os diacríticos discursivos dos homossexuais da elite cabo-verdiana para com os das classes populares, ver RODRIGUES C., 2010, p. 81.

“homoafectivos”<sup>78</sup>, que vivem relações conjugalizadas e de co-habitação na capital do país.

Antes de dar prosseguimento, é preciso que fique absolutamente claro que dialogo com os dados da socióloga Claudia Rodrigues, porque eles nos dizem muito acerca de um dos sentidos que a categoria “hipocrisia” ganha entre os homossexuais de Cabo Verde – o *silenciamento*. Contudo, eu mesmo pude tanto em meu campo mais longo no Mindelo, quanto nas minhas rápidas incursões na capital Praia, perceber que o silenciamento em relação à homossexualidade extravaza não só o limite físico da Ilha de Santiago, como os limites simbólicos da classe dominante, na qual Rodrigues fez pesquisa. Tal fato me permitiria generalizar o chamado Sistema Hipocrisia, incorporando as percepções dos homossexuais tanto de Praia quanto do Mindelo. Mas ainda assim, aviso ao leitor que o “Sistema Hipocrisia” não passa de um exercício hipotético gerado pela pesquisa de um marinheiro de primeira viagem.

Dito isso, embarquemos no depoimento de Joana, uma das interlocutoras “homoafectivas” registradas por Rodrigues na capital:

Joana: Resumindo... o que é que eu acho é que realmente seja muito hipócrita... enquanto que as pessoas não são confrontadas até gostam de falar... cada uma dá a impressão de que gosta de mostrar que sabe mais ou que conhece mais pormenores ah nunca fui confrontada também tudo que apareceu de maldoso é sempre anónimo... portanto concordo em tudo... é uma sociedade hipócrita em relação a esse tipo de relacionamento (RODRIGUES C. , 2010, p. 89)

O que se percebe neste relato é que a “hipocrisia” é aqui uma acusação moral dos indivíduos “homoafectivos” em relação àqueles outros indivíduos de sua sociedade que, supostamente incapazes de confrontar a realidade da existência da homossexualidade diante dos próprios homossexuais, tratam-na como uma interdição, algo a não ser dito ou, se dito, longe da “frontalidade” dos homossexuais: “Tudo que apareceu de maldoso é sempre anónimo” (RODRIGUES C. , 2010, p. 89).

---

<sup>78</sup> Rodrigues esclarece que optou pelo termo “homoafectivo”, ao invés de outros termos para designar seus interlocutores, por considerar que este termo “êmico”, apesar de importado do Brasil, daria conta de uma totalidade mais ampla que apenas a dimensão sexual (RODRIGUES C. , 2010, p. 3). Ainda que concordemos com a aplicação do conceito no trabalho da socióloga, em meu trabalho, porém, usarei o termo “homoafectivo” apenas para me dirigir aos seus interlocutores. Neste trabalho os termos “homossexual” e “gay” se mostram mais convenientes tendo em vista que: 1) ainda que precário do ponto de vista de sua capacidade de conferir identidade, estes são termos êmicos operantes e que atribuem significados em Cabo Verde; 2) esta etnografia, pelos rumos que ela mesmo tomou, pretende ter como foco a (homo)sexualidade dos cabo-verdianos; 3) O “afecto” entre sujeitos homossexuais em São Vicente, foco desta dissertação, é muitas vezes negado como possível.

A forma em que a categoria “hipocrisia” frequentemente ganha seu sentido nesta elite, ou seja, como sendo uma acusação dirigida a pessoas e não claramente como uma crítica social mais radical está diretamente ligada às características da classe social na qual é elaborada. Rodrigues nos mostra o *ethos* individualista desta elite “homoafectiva”, que busca se “acobertar”:

Na cidade da Praia, apesar de toda essa busca para a modernidade/modernização, não existe, de forma evidente, uma cultura gay, e as manifestações homoafectivas têm surgido de forma bastante individualizada e discreta (ou mesmo escondida). [...] Os homoafectivos da elite da sociedade praiense, pelo contrário, estão bastante retraídos e individualizados: não há uma busca por uma assumpção pública, e, por vezes existe um esforço de “encobertamento” (RODRIGUES C. , 2010, p. 56).

Contudo, mesmo entre sujeitos dessa elite, é possível captar uma crítica sistêmica, como no depoimento de Maria, companheira de Joana e também interlocutora de Rodrigues. Maria dirá que sua “sociedade desde que não seja confrontada com uma certa actividade de forma bastante explícita, ela é hipócrita o suficiente para não ser frontal, nem em termos de perguntar para tirar dúvidas nem em termos de agredir” (RODRIGUES C. , 2010, p. 89).

Tal crítica social, contudo, não levará essa elite “homoafectiva” de Praia ao enfrentamento do *status quo*. A hipótese de Rodrigues é de que aos “homoafectivos” da elite da Praia, detentores de capital econômico, intelectual e artístico, portanto detentores de poder na sociedade praiense (RODRIGUES C., 2010:55), não lhes têm interessado confrontar politicamente a estrutura de poder existente, inclusive a heteronormatividade, pois são, em outros aspectos, os próprios beneficiários dessa estrutura. Em outras palavras, não parece vantajoso aos “homoafectivos” da Praia colocar em risco seus privilégios de elite em prol de uma identidade sexual (RODRIGUES C. , 2010, p. 100).

A partir dessa perspectiva classista e conservadora desta elite gay da praiense, a “hipocrisia” parece ganhar o sentido de uma crítica moral àqueles que ousam desestabilizar a hierarquia de classe posta, ao colocar em questão a sexualidade desviante dos estabelecidos membros dessa elite. A queixa então desses membros “homoafectivos” da elite se torna moralizante e não aspira a um movimento de transformação social mais profunda. Constatação que levará Rodrigues a uma auto-reflexão crítica sobre não ser da obrigação dos sujeitos “homoafectivos”, que estes participem em movimentos sociais por seus supostos direitos (RODRIGUES C., 2010:91).

Parece desnecessário dizer que em um sistema político democrático, como o é o cabo-verdiano, não é obrigatória, a qualquer indivíduo, a militância por seus supostos direitos. Mais importante do que constatar isso é perceber, por um lado, a dinâmica nativa de desvencilhamento de rótulos sexuais-identitários, como faz Rodrigues, é verdade, mas, por outro, também perceber os jogos de poder contidos nesta ideologia individualista, que prega a liberdade do indivíduo “autônomo”. Nesta ideologia, o indivíduo se supõe desprendido de seus pressupostos de classe. Sugiro que esta ideologia poderia ser uma das possibilidades de explicação para o não-engajamento no movimento LGBT desses sujeitos da elite de Praia.

Contudo, parece-me que mais do que uma perspectiva deste ou daquele indivíduo, essa postura cultural de não-confrontação das pessoas em relação a homossexualidade, a princípio, teria duas explicações possíveis: por um lado, poderia ser explicado como uma perspectiva pós-moderna de desestabilização das identidades sexuais antes fixas. Ou seja, tratar ou acusar alguém por sua identidade ou orientação sexual parece não mais ser gramatical nos dias de hoje. Por outro lado, no caso específico de uma elite, como a pesquisada por Rodrigues, o aspecto cultural da *não-confrontação* ou *silenciamento* ganha ainda mais força neste grupo, que gozaria positivamente do silêncio social em relação ao seu “desvio”.

Mas minha hipótese central é que acima de tudo, há um contexto de relativa “tolerância” com a homossexualidade em Cabo Verde, razão pela qual a “não-confrontação” e o “silenciamento”, expressados no termo “hipocrisia”, são características culturais e não desvios morais, como pensam os sujeitos gays do país. E que estas características só permanecem porque gozam de uma ressonância tanto entre os sujeitos “héteros” quanto entre os próprios sujeitos “gays” cabo-verdianos, que também participam destes jogos simbólicos e performativos e, assim, contribuem para a sua manutenção. Quando for tratar dos significados da “violência” neste país, defenderei com mais detalhes a hipótese da tolerância cabo-verdiana. Por ora, creio ser importante estar bem atento aos indícios que os sujeitos homossexuais fornecem a respeito disso, como Maria:

Maria: também é assim que não se estaria preparada para um excesso de responsabilidade de ter que empunhar bandeiras... eu não sou muito de assumir causas no sentido de enfrentar... batalhas... Cabral morreu... ãh mas vocês deveria lutar por um lugar ao sol... *calma eu tou bem e eu acho que consigo... conseguimos gerir a nossa relação de uma maneira total...* as pessoas perguntam vocês já assumiram... nós assumimos para nós nunca fizemos isso de Hellooo... isso nunca existiu... vivemos o nosso dia-a-dia. (RODRIGUES, 2010:91, grifo meu)

Assim, fica claro desde já que, apesar das reclamações pontuais, de maneira geral, os “homoafectivos” entrevistados por Rodrigues vivem “bem”, “de uma maneira total”. E eu poderia dizer algo parecido para os meus próprios interlocutores no Mindelo. Suspeito que os interlocutores “homoafectivos” de Rodrigues não aderem a um movimento LGBT: primeiro, porque, assim como muito de meus interlocutores no Mindelo, eles já não se afetam ou se sentem representados pelas identidades sexuais postas nesta sigla (elas já não seriam mais tão gramaticais atualmente); segundo, existe uma “tolerância” em Cabo Verde em relação à homossexualidade, o que, como veremos, dificultará bastante a solidificação de um movimento LGBT no arquipélago, porque o “inimigo” a ser combatido – supostamente a “homofobia” – é mais difícil de ser localizado.

Tratarei de ambos os pontos ainda neste capítulo. Mas, parece-me evidente que, acima de tudo, não há uma saturação por parte tanto dos interlocutores da Praia como os do Mindelo com o *silenciamento* em relação à (homo)sexualidade – característica cultural marcante da sociedade cabo-verdiana – que os leve a contestar radicalmente o sistema de gênero em seu país. Talvez essas sejam boas chaves para pensar a angústia da socióloga em relação à falta de associativismo dos “homoafectivos” em Praia em torno da questão. Além do mais, esta tese do não-associativismo é estranha quando a experiência etnográfica demonstra uma forte tendência associativa no arquipélago, muito associada aos processos de modernização/cosmopolitização. E, por fim, o movimento associativo LGBT em Cabo Verde, iria surgir justamente pelas mãos das *travestis* de São Vicente, não por acaso, um dos grupos mais marginalizados da estrutura social daquele país.

De certa forma, Rodrigues corrobora com a constatação do *silenciamento* da homossexualidade em Cabo Verde quando demonstra a partir do discurso de Joana que a prática crioula difusa da “hipocrisia” (lida aqui, como *não-confrontação*) em relação aos “homoafectivos” não chega a afetar os sujeitos, tamanho é seu assentamento numa tradição corroborada socialmente. Seria somente nas relações diádicas, vindo de “pessoas próximas”, que sua interlocutora apontaria como algo que a “magoa mais” (RODRIGUES, 2010:93).

Fica claro no depoimento de sua interlocutora Joana que a afetação se dá a partir do momento em que o sujeito tem suas expectativas frustradas. Tais expectativas,

porém, são projetadas sobre os outros mais próximos, a quem se espera certos tipos de lealdade. O depoimento de Joana demonstra que em relação à sociedade mais ampla já não se espera lealdades neste sentido, mas o *silêncio* em relação à(homo)sexualidade, tão característico dos costumes locais. Assim, a “hipocrisia” (ou a não-confrontação), enquanto prática, só se torna um problema para aquele grupo, de fato, quando ela encarna nas pessoas do círculo social daquele sujeito “homoafectivo”, que quebram o pacto do não-dizer e “tecem ilações” ainda que indiretas.

Sobre a constituição deste *silenciamento* em Cabo Verde, e mais especificamente na sociedade da Praia, Rodrigues nos oferece uma boa sociologia nativa. Desta vez de Ana, outra interlocutora “homoafectiva” de sua pesquisa:

Ana: ãh... Eu acho que vou usar o termo que usa o crioulo, vamos tentar explicar um bocadinho, ela (a sociedade praiense) age num estilo “do pa dobu” (fingir-se de doido), ou seja, eu entendo que a sociedade não é que seja declaradamente, na minha experiência, homofóbica, mas também não é aberta... *há um sistema de alguma hipocrisia, de alguma suposta indiferença* de dizer que somos todos iguais desde que não haja nenhuma atitude chocante... mas que esteja aberta eu não diria, eu acho que é mais uma sociedade estilo avestruz, ou “da pa dobu”, avestruz que prefere enfiar a cabeça dentro da areia para não enfrentar e não discutir. Eu vi o caso, por exemplo, do jornal Asemana, que provocou uma única reacção, foi a sua, mas não houve mais reacções, mas imagino que haja pessoas que fizeram comentários a favor ou em desfavor, mas não houve muito mais para além disso, é um exemplo para ilustrar o nível de alguma indiferença que possa existir (RODRIGUES C., 2010, p. 98, grifo meu).

Rodrigues deixa escapar a valiosa dica de sua interlocutora: trata-se de um “sistema”. Um sistema nativo que evita confrontos diretos como forma de lidar com o dado empírico da existência pública da homossexualidade, desde que as práticas sexuais e as identidades sejam, ao máximo, veladas. Aliás, deve ser dito que a atitude social em Cabo Verde em relação à homossexualidade parece se assemelhar com atitude social em relação à sexualidade de uma forma mais ampla: as práticas sexuais devem ser mantidas na esfera da privacidade, da intimidade e domesticidade. Isso ficará claro quando for tratado do uso da categoria de acusação “*paneler*” e do termo “*estrilo*”, assim como quando demonstrar a atitude de reserva dos meus interlocutores gays em relação aos seus parceiros afetivos. Ao leitor, peço paciência para essas futuras demonstrações.

Feito o parênteses, a forma como as interlocutoras de Rodrigues descrevem a atitude social diante delas parece se assemelhar a atitude de “indiferença” do próprio Estado cabo-verdiano diante do até então crime de sodomia, como já tratamos no primeiro capítulo. Sugiro que assim como os “hipócritas” da atualidade, narrados pelos interlocutores de Rodrigues e pelos meus, o Estado cabo-verdiano também parece ter evitado os confrontos diretos, não levando, aparentemente, ninguém a julgamento até

2004, enquanto vigorou a lei que criminalizava os “vícios contra a natureza”, entre eles, a homossexualidade. Mas ao mesmo tempo é dito não ter reconhecido institucionalmente estas pessoas enquanto portadoras de alguns direitos<sup>79</sup>.

Acerca desse silenciamento do Estado cabo-verdiano, Maritza, uma professora universitária cubana erradicada na Praia, contribuiu insistindo que o tema da homossexualidade era pouco discutido em Cabo Verde e que ainda não entrou na agenda pública. Alegou só lembrar-se de “um ex-presidente do parlamento ter citado algo sobre os direitos dos homossexuais se enquadrar dentro dos direitos humanos”. Talina, atual presidente do ICIEG – Instituto Cabo-verdiano para Igualdade e Equidade de Género, que fica na capital do país – é igualmente enfática: “Não há políticas públicas para LGBT ainda. O tema ainda não está na agenda”.

Enfim, tanto na perspectiva de profissionais ligados a um tipo de movimento social que toma a desigualdade de género como algo que deve ser combatido e discutido na sociedade, quanto aos próprios “homoafectivos”, a sociedade praiense e o Estado cabo-verdiano, assim como parte da sociedade mindelense, “*da pa dodu*”, ou seja, fingem-se de doidos ou que não estão vendo que filhos, vizinhos, colegas de trabalho e parentes são homossexuais. Preferindo não destratar, não tratam, silenciam-se. É claro que esta é apenas uma das hipóteses possíveis para explicar o fato do Estado cabo-verdiano nunca nem ter aplicado as penas sobre “os vícios contra a natureza”, nem ter conferido direitos civis a esta população. Mas uma vez entendido o hábito difuso de *silenciamento* dos crioulos em relação à (homo)sexualidade, a postura do Estado cabo-verdiano como um espelho dessa sociedade parece uma boa hipótese a se perseguir.

E se engana quem pensar que este é um fluxo unidirecional e simplesmente opressor da sociedade mais ampla ou do Estado em relação a esses grupos minoritários, os “LGBTs”. Este é um processo histórico de retroalimentação entre indivíduos e sociedade que permanece como marca cultural ainda muito evidente na Praia, mais do que no Mindelo. Vejamos a afirmação de Rodrigues diante dos relatos sobre as atitudes que suas interlocutoras tomam diante de sua sociedade:

---

<sup>79</sup> O Estado cabo-verdiano, foi-me narrado diversas vezes, não possui qualquer política pública direcionada aos grupos LGBT. Sobre a temática do direito à união estável, que tratarei mais detidamente em outro momento, cito por ora, uma passagem da fala de Ana, registrada por Rodrigues: “sim em termos sociais não há outras questões, estávamos a pensar e a tentar transformar numa união de convivência numa união de facto, formalmente reconhecida e *não há lei, não se consegue...*” (RODRIGUES C., 2010, p.99 grifo meu).

Em termos de vivência, e de como esta forma de agir da sociedade as afecta, as duas afirmam que esta situação não as afecta, pois levam a sua vida como querem. E percebe-se que incorporam o agir social da suposta indiferença e não agem como atitudes que possam provocar algum choque. O refreamento das suas manifestações públicas é visto como um sinal de respeito pelos outros (RODRIGUES, 2010:99)

Vimos neste depoimento, naquele de Maria sobre a sua não-militância, alegando viver “bem” e de maneira “total” e na negação recorrente da existência de “homofobia” – como ficará ainda mais claro nas sessões a seguir –, que se as dinâmicas (homo)sexuais geram alguma dor ou “mágoa”, seja na Praia seja no Mindelo, não parece de forma alguma gerar uma situação sociológica insustentável de opressão desses sujeitos, com vistas a uma ruptura radical. A própria Rodrigues traz exemplos de boa relação familiar entre *travestés* e “homoafectivos” e suas famílias na cidade da Praia (RODRIGUES, C., 2010, PP.67-8, 78).

Rodrigues tampouco achou que houvesse perspectivas para a emergência no curto prazo de um movimento LGBT em Cabo Verde (RODRIGUES, 2010:107), apesar de ele ter surgido no Mindelo poucos anos depois. O que quero dizer é que parece haver algum equilíbrio ainda que instável nesse sistema em que o silêncio impera e no qual, de certa forma, também se beneficiam os próprios sujeitos gays.

Ainda que meu foco de análise nesta dissertação não pretenda ser a população “homoafectiva” da cidade da Praia, na Ilha de Santiago, mas os gays de São Vicente, registro, porém, que os relatos ora expostos nos revelam um aspecto importante do que chamei de Sistema Hipocrisia: a homossexualidade neste país parece ter sido socialmente tolerada desde que fosse *silenciada*. As relações homoeróticas precisam ocorrer “sem *estrilo*” (sem escândalo), repetiram-me diversas vezes em crioulo. Assim, a homossexualidade é permeada por interdições inclusive discursivas, entre elas, aquela da acusação direta a um homossexual por sua orientação ou práticas sexuais, seja na ilha de Santiago seja em São Vicente<sup>80</sup>.

O que parece é que faz parte do funcionamento da matriz heterossexual caboverdiana, para usarmos um termo de Butler, conter as sexualidades não-heteronormativas. Por um lado, não se confronta os sujeitos homossexuais e, por outro, *manda-se bocas*. Mas se o ato de *mandar bocas* é justamente, como veremos, trazer à

---

<sup>80</sup> Como veremos com o depoimento da *traveste* Sandrinho, a relação dos familiares com os filhos homossexuais era particularmente reveladora dessa atitude de não-confrontação. E mesmo no Mindelo, onde as marcas da homossexualidade são mais permitidas de serem impressas nos corpos, há uma hegemonia do silêncio, que somente aos poucos é quebrada. Quando tratar das histórias de meus interlocutores, espero deixar ainda mais clara esta hipótese.



tona a (homo)sexualidade do outro de maneira pública, com *estrilo*, denunciando-a, não estaríamos aqui incorrendo em um paradoxo? Eu respondo que não, se considerarmos que além de uma estratégia eficaz de contenção da heteronorma, na medida em que no ato do *mandar bocas* as fronteiras entre a norma e o desvio são discursivamente reestabelecidas e o desvio é denunciado performativamente, o *mandar bocas* também é uma estratégia de silenciamento, mas silenciamento dos desejos dos próprios acusadores, que almejam com aquela performance masculinista, disfarçar seus próprios desejos em estabelecer relações com parceiros do mesmo sexo. No fim deste capítulo, este ritual ficará mais claro.

Se até agora privilegiei os dados da dissertação de Rodrigues acerca do sentido de silenciamento que está contido na categoria “hipocrisia” entre os homossexuais de Cabo Verde e não os meus próprios dados, faço-o apenas porque esta autora, diferente de mim, focou nisto em seu campo e, conseqüentemente, tem mais dados sobre. Mas mesmo no Mindelo, a não-confrontação e o silenciamento são tão fortes que podem ser verificados em meu próprio diário de campo. Reproduzo dois trechos, a respeito de Leandro e da *traveste* Sandrinho, entre muitos outros possíveis:

Leandro falou sobre como ele enxergava o que ele chamou de “comunismo moderno” em Cabo Verde. Não entendi direito o porquê da expressão, mas ele dizia sobre o processo de vivência da homossexualidade no que parecia o sistema “*don't ask don't tell*” (não pergunte, não diga), apesar de não fazer referência aos EUA ou usar esta expressão inglesa. (“Oficina e os rapazes do ‘Regala’” 16/10/2013. Diário de Campo, p.199)

\*\*\*

**E aí quando você está a fim? Você leva na sua casa? Você pode levar na sua casa?**

Sim. Já teve alguns que eu já levei pra casa. Mas é meio arriscado (risos).

**Por que? Sua avó e seu primo não sabem?**

Sabem, sabem. Minha família inteira sabe. Porque minha opção sexual é um... Um homossexual.

**Mas eles não gostam então?**

Não... Gostar, gostar, no fundo, não gostam, agem normal.

**Mas tem problema de levar os caras em casa ou você que não gosta de levar?**

Eu não gosto de levar. Mas se levar é como amigo, nada como um parceiro. (Entrevista Sandrinho. Mindelo, 09/10/2013)

Como nas sociedades mediterrâneas e sulamericanas, onde o conceito de *honra* é fundamental e a masculinidade é uma performance pública rigorosamente vigiada, parece que também na sociedade cabo-verdiana “*todo hecho, nada dito*” (tudo feito,

nada dito) (MURRAY, 1996, p. 246), ou pelo menos feito sem “*estribo*” (escândalo), para usarmos uma categoria do próprio crioulo cabo-verdiano<sup>81</sup>.

### “Contradição”

Contudo, subamos ao Barlavento, pois será na Ilha de São Vicente que se apresentará mais claramente o segundo aspecto central do que chamo de “Sistema Hipocrisia”: aqui, à diferença do significado captado por Rodrigues na capital Praia, a categoria “hipocrisia” irá nomear e acusar uma suposta contradição entre valores heteronormativos e práticas homoeróticas. Mais precisamente, a suposta contradição estaria no uso de uma linguagem heteronormativa para as experiências homoeróticas.

Uma formulação local para a diferença das experiências em relação à homossexualidade, ou em outros termos, para os diferentes modelos (homo)sexuais, é fornecida por uma professora universitária na Praia:

Ela comparou os gays de Praia e do Mindelo. Segundo ela, enquanto os de Praia seriam mais discretos, os gays do Mindelo seriam mais “folclóricos”. “Muitas pessoas travestidas”, disse-me. Contou-me que tem colegas homens e mulheres gays, mas que não se expõem. Enquanto no Mindelo seria diferente. (“Chegando no Mindelo e tudo parece perfeito”. 24/09/2013. Diário de campo, p.22)

Assim, não se trata obviamente de uma dicotomia “folclórico/contido” ou “moderno/tradicional” ou “menos avançado/mais avançado” entre as ilhas de Santiago e de São Vicente, como querem muitos dos cabo-verdianos interessados nesta temática, mas de formas distintas e complexas sobre como uma sociedade vai lidar com determinado fenômeno humano inevitável, como o são as experiências homoeróticas. A diferença dos modelos encontrados em Praia e no Mindelo, são respectivamente, muito próximos dos modelos teorizados por Fry (1982b). Contudo, ressalto que, reproduzindo as relações de gênero mais amplas do país, o “modelo hierárquico” parece ter uma hegemonia neste, enquanto o “modelo simétrico”, somente aos poucos, começa a ganhar terreno em ambas as ilhas.

Chegamos à conclusão de que talvez deveríamos focar na questão que Didi já havia me indicado em conversa no *facebook*: a de que os “homossexuais não se relacionam com homossexuais”. Elzo e Didi disseram que quando dois “homossexuais” se relacionam são categorizados como “lésbicas”. Pela lógica sexista binária, que me explicaram, de que ser

---

<sup>81</sup> Sobre o “indizível”, por exemplo, das (homo)sexualidades camponesas no interior do Brasil, ver ROGERS, 2006.

homossexual aqui é ser efeminado, que é igual a ser mulher. Dois homossexuais que se relacionam, são duas mulheres que relacionam. E a isso dão o nome de “Lesbianismo”. (“Dando a largada na organização do plano de trabalho” 25/09/2013. Diário de Campo, p.42)

Suspeito que haja outro aspecto pressuposto nesta associação, que não somente a adequação das identidades homossexuais dentro de um sistema de gênero binário, tal qual sugere o modelo hierárquico de Fry (1982b). Judith Butler em *Bodies That Matter*, dá o exemplo de um *cartoon*, em que a enfermeira/parteira com o bebê recém-nascido no colo, ao invés de exclamar “é menina!”, exclama: “é lésbica!”. E a autora afirma: “Longe de ser uma piada essencialista, a apropriação *queer* do performativo imita e denuncia tanto o poder vinculante da lei, que impõe a heterossexualidade, quanto a sua ‘expropriabilidade’” (BUTLER, 1993, p. 232).

A associação “homossexualidade masculina” = “mulher” é um artifício adaptativo do modelo hierárquico no Sistema Hipocrisia, que por ter como base uma ideologia sexual binária (macho e fêmea), tenta encaixar a homossexualidade masculina dentro da categoria “mulher”, reatualizando a assimetria de gênero. A brincadeira da acusação de lesbiandade pode ser, por outro lado, uma forte evidência do caráter *queer* dos *sampadjudus*. Afinal, tal qual a enfermeira, aqueles que enunciam a lesbiandade entre dois homens gays não o fazem pela fidedignidade conceitual ou simbólica, por realmente acreditar que se trata de lesbianismo ou por desconhecer o conceito, mas por uma jocosidade metafórica que denuncia a própria falseabilidade das identidades de gênero neste sistema, sejam os denunciantes sujeitos gays ou não.

Assim, acrescento o relato de Elzo, em entrevista, para reforçar o argumento:

Sim. Por exemplo, eles acham que todo gay é feminino. A maioria trata todos os gays por adjetivo feminino, por “elas” e tananan... E não sei, não vem a gente como homem que gosta de homem. Eles vêem meio “é afeminado, é mulher, né?”. É mais essa ideia de que a gente é meio feminino.

**Mas entre vocês, vocês também não se tratam às vezes no feminino?**

Sim, sim... (risos) A gente se trata muito no feminino, mas isso não sei... (risos). Acho que tanto desse costume deles tratarem a gente no feminino, que a gente acaba se tratando mesmo entre si no feminino. E, mais... Não é. Mais uma... carinhoso, né? mais carinho. Não é no gozo nem porque você ache que a pessoa seja mulher ou esse tipo de coisa. (Entrevista Elzo. Mindelo, 30/09/2013)

Tal associação não é novidade na literatura etnográfica, caso muito semelhante já fora descrito em relação às “bichas” e aos “homens” da cidade de Belém, no Brasil, nos anos 1970 (FRY, 1989b). As semelhanças dentro do mundo lusófono já é tema antigo entre pesquisadores, inclusive comparando diretamente Cabo Verde ao Brasil (ROMANO, 1964), mas o que isso nos importa aqui? Em primeiro lugar, não acreditar

ingenuamente que se trata de um sistema absolutamente autóctone e, em segundo lugar, tentar perceber as especificidades encontradas no Mindelo do século XXI.

Desta forma, se os interlocutores gays do Mindelo se chamam frequentemente no feminino e o fazem conscientes de que não se consideram propriamente “mulheres”, como esclarece Elzo, é seguro afirmar que os demais – os não-gays<sup>82</sup> – têm a plena dimensão de que os gays e as *travestis* não são “mulheres”. Como veremos no próximo capítulo, os sujeitos não-gays reconhecem uma distinção clara entre sujeitos gays e mulheres. Assim, a brincadeira difusa no Mindelo de classificar dois homens homossexuais que se relacionam entre si enquanto “lésbicas”, parece-me evidenciar um reforço do binarismo sexual por um lado e, ao mesmo tempo e paradoxalmente, uma postura *queer* de alguns *sampadjudus*, que neste ato de enunciação performativa subvertem e denunciam o próprio sistema binário no qual estão inseridos. Mas precisamos aprofundar ainda mais no que tange à “hipocrisia”.

Assim, volto e aproveito para trazer algumas referências captadas no Mindelo em relação a esta categoria. Ela aparece diversas vezes na entrevista de Suzete. Na primeira delas, ela se refere ao episódio de sair travestida pelas ruas do Mindelo na década de 1990, como estratégia de aniquilamento da “hipocrisia”, já então diagnosticada:

Eu faço parte dos pioneiros gays cabo-verdianos. Os que deram, os que disseram “basta a hipocrisia”, “basta a discriminação”. (Entrevista Suzete. Mindelo, 29/10/2013)

---

<sup>82</sup> Por sugestão vocabular da *traveste* Suzete, chamarei de sujeitos “não-gays” todos aqueles indivíduos que não se reconhecem enquanto portadores de uma identidade “gay”, ainda que tenham experiências homoeróticas frequentes.



Fig. 6 – Militante reivindicando contra a “hipocrisia” no *Mindelo Pride* (2013), primeira parada gay de Cabo Verde.  
 FONTE: Página do Facebook da Associação Gay Cabo-verdiano Contra a Discriminação.

A “hipocrisia” também aparece na entrevista de Suzete para descrever que a homossexualidade deve ser exercida discretamente, evidenciando o sentido de *silenciamento* e re-significando a crítica entre os “homoafectivos” de Praia, conforme nos apresentou Rodrigues.

**E... Como é que a relação dos parceiros do mesmo sexo aqui no Mindelo? Como é que... Como é que se conhecem pessoas do mesmo sexo? Como é que se dão as relações?**

As relações são bem... Bem bonitas. Mas como disse, a nossa sociedade ainda é um bocadinho hipócrita. Então é uma relação bem... toda aí atrás do muro, “ah, não pode saber”, “ah minha família não pode saber” ou “não venha me visitar”, “mas discreto”, “não venha...”. É tudo uma base de hipocrisia, mas na cama, é um “ó”. Na cama, bofe é escândalo. (risos) (Entrevista Suzete. Mindelo, 29/10/2013)

A mesma categoria aparece na entrevista de Suzete, dessa vez, para descrever a suposta contradição (e decepção, diga-se de passagem) entre uma performance discursiva de gênero tradicionalmente masculinista e uma performance sexual passiva, esta atribuída quase sempre ao feminino em Cabo Verde, seja à mulher seja ao “gay”:

**Mas eles [os rapazes não-gays] são sempre ativos?**

Ah, olha, em toda a parte do mundo seria bem hipócrita... E não... Não serei coerente se não responder perante a nossa sociedade. A nossa sociedade é hipócrita. Não, é muita mentira... [...] Não, muita mentira. Porque já tive homens na cama, “Ah, eu sou homem assim”. De dia ou na noite, latejando. Mas na cama, tive várias presas, que fiquei com a cara: “oh, eu que tenho que fazer o ativo? E você é o machão?”. Eu fazer “uhum”. Mas fazer o que? Com toda aquela carne, que desperdício, né? (Entrevista Suzete. Mindelo, 29/10/2013)

Percebe-se nas palavras e no tom, que há algo de acusatório na suposta contradição. Se por um lado a sociedade projeta nos homens homossexuais as

expectativas de feminilidade e de passividade sexual, entre outros atributos, os próprios homossexuais esperam encontrar nos rapazes não-gays, a masculinidade, a virilidade, o falo rígido e grande e a performance de ativos sexuais, aproximando-se dos pressupostos do “modelo hierárquico” de Fry (1982b). Essa expectativa acaba por reproduzir uma jocosidade depreciativa do feminino, como “presa”, que acaba por reproduzir o próprio sistema machista cabo-verdiano. Isto fica muito claro na fala de Tita, uma *traveste* mindelense que conheci na Praia, publicada por um jornal local: “Gosto de homens românticos, quando estou cansada, de ressaca, mas quanto ao resto gosto de homens muitíssimo cavalo, com H maiúsculo, detesto homem boneca” (A Nação Online, 19/07/2012)<sup>83</sup>.

Para a maioria dos gays e das *travestis* no Mindelo, não é um problema que um homem goste de ser passivo sexual. O problema para eles e elas é quando se espera que alguém que se diga “macho” frustre, por *hipocrisia*, as expectativas dos gays. Afinal de contas, trazer as marcas da “homossexualidade” (ou do “feminino”) no corpo, como fazem os gays e as *travestis*, tem alguns ônus para os próprios<sup>84</sup>. Entre os ônus, o estigma, pois lá como cá, impera *o estigma do passivo sexual* (MISSE, 2007). Estigma que os sujeitos que tem uma postura de passividade no sexo, mas que não se identificam como “homossexuais” ou que “não se assumem” publicamente enquanto tais “se livram”. Isso gera certo desprezo para com esses sujeitos “héteros com aspas”. Mas por que esses homens “não se assumem”? Suzete sugere uma explicação:

**E eles não se consideram gays?**

Ah, não é que se consideram, é hipocrisia. Eles, sabe? Eles têm medo da, da reação da sociedade. Então se oprimem ou se auto-discriminam, não sei. (Entrevista Suzete. Mindelo, 29/10/2013)

Em Cabo Verde, alguns *homens*, por razões diversas, não incorporam a identidade homossexual, ainda que habitem o universo do homoerotismo, sendo alguns deles, inclusive, “passivos” no ato sexual. Eles exercem frequentemente sua sexualidade

---

<sup>83</sup> De certa forma, esta fala de Tita aponta para uma maior cautela na leitura performativa do gênero, típica da teoria *queer* butleriana. Contestando o caráter performativo das experiências transexuais, Prosser afirma: “há trajetórias ‘transgenerificadas’ e, em particular, trajetórias transexuais, que almejam aquilo que esse esquema (ou seja, a performatividade) desvaloriza. Em outras palavras, há transexuais que buscam, em vez disso, ser constativos, que simplesmente buscam *ser* (PROSSER, 1998, p. 32). Assim, Tita – e outras diversas *travestis* com quem convivi – se estão em seus corpos bricolando uma nova possibilidade de gênero, em seus discursos, porém, há um ideal de gênero tradicional a ser alcançado, ser *mulher*, substanciada e ontológica, em conformidade com o binarismo do próprio Sistema Hipocrisia.

<sup>84</sup> Vale lembrar que também os “homossexuais” ou “homoafectivos” masculinos no modelo simétrico de Fry tendem igualmente a performar um gênero que escape desses ônus, como fica claro nos exemplos retirados da etnografia de Carmen Dora Guimarães (2004).

com os homossexuais e esta identidade “não-gay” é uma possibilidade disposta na cultura cabo-verdiana. Uma das razões da não-incorporação identitária se explica pelo papel sexual que desempenham majoritariamente dentro do modelo hierárquico: são ativos no coito (penetram) e este signo não está associado ao feminino e, por extensão, à “homossexualidade” em Cabo Verde. Mas a “passividade” não é o único signo do universo semântico da “homossexualidade” no modelo hierárquico, existe um universo de vocábulos, expressões corporais, gostos e atitudes que pressupõem a feminilidade, a “homossexualidade” ou o “sujeito homossexual”. Além disso, levando a sério os nativos, é possível também que alguns homens não “assumam” uma identidade gay, pelo simples receio de serem discriminados, ainda que nenhum desses rapazes não-gays tenha me explicado sua identidade por essa via<sup>85</sup>.

Como veremos ainda neste capítulo *mandar boca* não será sempre ou por todos entendido como “homofobia”, no sentido de um discurso de ódio contra homossexuais. Da perspectiva dos sujeitos gays nativos, a atitude dos rapazes não-gays não é necessariamente “homofóbica”, mas *hipócrita*, revelando mais um aspecto do sistema da (homo)sexualidade em Cabo Verde. Espero que tenha ficado claro para o leitor que a categoria de acusação “hipocrisia”, mencionada tanto na Praia quanto no Mindelo, possui dois significados distintos, mas frequentemente acionados pelos sujeitos homossexuais de Cabo Verde: ela serve para acusar o *silenciamento* social diante da evidência da homossexualidade, mas também serve para acusar a convivência e propagação da heteronorma principalmente por aqueles que habitam o universo homoerótico, que se configuraria, segundo meus interlocutores, como uma *contradição*.

Por último, as dinâmicas do sistema de gênero em Cabo Verde têm como ideal preservar ao máximo a heteronorma, ainda que a homossexualidade seja algo culturalmente possível. Assim, veremos que a performatividade dos rapazes não-gays no ritual homoerótico do *mandar bocas* ou até mesmo em suas abordagens sexuais aos gays é perpassada por signos de masculinidade até que o ato homossexual consumado estrangule a possibilidade de coerência (para os sujeitos gays) entre a heteronorma e a prática homossexual. Mas isso ficará mais claro depois que passarmos em vista pelo ritual do *mandar bocas* neste capítulo, e pela abordagem dos rapazes não-gays, no próximo.

---

<sup>85</sup> Tratarei dos rapazes não-gays no capítulo III desta dissertação.

## A Revolta das *Tchindas* e o (re)surgimento do “homossexual”

Antes, porém, é importante dizer que se no sistema de gênero local, onde impera o modelo hierárquico, existem basicamente “homens” e “mulheres”, sendo os homossexuais masculinos mal-enquadrados como mulheres em corpos de homens e homossexuais femininas como o inverso simétrico, no sistema classificatório dos próprios homossexuais, esta divisão binária sexista, típica do modelo hierárquico, não os é sempre satisfatória. Uma dessas categorias do léxico cabo-verdiano que englobaria os homossexuais masculinos seria “*tchinda*”, mas como veremos mais adiante, ela encontra enorme resistência de metonimização entre os gays *sampadjudus*. Um exemplo da diversidade de identidades sexuais que opera dentro do universo gay masculino é encontrado no relato a seguir:

Fechadas essas questões dos questionários e da Suzete pedi ao Elzo para fazer uma lista das pessoas que poderíamos contatar e lhe entreguei um caderno e caneta. Espontaneamente, ele elaborou uma classificação própria e fez listas de “gays”, “travestis”, “heterossexuais”, “lésbicas”, e “bissexuais”. Ao lado de cada nome, indicou se fazia parte ou não da associação. E ainda criou uma legenda “M.T.”, que, segundo ele indicaria, seriam as travestis que apenas às vezes se transformam. (“Dando a largada na organização do plano de trabalho” 25/09/2013. Diário de Campo, p.41)

Cabe-nos ainda falar sobre o mais recente marco de surgimento ou ressurgimento das identidades gays em Cabo Verde<sup>86</sup>. Como já mencionamos no capítulo um, existiu na década de 1990, uma ruptura simbólica e política que reiniciou as discussões públicas sobre homossexualidade em Cabo Verde. Convoco o depoimento de Tchinda, a “primeira” pessoa a se assumir homossexual publicamente no país:

**Tá ok. É... Como... Você falou que se diz homossexual... Desde quando você se identifica assim?**

Em 1996, comecei... Tinha 15 anos... não. Aos 13 anos eu descobri que já tinha minhas tendências de criança. Mas comecei mesmo a assumir, assumir, por volta dos 16 até os 18 anos. Mas já... Quando assumi, já tinha 18 anos que... Vesti no carnaval de travesti, eram 98 mulheres era só que era homem. Eu vesti o maior, aí chamei o jornal, dei uma entrevista, onde toda parte de Cabo Verde... Eu sou o primeiro homossexual que assumiu em Cabo Verde.

---

<sup>86</sup> Digo “surgimento ou ressurgimento” porque não posso garantir a partir de meus dados de campo ou da bibliografia que tais identidades são completamente inéditas na história do país ou se já eram esboçadas em outros tempos históricos. Porém, parece-me que, a partir dos relatos do antropólogo Luiz Mott, o esboço de identidades “fanchonas” ou “homossexuais” já poder-se-iam ser encontradas desde o século XVI naquele arquipélago. O que posso garantir é que, tal como são hoje, elas já pareciam existir desde a década de 1970, nas Águas Quentes da Laginha, passando pelo movimento político de solidificação dessas identidades sexuais na década de 1990 e assim permanecem até hoje, ainda que tenham sofrido críticas, desconstruções e atualizações.



Então, por isso que eu tenho toda esta fama em Cabo Verde. E não só, em outras partes do mundo, onde há cabo-verdianos que...

### **Lhe conhecem**

Me conhecem. (Entrevista Tchinda. Mindelo, 27/09/2013)

Tchinda é uma *traveste* alta, negra e já pelos seus quarenta anos. Na primeira vez que eu a vi, vestia-se bem, ainda que simples como se espera de uma ida ao supermercado, que é para onde estava de fato indo. Usava uma calça saruel marrom de um material mole, fresco. E uma blusa apertada, de tecido fino e estampada, que ia até seu pescoço, fazendo um conjunto elegante. Brincos, batom vermelho e algumas pulseiras, além do cabelo quase “Chanel”, acompanhavam sua construção feminina. Chamava-me sempre a atenção o fato dela, assim como outras *travestes* em Cabo Verde, não possuir seios, devido a indisponibilidade de políticas públicas locais, assim como de recursos, materiais e profissionais, necessários aos processos de feminilização dos corpos *travestes*<sup>87</sup>.



Fig. 7 – Tchinda dando entrevista para os meios de comunicação locais a respeito do primeiro *Mindelo Pride* (2013). FONTE: Divulgação/Página do Facebook da Associação Gay Cabo-verdiana

---

<sup>87</sup> Em Cabo Verde, país de recursos bastante escassos, diziam-me as *travestes*, não há a possibilidade, via saúde pública, de cirurgia de mudança de sexo, tampouco a disponibilização de hormônios femininos. Além disso, não há em Cabo Verde, um mercado de próteses de silicone, e mesmo que existisse, poucas seriam as *travestes* que teriam recursos financeiros para aplicá-lo. No geral, elas alegam não terem interesse em mudar de sexo, dizem que têm medo da cirurgia e não parecem dispostas a abdicar de seu órgão sexual masculino. Mas afirmavam que estavam dispostas, caso fosse possível, a implantar silicone nos seios e nas nádegas. O objetivo era unânime: parecem-se mais “mulheres”. O mesmo fenômeno fora observado por Rodrigues na cidade da Praia (2010, pp. 62-3).

No dia em que eu a entrevistei, ela andava acompanhada de sua sobrinha pequena pelas ruas da *morada* e de Fonte Filipe sem grandes tensões. Poucas pessoas olharam para ela, e as que fizeram pareciam fazer mais pelo fato de se estar diante de uma celebridade do que pelo exotismo da desconstrução de gênero que ela trazia no corpo. Outras a cumprimentavam. Pegamos um taxi e fomos para sua casa/bar, onde tomamos uma bebida alcoólica chamada *ponche* e comemos as famosas “coxinhas de Tchinda”, uns salgadinhos fritos feitos de peixe que levam seu nome. Lá, ela me apresentou sua mãe, irmãos e sobrinhos. Se o silêncio familiar e social em relação à homossexualidade parece contínuo na história da sociedade crioula, a possibilidade de andar assim nas ruas é uma conquista historicamente recente.

É verdade que desde os carnavais mais remotos, a prática do travestismo já existia em Cabo Verde, como nos descreve o antropólogo cabo-verdiano Moacyr Rodrigues:

Nos anos 40 toda a gente se mascarava, a euforia era maior. Os que não pertenciam a nenhum bloco, saíam e ainda saem sozinhos, isolados ou em pequenos grupos mascarados ou fantasiados conhecidos por *mascrinhas*, isto é, foliões que eram engolidos pela multidão ululante de mirones, muitas vezes, como se de alguma tribo se tratasse. Na maior parte das vezes, trazem máscaras de comediante, de farsante, de travesti, daí o nome. (RODRIGUES M., 2011:65, grifo do autor)

Rodrigues dirá que mesmo depois dos anos de 1940, a figura do travesti permanece no carnaval, como figura de subversão da moral pública:

Apesar das modificações sofridas a partir dos anos 40 do século passado, ainda conserva os seus palhaços, *travestis*, que atiram farinha ou um tipo de fuligem para cima dos espectadores/mirones, e usam bisnagas de água suja ou lama (o que hoje já é proibido, por causa dos abusos), que criticam as instituições, que subvertem a moral pública, que provocam o inusitado e pela surpresa do acontecer nunca imaginado (RODRIGUES M., 2011:67 grifo meu).

Não há como saber desde quando o travestismo existe em Cabo Verde nem quem seriam essas pessoas que se travestiam. Provavelmente havia homens heterossexuais que apenas dramatizavam jocosamente uma inversão social, no caso a de gênero, característica do carnaval do Brasil (DAMATTA, 1997), mas também de Cabo Verde (RODRIGUES M., 2011, pp. 18-19). É possível que estas performances *drags* do carnaval não passassem de um “entretenimento hétero de luxo” [*“high het entertainment”*]. Segundo Butler, tais performances, como seriam as do travestimento no carnaval, apenas confirmariam as fronteiras entre as identidades “hétero” e as “não-hétero”, como “um escape ritualístico para uma economia heterossexual que precisa

constantemente policiar suas próprias fronteiras contra a invasão do *queer*” (BUTLER, 1993, p. 126).

O que se pode garantir, a partir dos meus dados, é que somente nos anos de 1990 surgem ou ressurgem *travestis* e gays, que sabemos auto-identificados como tais. Ou seja, somente nos anos noventa é que surgem ou ressurgem homens que extrapolam o travestismo para além da festa do carnaval, tomando-a como identidade sexual e politizando-a. Assim, Rodrigues no relata sobre a participação de Tita e Guta já no carnaval do final dos anos 1990 e início dos anos 2000:

O outro grupo que saiu de dia e que, com os “Sonhos Sem Limites”, disputava os prémios, foi o grupo “Os Africanos”. Superiormente orientado por Aristides da Cruz Gomes, que usa o hipocorístico Tite e muitas vezes assume a forma feminina Tita, órfão de pai e mãe desde os 7 anos, e que a partir de então tem-se mantido pelos seus próprios meios. Fez o 11.º ano do ensino secundário. Sempre teve um sonho, de um dia vir a ser advogado, mas as dificuldades fizeram-no ficar pelo caminho, trabalha e mora no Bairro da Bela Vista, no Discô Flórida. Tita continuou relatando que “desde criança que brinco o carnaval e gosto muito. Ao tornar-me adulto quis continuar a fazê-lo, como as outras pessoas, com a intenção de contribuir para a manutenção de nossa cultura. Em 1998, desfilámos num grupo de carnaval que saiu à noite, chamado Pomba Gira, e há algum tempo começamos a executar um projecto para o ano de 2001, e assim resolvemos reactivar ‘Os Africanos’. [...] Acompanhado de “Tita”, Agostinho dos Santos Rodrigues, de 24 anos, mora em Lombo de Tanque, e entre os amigos é conhecido por Guta, hipocorístico que usa desde criança; esquivava-se a falar muito da sua experiência carnavalesca, que foi bastante cansativa e trabalhosa. (Rodrigues, 2011:83-4, grifo do autor)

O grupo carnavalesco Pomba Gira – um nome importado dos cultos afro-brasileiros – ainda desfila pelos carnavais do Mindelo e muitos de seus integrantes foram meus interlocutores de pesquisa, entre eles, Tita.



Fig. 8 – Dery desfilando em um dos blocos no carnaval do Mindelo (2014). FONTE: Divulgação/Página do Facebook de Dery.

Mas a transição entre poder travestir-se apenas num evento anual e tornar-se uma prática cotidiana no Mindelo não foi algo pacífico. Foi preciso que um grupo de *travestés* saísse às ruas do Mindelo, a luz do dia, reivindicando o direito de existirem como queriam. Quem nos conta é Suzete, uma das figuras importantes do movimento que chamarei aqui de “Revolta das *Tchindas*”<sup>88</sup>:

Refiro que eu fui um dos primeiros gays, pioneiros a dizer “não à discriminação”. Eu, Tchinda, eu, a Botina, deus o tenha, Kate, a Katrina, Barbie, então fomos uns dos primeiros a dizer “basta com essa hipocrisia”. Então era chocar com a religião, era chocar com a sociedade. Era como dizer “oh, seu renegado, que você ta fazendo aqui”. A sociedade então... Foi assim: foi bem cruel, bem duro conosco.

**Isso na década de 90?**

Sim. Fomos apedrejados, fomos... Fomos socorridos pela polícia!

**Aqui no Mindelo?**

Sim, sim. Mindelo não é tudo... Mindelo também já teve a sua parte. Porque agora, os homossexuais, que eu referi, ta mais aberto. Tem mais arestas, tem mais aresta, tem mais... Tem mais espaço, tem menos discriminação. Mas no princípio não foi nada fácil, né? Eu que te conto... (Entrevista Suzete. Mindelo, 29/10/2013)

Além de trazer essa história, relembro ao leitor a fala da funcionária do Arquivo Nacional de Praia, que mencionei no primeiro capítulo, para mostrar que existe um marco relativamente recente para a visibilidade, expansão e ressonância das novas categorias (homo)sexuais no Mindelo e em Cabo Verde. É na década de 1990 que surgirá o germe do movimento LGBT hoje existente na ilha de São Vicente. Claudia Rodrigues sugere o mesmo ao tratar da participação das *travestés* no carnaval e nos concursos de Miss Gay dos anos 2000:

Apesar de, em Cabo Verde, existir uma forte resistência social acerca da homoafectividade, a afirmação pública e midiática do movimento das Travestis de Mindelo, liderado pela Txinda, tem demonstrado um esforço estratégico ao desfilar todos os anos no Carnaval mindelense e na organização de concursos de Miss Travestis, em S. Vicente e nas noutras ilhas, despoletando um movimento social com contorno das paradas "gay pride" mundiais (RODRIGUES C. , 2010, p. 50)

Contudo, a autora prevê que, pela condição de desprovimento de “capital político, social e cultural”, o movimento em prol dos direitos das *travestés* no Mindelo dependeria, para ter sucesso, de uma aliança com as instituições de poder reconhecidas no país (RODRIGUES C. , 2010, pp. 50-1). Em conversa particular comigo, Rodrigues contaria que depois de escrita a sua dissertação de mestrado, ela coordenaria uma capacitação de alguns sujeitos gays e *travestés* do Mindelo, com intuito de empoderá-

---

<sup>88</sup> “*Tchinda*”, como adiantei, é uma figura *traveste* que acabou virando à época uma espécie de tótem, que representaria todos os homossexuais masculinos de Cabo Verde. O nome próprio vira um nome comum, um vocativo. Escolho nomear assim o evento, pela ressonância social da categoria e em homenagem a este importante personagem da genealogia homossexual do Mindelo e de Cabo Verde.

los com as ferramentas técnicas, políticas e jurídicas necessárias ao movimento que ensaiavam. Mas é somente no ano de 2013 que haverá a primeira passeata pelo orgulho gay no Mindelo, chamada *Mindelo Pride*, e a primeira discussão na televisão estatal sobre o tema da homossexualidade, a qual pode acompanhar ao vivo da sala de transmissão da emissora.

Assim, se o homoerotismo já existe, como vimos no primeiro capítulo, desde pelo menos o século XVI em Cabo Verde, um movimento homossexual organizado só surgirá na transição do século XX para o XXI. E junto com ele, surgem as categorias contemporâneas de identidade sexual que em Cabo Verde ganham seus contornos semânticos específicos. Esses novos atores sociais foram e ainda são responsáveis por uma clara ruptura no sistema de gênero cabo-verdiano, pois não só denunciam seus mecanismos de funcionamento, como ao instaurarem novas identidades sexuais, desestabilizam e reorganizam as identidades de gênero e as classificações sexuais no arquipélago. Requalificam-no como um sistema *hipócrita*.

Assim, o ato performativo dessas *travesties* ao saírem de *drag* pelas ruas é também um ato político subversivo, que desperta uma reação violenta porque justamente expõe de maneira desestabilizante a natureza imitativa de todas as identidades de gênero, incluídas aquelas dentro da heteronorma: “Ao imitar o gênero, o *drag* revela, implicitamente, a estrutura imitativa do próprio gênero – bem como a sua contingência” (BUTLER, [1990] 1999, p. 137). Assim, as mesmas “deslocam os pressupostos heterossexuais, ao revelar que as identidades heterossexuais são tão construídas e ‘não originais’ quanto as suas imitações” (SALIH, 2012, p. 94). Travestir-se naqueles dias corriqueiros do Mindelo da década de 1990<sup>89</sup>, ao contrário do que já faziam nas festas de carnaval, foi parodiar subversivamente, foi arriscar-se a usar o próprio corpo para desnaturalizar o sistema de gênero cabo-verdiano instituído e, assim, atualizá-lo.

---

<sup>89</sup> Tal ato não acontece sem que não haja um diálogo com um contexto global de pós-modernidade. Em “A identidade cultural na pós-modernidade”, Stuart Hall afirma: “as velhas identidades que por tanto tempo estabilizaram o mundo social, estão em declínio, fazendo surgir novas identidades e fragmentando o indivíduo moderno [...] A chamada *crise de identidade* é vista como parte de um processo mais amplo de mudança, que está deslocando as estruturas e processos centrais das sociedades modernas e abalando os quadros de referência que davam aos indivíduos uma ancoragem estável no mundo social” (HALL, 2002, p. 7). Não é a toa que a categoria identitária “*tchinda*” nasceria para se desvanecer logo em seguida.

## **Anacronia do movimento LGBT em Cabo Verde e posturas *queer***

Se as novas categorias como “*tchinda*” entraram para o léxico das classificações sexuais em Cabo Verde e conquistaram certa operacionalidade, elas não parecem hoje tão gramaticais. Percebi em campo que as identidades “homossexuais”, *travestes*, *tchindas*, “homens”, “gay” “heterossexuais”, “bissexuais”, “lésbicas” etc sofrem – pelo menos para os próprios sujeitos que nelas se inserem pontualmente ou pelos outros são inseridos – da fluidez pós-moderna tão típica de outros centros urbanos mundiais. Percebi uma postura que poderia classificar como *queer* entre muitos dos gays *sampadjudus*.

Para ilustrar trago um caso-limite dessa fluidez não só no nível vocabular, mas no nível das práticas afetivas e sexuais. Trata-se de uma experiência de namoro entre um dos meus interlocutores “gays” e uma moça “lésbica”, chamada Rex<sup>90</sup>:

Didi me contou que já teve um relacionamento de mais de 1 ano com uma lésbica, chamada Rex (Nome original: Regina, mas ela odiava que a chamassem assim). Os três [Didi, Elzo e Lunga] concordaram que as lésbicas eram aqui quase sempre muito masculinas e que batiam nas namoradas. Essa Rex, seria um exemplo, disse Didi. Didi contou como foi esse relacionamento. Que, sexualmente, o combinado é que ela usaria um “dildo”, um pênis de borracha para penetrá-lo, mas que na hora ele não gostou e depois de uma conversa, acabou que ele a penetrou com seu próprio pênis e o relacionamento se deu assim enquanto durou. No entanto, apesar do Didi ter uma postura mais feminina, razão pela qual ele disse Rex ter gostado dele, ele era o ativo sexualmente. E Rex, apesar da postura masculina, era passivo na relação sexual. No comportamento, no entanto, Rex queria “colonizar” Didi, como ele disse. Tinha ciúmes dele com outras mulheres e com homens e “bancava o protetor”. Essa foi uma relação muito interessante, muito *queer*, no sentido dos papéis e as performances de gênero não serem muito intuitivas e muito fixas. E em relação aos vocativos, também é curioso, porque ele se referia a ela no feminino, mas se referia a si mesmo também no feminino, mas não eram os dois enquadrados como “lésbicas”, pelo menos não mencionou isso hora nenhuma. Quando lhe perguntei sobre o sexo, Didi disse que gostava, que o ato sexual era “ótimo!” (“De volta às entrevistas”. 30/09/2013. Diário de campo, p.89)

Outro exemplo muito forte da dissolução desses modelos identitários-sexuais estanques é a performance corporal dos meus interlocutores, traduzido na forma como construía seus corpos através de roupas e adereços. O primeiro exemplo seria do Elzo, que além de militante do movimento LGBT, é costureiro no carnaval:

Não, não inclui. Eu faço tudo isso. (risos) Eu não me visto de mulher, eu posso usar peças femininas, né? Mas eu dou uma misturada bem (risos).

**Uhum.**

Eu não tenho nenhum problema com isso. Acho que sou meio (?) com isso.

**Meio...?**

---

<sup>90</sup>Apenas relembro o leitor que todos os nomes foram trocados, para não identificar as pessoas.

Meio andrógono nessas questões de vestuário, de coisas.

**Você articula roupas masculinas e femininas?**

Sim. Eu gosto muito. Que eu acho a roupa masculina muito quadrada, muito certinha. Você não tem muita criatividade. E gosto muito de... Misturando um pouco. (Entrevista Elzo. Mindelo, 30/09/2013)

Outro exemplo, dessa vez do ator Didi:

**Mas, por exemplo, quando você vai comprar roupas, você procura em seção feminina ou masculina, ou você procura pela peça que te agrada?**

Eu consigo achar coisas muito interessantes na seção masculina e na feminina. Desde que me sirva... Mas aqui... Aqui não tem, a gente reveza. A gente procura umas coisas no armário da mamãe (risos). E não só: tenho uma irmã também que já sabe do meu gosto e ela sempre procura umas coisas aí e me dá. E a gente acaba também por achar umas coisas interessantes. E aproveito também quando saio e acho alguma coisa. (Entrevista Didi. Mindelo, 26/09/2013)

A mim, causaram *thauma*<sup>91</sup>, suas performances públicas, no que tange a composição do vestuário. Fiquei especialmente surpreso em uma noite de sábado em que, ao invés da discreta Praça Dr. Regala, ficamos conversando na agitadíssima Praça Nova, rodeado de centenas de jovens *sampadjudus* em pleno espaço público e tradicional de sociabilidade e flerte:

Estávamos, inclusive eu, de *gloss* nos lábios, uma espécie de batom para tornar os lábios brilhosos. (Eles sugeriram que eu o passasse e eu aceitei na condição de não colocarem tanto quanto Cesar havia posto nele mesmo). Cesar estava com um macacão jeans, com os botões do peito bem aberto. Elzo estava de roupa social masculina preta, mas usava batom vermelho e Didi, também de batom, e com muita maquiagem no rosto (alguns de nós ficaram brincando, pois ele estava muito branco até Cesar tirar um pouco da base) a sua roupa era a de costume, calça comprida e blusa bem decotada. (“O sexo de Didi e Elzo” 12/10/2013. Diário de campo, p.172)

Além da performatividade no que tange a construção de seus corpos, percebi uma grande fluidez no léxico identitário-sexual deles. Se a aglutinação de todas as individualidades identitárias no termo *tchinda* é rechaçada pelos homossexuais *sampadjudus*, mesmo os termos mais específicos como “homossexual”, “gay”, “passivo” ou “ativo”, “*traveste*”, “bissexual” parecem já não atender tão bem às expectativas identitárias dos sujeitos, ainda que o modelo hierárquico seja hegemônico no Mindelo. Reparei que muitos dos meus interlocutores rechaçavam o enquadramento em identidades sexuais estanques. Um dos exemplos é de Suzete, uma das líderes do movimento LGBT local:

Mas, sabe, na vida, às vezes, temos que quebrar a regra, temos que quebrar a regra. Mas sexualmente sou muito bem servida. Gosto de ser tratada por “ela”.

**Uhum. E chamado também por ela?**

---

<sup>91</sup> O termo grego “*thauma*” é cunhado na filosofia de Platão para indicar a experiência que origina o pensamento filosófico. Significa o espanto, a admiração ou a perplexidade primordiais que conduzirão ao ato reflexivo.

Também. Mas para mim não é problema um “ele” ou “ela”. O importante é eu saber, ta consciente do que eu sou.

**Mas você se considera homossexual, traveste, ou tudo isso...?**

Olha, eu sou uma mistura capaz de fazer toda peripécia, todas essas coisas... E... Eu me considero um cidadão cabo-verdiano. Hã... Independente de ser gay ou não gay, traveste ou não traveste... É... um cidadão cabo-verdiano. (Entrevista Suzete. Mindelo, 29/10/2013)

Curioso notar esta questão da repulsa a uma identidade sexual estanque, até mesmo partindo de um militante da causa. Seguindo esta lógica, que privilegia a identidade nacional à sexual, a própria Associação Gay Cabo-verdiana, criada e presidida por Suzete foca outros “públicos” que não somente os “LGBTs”, pelas razões que ela mesma explica:

**É... Isso é uma outra questão: você inclui [...] nos objetivos da Associação, os deficientes, os idosos, as crianças de ruas [...] Por que inclui-las dentro de uma associação gay, né? Por que que é importante?**

Porque... Um fato, o fato de ser gay, não quer dizer que você não pode dar contributo a tua sociedade, mas sim tentar quebrar essa ideologia da vida, que é bem hipócrita. Então é uma associação gay – várias pessoas já me fizeram essa pergunta – porque a Associação Gay tem como objetivo tentar ajudar pessoas idosas, cadeirantes, pessoas é... De terceira... Pessoas com HIV e outras coisas mais. É dizer que nós todos somos iguais, nós todos somos capazes de fazer [...] É tentar mudar aquela mentalidade retórica “és gay, não és... és gays, és capaz só de dançar e fazer trabalho doméstico”. Não, és gay és capaz de trabalhar como qualquer cidadão. És gay és capaz de ser um agente social, és capaz de ser um agente cultural, és capaz de dar um contributo bem a tua sociedade. É isso. É isso. É essa a questão (Entrevista Suzete. Mindelo, 29/10/2013).

A busca pela igualdade, como se percebe, acaba por eclipsar a própria identidade sexual, vista agora, de maneira estratégica, não mais como um diacrítico. E isso, vale lembrar ao leitor, por uma integrante ativa de um movimento que se arroga “LGBT”, ou seja, um movimento de acrônimo “lésbicas, gays, bissexuais, travestis/transsexuais/transgêneros”. Com Leandro, um jovem desempregado, que recusa a militância, essa crítica às identidades sexuais se conforma pelo suposto processo inerente de objetificação das pessoas:

**É... Como você se identifica sexualmente ou você não se identifica dentro de uma categoria. Você se considera homossexual, heterossexual, bissexual...**

Eu sou categórico a mim mesmo. A única, a única categoria que eu me oriento é a minha. Porque essa, essa história de catalogar pessoas é uma forma de, de por.. este telemóvel dali, esse isqueiro lá, mas continuam sendo objetos. Ou seja, ser gay, ser transexual, ser... a base é o mesmo: homens, humanos. Mais nada. (Entrevista Leandro. Mindelo, 26/09/2013)

Com Didi, a recusa da identidade sexual se dá pela preeminência de uma identidade “artística”:

**Bom, e como é que você se identifica sexualmente?**

(risos)

**Agora, né? Porque isso é uma pergunta sempre um... um pouco localizada...**



(risos) Bom, sexualmente eu me identifico como... homossexual, né? (risos) Mas é muito difícil me tipificar.. Eu acho que fica... Por exemplo, Vou te dar um exemplo.. As pessoas gostam muito de me rotular pelo o que eu visto. Não sei se você viu de quando em quando.... (risos) Mas eu acho que não tem nada a ver com a minha identidade sexual. Tem a ver com uma faceta artística que eu tenho (risos) Sim, mas exatamente, sou homossexual e... é isso aí... (risos) Não sei... (Entrevista Didi. Mindelo, 26/09/2013)

Mas Cesar era, dos amigos, frequentemente, o que mais se indignava com a pergunta e como muitos dos outros, apelava para uma justificativa pela “igualdade”:

**E... Como você se identifica assim sexualmente ou identidade de gênero ou você não se identifica numa categoria...**

Eu não gosto de me identificar como homossexual porque... Eu não vejo a necessidade de “Eu sou homossexual, ele é hétero”. Acho que somos todos gente, pessoas. E eu não quero pertencer a um gueto, a uma casta. Eu sou igual a todos. Eu não penso antes de agir. Eu não penso que eu sou gay e eu não quero pensar nisso. Eu quero conviver com as pessoas, sejam elas quais forem.

**E... E desde quando você tem essa visão do mundo?**

Desde sempre!

**Desde sempre...**

Vem de casa.

**Jovem já você não queria se identificar, como você se...**

Não é uma questão de não querer se identificar. A minha mãe me educou numa forma que eu tinha que me sentir igual a todos. Não é por eu ter, ser sexualmente... ter uma procura diferente da maior parte das outras pessoas, eu teria que me identificar como uma casta ou me identificar como... não! Sou assim e pronto. (Entrevista Cesar. Mindelo, 26/09/2013)

Logo no início, achei que a pergunta sobre a identidade sexual do meu questionário não era muito boa e percebia isso tanto nas expressões faciais que faziam meus interlocutores todas as vezes que eu a formulava, como no embaraço de suas respostas. Pois ela impõe uma categoria na qual eles costumam querer se desvencilhar. Mas perguntá-la foi importante e continuei a fazê-la, pois me proporcionou enxergar o próprio exercício de desvencilhamento. E mais ainda: a categoria de forma alguma era inútil, pois ela operava muitas vezes entre nós e entre eles, ainda que precariamente. Assim, com Elzo, outro líder político do movimento LGBT local, é possível perceber que mesmo havendo um rechaço da categoria “homossexual” ou de outras relativas à sexualidade, enquanto definidoras de identidades, ela continua sendo operacional no discurso, funcionando, ainda que precariamente, para comunicar identidades, valores e práticas:

**Entendi. É... Bom, agora saindo um pouquinho do assunto da Associação, queria saber mais sobre você mesmo assim, da sua vida. Como é que você se identifica sexualmente ou você não se identifica a partir de uma categoria sexual? Mas, basicamente, você se enxerga como homossexual, heterossexual...**

Como homossexual, mas eu não gosto que sejam atribuídas categorias, né? Acho que não é necessário isso.

**E... Mas você não gosta, mas se atribui uma...**

Sim, claro, tenho que... Já que existe, eu tenho que pertencer a alguma, né? (risos)

**Entendi. E desde quando você se identifica assim?**

Desde criança, desde novinho, eu acho. Eu tive as primeiras experiências homossexuais com meus colegas de brincadeira, da altura de 5, 6 anos. A gente brincava muito uns com os outros e beijava, e tudo isso. Mas... sempre me senti homossexual. Quer dizer, mais no período da adolescência, né? Que eu meio que lutei um bocadinho contra. Queria arranjar namorada, arranjei. Mas depois vi que não dava mais, que não era minha praia.” (Entrevista Elzo. Mindelo, 30/09/2013)

Além do que, as categorias “homossexual”, “gay”, “lésbica”, “bissexual”, “traveste”, “transexual” etc. são categorias políticas, que dão visibilidade a grupos sociais. Portanto supunha-se que interessaria principalmente ao movimento LGBT investir nelas. Contudo, como vimos, nem os líderes do movimento gay no Mindelo parecem, no raiar do século XXI, aceitá-las sem que façam, no mínimo, algumas ressalvas.

Ao perguntar a vários interlocutores sobre suas participações no movimento gay local, a maioria deles disse não participar:

1) por questões de embates pessoais com certos líderes:

**Aham. Mas você acha que é importante uma associação pros direitos gays?**

É importante... Quando tiver uma que seja uma associação de verdade, acho que é importante sim. Porque essa que existe pra mim não...

**Por que?**

Porque eu acho que o presidente, o dito presidente da Associação não... não acho que ele seja capaz de representar a classe. A postura dele e muitas outras coisas, eu... Por isso eu não acho que... Que eu não me interesse. Se calhar, pela forma como ele faz as coisas, ou melhor, ele não faz nada, né? Por isso eu não me identifico com a Associação. (Entrevista Lunga. Mindelo, 30/09/2013)

2) pelas formas de atuação da Associação Gay Cabo-verdiana:

**E por que você não participa? Por que você não se associou?**

É... Talvez é... Digamos que o grupo é... A organização tem falta de organização, estou à espera que organizem primeiro para depois ser membro.” (Entrevista Sandrinho. Mindelo, 09/10/2013)

3) por simplesmente não se sentir representado dentro de uma associação de caráter segregacionista no que tange à sexualidade, o que era a maioria das justificativas para não-participação<sup>92</sup>:

Apesar de Didi achar, em algum nível, importante a existência da associação, ele, no fundo, não se vê privado de nenhum direito atualmente. Disse que ele circula por onde quer, vive a

---

<sup>92</sup> Justificativas pautadas na crítica da “guetização” também foram encontradas na cidade da Praia, de acordo com o relato da socióloga Claudia Rodrigues (RODRIGUES C. , 2010, p. 82)

vida como quer, fala com as pessoas, respeita e é respeitado e que, por isso, não tem nenhuma bandeira a levantar. Lunga disse algo parecido. (“A antropóloga nativa, o sentimento egoísta e a conversa mágica” 14/10/2013 Diário de campo, p.181-2)

Mesmo sobre o *Mindelo Pride*, um dos seus principais organizadores explica, *a posteriori*, sua participação supostamente não-política, mas artística.

A hipótese que eu lanço é de há algo de anacrônico no surgimento tardio do movimento LGBT em Cabo Verde. Trazido pelos ideais da fundadora Suzete, recém-regressa da emigração na Itália, o movimento LGBT se organiza formalmente em São Vicente já no início anos 2000 e se torna uma associação oficialmente reconhecida pelo Estado por volta de 2010. Seu principal evento formal até hoje foi a Semana Pela Igualdade que culminou no *Mindelo Pride*<sup>93</sup>, uma passeata pelo orgulho gay realizada em 2013 nas ruas do Mindelo, que teve parceria com uma ONG LGBT das Canárias<sup>94</sup>. Esta ONG estrangeira foi de fato a instituição que tornou o evento possível, pelo menos financeiramente, como me repetiram algumas vezes os líderes locais.

Se na década de 1990, o movimento das *travestis* do Mindelo foi de certa forma revolucionário, hoje o movimento LGBT local é pouco orgânico, no sentido de que não possui demandas sociais sólidas, não está organizado coletivamente e carece de legitimação do público que pretende representar. A Associação Gay Cabo-verdiana contra a Discriminação (AGC) é um projeto quase particular de dois de seus líderes, que não encontra ressonância e adesão social hoje nem em São Vicente nem nas outras ilhas. Mas para além das críticas aos seus líderes e as críticas à forma como a AGC está atualmente organizada – ou “desorganizada” – é evidente que o discurso das identidades sexuais construídas desde o fim da década de 1960 e exportadas para o Cabo Verde atual tem um assentamento precário. Não faz mais tanto sentido, pelo menos, aos pós-modernos *sampadjudus* reafirmar identidades (homo)sexuais e se congregar a partir delas, como forma de lutar por “direitos”.

Em 2010, Claudia Rodrigues, por outro lado, apostava no “estigma” como principal obstáculo ao movimento LGBT de Cabo Verde:

[...] os homoafectivos são estigmatizados pela população e pela sociedade e têm como principal obstáculo a uma (auto)assumpção pública, reconhecimento social, e organização enquanto

---

<sup>93</sup> Nomeada em língua inglesa, talvez como estratégia de marketing internacional. Mas não descartaria a sempre resgatada herança inglesa da cidade como justificativa complementar. Até hoje nas ruas do Mindelo, algumas placas oficiais de sinalização de trânsito, que indicam a parada, têm em sua simbologia, a palavra “*stop*”.

<sup>94</sup> As Canárias são um arquipélago atlântico espanhol, localizado a 1600 km ao norte de Cabo Verde.

movimento, o modelo de sociedade patriarcal arraigado no pensamento machista e heterocentrista vigente no país. Modelo este com manifestações sociais de repressão e auto repressão, vinculada nos valores moralistas da religião, que actuam enquanto "modelador" de opiniões de massa dos cabo-verdianos (RODRIGUES C. , 2010, pp. 49-50).

Diferente do que insiste a autora (RODRIGUES C. , 2010, p. 107), não acredito que o maior impedimento para o movimento LGBT em Cabo Verde seja o estigma associado aos indivíduos homossexuais. Muito pelo contrário, creio que o maior combustível para um movimento LGBT seja exatamente o aprofundamento do estigma e a repressão social, que leve os sujeitos a uma condição de impedimento de vivência minimamente satisfatória. As experiências de movimentos LGBT pelo mundo demonstram seus surgimentos a partir de processos de esgotamento das “minorias”: seja tendo como pauta o fim do preconceito difuso (como parece ter sido no caso do Brasil e em Cabo Verde), seja pelo fim da criminalização (como parece ter sido o caso dos EUA, da Europa) (FRY, 1982b, pp. 105-6) e agora de África.

Em São Vicente, pelo menos, o “encobertamento” apontado pela autora no contexto praiense já não é uma estratégia acionada por vários dos sujeitos homossexuais da Ilha de São Vicente, que performam suas bricolagens de gênero pelas ruas com alguma liberdade. Assim, hoje não é o estigma que inviabiliza o movimento LGBT no Mindelo, mas a própria cultura crioula, que ao permitir desde há muito tempo a possibilidade de existência das práticas homoeróticas, desde que cumpridas as exigências e interdições, não parece estimular uma luta contestatória mais radical. Em outras palavras, a não-aderência dos crioulos ao movimento LGBT local, entre outros motivos, pode ser explicada por uma vivência já minimamente satisfatória de suas (homo)sexualidades, seja na Praia seja no Mindelo, principalmente depois de alcançada certa visibilidade, desde a Revolta das *Tchindas*. Mas acredito que o principal motivo da não-aderência está no fato de que o léxico das identidades sexuais no qual o movimento LGBT se funda e assim chega ao Mindelo já não se encaixam bem nas perspectivas identitárias pós-modernas e *queers* de muitos dos homossexuais do país. E mais ainda, a atual luta do movimento LGBT internacional por “direitos” não encontra em Cabo Verde adesão, como demonstrarei na seção a seguir.

### **Direitos LGBT: um discurso que não pega**

A conversa começou com o Didi finalmente falando para o Elzo que não estava à vontade para participar da nova associação ACADIS. (Isso porque o Elzo pretendia fazer o lançamento

amanhã da nova associação e estava contando ainda com Didi). Explicou que ele acha que foi bom ter participado da organização do *Mindelo Pride* – até então organizado pela AGC – mas que acha que sua contribuição foi (e deve ser sempre) artística. Ele não quer isso para a vida dele, não tem pretensões políticas nesse sentido. Depois de conversarmos muito sobre sexualidade, cultura cabo-verdiana e teoria *queer*, argumentou principalmente que ele não se identifica primordialmente a partir da categoria “homossexual”, mas como “Didi”. Foi interessante, que aconteceu toda essa conversa que narro a seguir e, no fim, Didi disse que sempre pensou assim – tal qual a teoria *queer* que eu o tinha resumido – e concluiu com um puta incentivo para mim dizendo que achava que eu tinha captado já muito bem as coisas, que eu estava no caminho certo! (“A antropóloga nativa, o sentimento egoísta e a conversa mágica”. 14/10/2013. Diário de campo, p.181)

Esta era uma das importantes conversas que vínhamos tendo nas nossas longas noites na Praça Dr. Regala, no Mindelo. Peço paciência ao leitor para reproduzir a seguir a longa (mas também reveladora) discussão que tivemos naquela noite, com o intuito de mostrar a complexidade dentro do movimento LGBT local, assim como a complexidade das próprias identidades daqueles sujeitos. Tentarei demonstrar que existem razões mais complexas do que o “estigma” para explicar a atual falta de ressonância social do movimento LGBT em Cabo Verde.

Elzo, costureiro e vice-presidente da AGC, por razões de discordâncias com o atual presidente e movido por ambições pessoais, estava em pleno processo de ruptura com a Associação e pretendia formar uma nova, a ACADIS. Didi, convidado para participar dessa nova associação, não estava confortável com o convite, pelas razões que já expus no trecho transcrito de meu diário. Apesar de ele achar importante, em algum nível, a existência de uma associação LGBT, no fundo, Didi não se vê privado de nenhum direito atualmente em seu país e em sua cidade. Disse-me que circula por onde quer, vive a vida como quer, fala com as pessoas, respeita e é respeitado e que, por isso, não tem nenhuma bandeira a levantar. O professor Lunga dizia algo parecido. Na verdade, tal fato não me causara tanto espanto, pois uma vez entendida que a existência pública da homossexualidade, encarnada inclusive nos corpos, era possível no Mindelo, Didi era apenas um rapaz inteligente, educado e simpático, merecedor do respeito que lhe conferiam.

Todavia, a conversa na Praça Dr. Regala desenvolveu para uma crítica moral de meus interlocutores gays sobre algumas das *travestis*, mas em especial a Dadinha, que não é escolarizada, que supostamente não é dedicada aos assuntos coletivos e que parece não “levar as coisas a sério”. Segundo as palavras de Didi e de Lunga, Dadinha só queria “saber de homem, de colocar roupa de mulher e sair pra rua e beber”. Dadinha, que foi a única pessoa que conheci no Mindelo que ou não sabia ou se

recusava sistematicamente a falar o português fluentemente, era uma figura muito caricata, vivia fazendo caras e bocas, gritava, falava alto, brigava com as pessoas na rua etc. Contudo, naquele momento eu não entendi qual era a associação entre esse grupo de pessoas alvo das críticas, as *travestis* – na qual a Dadinha foi a metonímia – e a formação da nova associação.

Didi e Lunga me explicaram que elas têm uma visibilidade pública negativa, devido ao seu comportamento, e que é muito difícil trabalhar com elas – como o foi no *Mindelo Pride*, disseram-me. Em algum momento, comentaram também o fato delas serem (ou terem sido) quase todas profissionais do sexo, como mais um fator supostamente depreciativo para a imagem dos homossexuais em Cabo Verde. Assim como Suzete, atual presidente da Associação – também uma *traveste* e que, segundo eles, teria problemas de alcoolismo – elas manchariam a visão que a sociedade tem dos “homossexuais” e, conseqüentemente, manchariam moralmente a nova associação. Sobre sua inclusão na nova associação, Elzo era a favor de incluí-las, caso elas quisessem. Didi achava que deveria existir um “departamento de censura”, para coibir certas atitudes.

Mas aquela conversa não estava ainda fazendo sentido para mim. Assim, o professor Lunga tentou, como sempre, ser mais didático. Disse-me que existiam duas possibilidades: chamar a Dadinha, estimulá-la, tentar fazer com que ela leve o trabalho a sério e convencê-la a voltar a estudar ou, simplesmente, não tê-la na nova associação. Ele acreditava na segunda alternativa, pois achava muito difícil fazê-la levar a sério este trabalho. Eu, ainda sem compreender, perguntei se ao menos ela queria participar e perguntei o porquê de nós estarmos falando sobre a participação dela (e das outras) se nem ao menos sabíamos se ela (e as outras) quer(eriam) participar. Pois, se ela não vai fazer parte de nenhum cargo diretivo ou de representação da Associação, qual seria o problema dela participar fazendo qualquer coisa mais trivial, questionei-os. Elzo confirmou que não a convidou para nenhum cargo diretivo da nova associação e que também não estava entendendo a questão do Lunga e do Didi.

A moral dessa história é que eles estavam (ainda que com muito cuidado para não associarem a falta de escolarização ou pobreza diretamente à precariedade de valores morais e sem querer dizer que eram “melhores” do que elas), fazendo uma crítica moral e política das *travestis*, que são, por suposição deles, politicamente desinteressadas dos

assuntos coletivos<sup>95</sup>. Conscientes ou não da história do movimento LGBT local, mas foram as *travestis* as pioneiras do movimento, não só no evento da Revolta das *Tchindas*, como na criação da primeira associação gay em Cabo Verde.

Naquela conversa esclarecedora, Lunga sentenciou que, de uma maneira geral, os cabo-verdianos são pouco participativos politicamente e que as pessoas só queriam saber de ver novela, ao invés de quererem se informar, estudar, participar etc<sup>96</sup>. Também “por ser um país pobre,” disse-me, “o povo acaba tendo que se preocupar muito com as coisas do dia-a-dia”, com o “ganhar do pão”. Lunga profetizou ainda que no evento que se realizaria no dia seguinte àquela conversa, uma oficina pública sobre gênero, sexualidade e movimento LGBT em contextos africanos, no qual eu seria o palestrante, poucas pessoas apareceriam. E seu prognóstico se confirmou.

Contudo, aquele bate-papo ganhou muito o tom marxista da “alienação” dos outros – palavra, aliás, usada várias vezes por eles nessa conversa – e eu os questioneei sobre se era realmente – ou somente – uma “alienação” ou duas outras hipóteses: a AGC não estava sabendo captar as demandas dessas pessoas *travestis* e daí correria seus desinteresses (e neste momento eu sugeri que talvez a produção dos seus corpos, como colocar silicone, fosse algo que as atraísse para o movimento, porque parecia ser uma demanda concreta e real), ou as pessoas ditas “LGBT” locais realmente não possuísem demandas políticas enquanto classe.

Para provocá-los ainda mais, eu os incitei a pensar se suas visões não eram “colonialistas” e fiz a analogia de seus pensamentos com o colonialismo português e a necessidade pretérita de levar o cristianismo às pessoas. Eles rebateram dizendo que não pretendiam forçar ninguém aos valores que julgavam importantes, mas que era fundamental que essas pessoas pelo menos os conhecessem. Sabendo que não eram cristãos e possuíam, em sua maioria, até certa aversão às religiões, eu lhes perguntei então o que eles achariam se alguém de uma igreja quisesse que eles mesmos “pelo menos conhecessem o cristianismo”. Eles responderam que não iriam, mas imediatamente Elzo e Lunga argumentaram que eles não falavam no sentido de obrigar

---

<sup>95</sup> Uma discussão semelhante pode ser encontrada num debate de 1979 do grupo Somos de São Paulo, descrito por Fry (1982b, p. 106).

<sup>96</sup> A socióloga Cláudia Rodrigues afirma algo do que parece ser uma visão da elite a respeito dos pobres do país: “em Cabo Verde, no geral, as pessoas são pouco dadas a empenharem-se em causas ou “darem a cara” por qualquer movimento, algo que podemos considerar como um estilo de vida, oposto a aqueles que têm uma vivência mais militante” (RODRIGUES C. , 2010, p. 87)

ninguém a ter a tal “consciência”, mas que deveriam proporcionar às pessoas a possibilidade delas conhecerem, ao menos.

Perguntei se as *travestis*, elas mesmas, tinham algum interesse que fosse por conhecer: “Será que as *travestis* já não estão felizes nas suas condições?” “E se elas já vivem uma sexualidade desejada, baseada nesses encontros sexuais fugazes?” Questionei-os desta forma porque já tínhamos uma proximidade suficiente que possibilitava um debate acirrado e simétrico e porque estas perguntas começavam a surgir como questões urgentes para mim no campo. Razão pela qual aproveitei o momento para produzirmos juntos uma reflexão sobre as reais condições e demandas dos gays cabo-verdianos. Assumindo eles mesmos a atitude colonizadora, típica de alguns movimentos de direitos humanos, não restou outra coisa se não Elzo confessar: “Se isso é colonialista, então eu sou colonizador mesmo”.

Para estimular o debate, confessei a minha incompreensão do movimento LGBT local, pois eu não conseguia enxergar atualmente uma base social sólida para o movimento. Disse-lhes que pelos seus discursos, eu não conseguia perceber as demandas nascendo de dentro para fora, um pressuposto meu sobre como deveriam ser os movimentos sociais de sucesso. E lhes perguntei de maneira exagerada se existia alguma crise em Cabo Verde, que justificasse o movimento: “Estão matando homossexuais aqui?” “Estão discriminando nas ruas homossexuais a níveis inaceitáveis?” “As pessoas que não conseguem se transgenerizar estão se suicidando?”

Para todas as perguntas eles responderam sempre que não. Nem perguntei sobre a questão do desemprego, porque ela não atinge só os homossexuais, mas é estrutural no Mindelo e também não perguntei sobre se as famílias expulsavam os jovens homossexuais, porque a resposta, de acordo com as minhas próprias entrevistas, eu já sabia que também era, no geral, “não”<sup>97</sup>. Elzo, porém respondeu afirmativamente à questão do suicídio, mas não deu detalhes, como quem, contrariado, apenas simula um contra-argumento. Não duvido que possa haver algum caso, mas ninguém nunca me narrou qualquer situação de suicídio por razões de estrangulamento psíquico e opressão social em relação à própria (homo)sexualidade em Cabo Verde.

---

<sup>97</sup> Exceto em alguns casos narrados a mim, mas sem muitos detalhes, de famílias ricas do país que mandavam seus filhos para estudar na Europa e nos EUA, assim que percebiam que eles eram ou tinham tendências homossexuais. O intuito, diziam-me, era de esconder esses filhos da opinião pública local.



Eu já imaginava que as respostas seriam negativas, porque vejo que a homossexualidade no Mindelo, apesar do “machismo” e de alguns atos de violência muitíssimo esporádicos, é “tolerada” pela sociedade. E, arrisco dizer, até mesmo na Praia<sup>98</sup>. Vários dos meus interlocutores usaram, inclusive, a categoria “tolerância” para se referirem à atitude dos seus compatriotas. Eu observava diariamente que as pessoas os cumprimentam nas ruas e que eles são, de alguma forma, respeitados. Até quando alguém *manda boca* para eles nas ruas, quase nunca é ofensivo, da perspectiva deles. Pelo contrário. Na rua do Mindelo, os rapazes chamam os gays de “gostasas”, param para conversar, falam para os gays os levarem para onde estiverem indo, dizem que estão ficando *dodu* com a presença deles (*dodu* no sentido de “excitados”). E mesmo quando chamam de “*panelers di merda*” (o que há de mais insultante na terminologia local), muitas vezes, o objetivo final é chamar suas atenções para que haja alguma relação sexual, como veremos nas sessões a seguir.

Eles me diziam que há “discriminação” por eles serem gays e eu sentia que havia alguma tensão – principalmente quando via que muita gente os reparava na rua, em uma cena clara de que suas identidades sexuais impressa em seus corpos não são tão triviais socialmente. Mas no Mindelo, está-se longe de haver o ódio contra homossexuais, que existe, por exemplo, no Brasil ou na África continental. O professor Lunga me disse algo que eu ainda não sabia, mas a “homossexualidade”, ainda que silenciada, vem sendo tema de debates na escola. E me contou que a opinião mais anti-homossexualidade que escutou, no seu tempo de liceu, era de um colega “evangélico” que disse que não tinha nada contra, mas que não a achava “uma coisa muito legal”. Talvez essa “tolerância” ou abertura para o outro possa ter algo da conformação cultural incorporadora da sociedade crioula, como conceituada por Trajano Filho (2003, 2008).

Todavia, se voltarmos aos dilemas do atual movimento LGBT local, fica-se claro que havia um sentimento de culpa dos líderes em relação ao seu próprio trabalho frente à AGC. Algumas vezes, captei reclamações sobre a falta de adesão ao movimento, justificada por Elzo, como culpa da própria AGC (e dele, por consequência,

---

<sup>98</sup>Em uma de minhas últimas noites em Cabo Verde, conheci dois homossexuais na capital, uma delas era a famosa Tita, a outra, um jovem rapaz chamado “Graça”. Elas, que preferiam ser chamadas no feminino, vestiam-se de maneira claramente feminina: Graça com uma faixa na cabeça e Tita vestida com roupas femininas. Mesmo vestidos assim e performando vários outros signos de feminilidade nas suas expressões orais e corporais, as entrevistei na rua, em um bairro periférico da cidade, por onde costumavam andar. Se nesta conversa, Tita contou-me ter sua casa destruída por um incêndio criminoso logo depois de dar uma entrevista contando sua vida para um jornal local, ela terminou a conversa dizendo que estava atrasada para o culto na Igreja Universal do Reino de Deus, onde, segundo ela, ela era muito bem acolhida.

por ser o vice-presidente e não ter feito, segundo ele, quase nada em seus três anos de existência). Senti-me à vontade para provocá-los sobre se as demandas que o Elzo tinha estavam sustentadas em demandas sociais. Desistindo de tratar das *travestis* e da sua suposta “alienação”, pois já estava para mim clara a crítica moralmente conservadora e de classe dos meus interlocutores, tentei desviar o foco da discussão e perguntei se não existia uma classe média gay na cidade. Eles ficaram pensativos, mas concluíram que ela existia. Perguntei para sugerir em seguida que a essas pessoas, de uma maneira geral, as demandas do movimento LGBT que esses líderes perseguiam poderiam ser mais interessantes.

Isso, porque o movimento LGBT internacional é hoje no ocidente majoritariamente um movimento burguês, que está atualmente interessado em legislar sobre a propriedade, sobre os direitos civis, trabalhistas, previdenciários etc, uma vez conquistadas minimamente a visibilidade, a descriminalização e o reconhecimento. Argumentei que talvez fosse interessasse para a classe média dividir patrimônio, compartilhar plano de saúde, previdência etc, pois a esse grupo sócio-econômico faria mais sentido falar em direitos sobre patrimônio. Pelo fato um tanto evidente de que eles são quem, de fato, possuem patrimônio.

Perguntei irônica e retoricamente: “as *travestis* têm patrimônio?” “Têm casa?” “Bens?” “Têm plano de saúde?” “Então a que lhes interessa o casamento em sua forma jurídica, se elas já vivem o travestimento e a sua sexualidade mais ou menos livre por aqui?” Insisti que talvez lhes interesse como pauta política transformar seus corpos, porque é isso que lhes parecia interessar nas entrevistas e conversas rotineiras. Parecia-me que mais do que querer casar – ou antes de se casar –, elas queriam ser *mulher*. Mas esta não era uma pauta prioritária para AGC, no que tange às “transexuais”.

Enfim, dessa conversa e outras, cheguei a algumas conclusões, entre elas, a de que a ACADIS é um projeto pessoal do Elzo. Certa hora, ele mesmo interrompeu a conversa pra dizer algo como “vou confessar uma coisa muito egoísta, mas eu quero e estou fazendo a associação porque eu acho importante no dia que eu quiser casar, eu poder”. Outra conclusão é que se no debate sobre identidade de gênero, as *travestis* parecem reforçar o sistema sexista ao quererem transformar seus corpos para que se aproximem cada vez mais do que é ser *mulher*, reafirmando o caráter substancial desta categoria, por outro lado, sua postura em não conceder ao Estado o poder de

reconhecimento de suas afetividades e corpos parecem de alguma forma realizar o projeto político defendido por Butler: “Ser legitimado pelo Estado é aceitar os termos de legitimação oferecidos e descobrir que o senso público e reconhecível da personalidade é fundamentalmente dependente do léxico dessa legitimação” (BUTLER, [2002] 2003, p. 226).

O que registro e quero aqui enfatizar é que em meus dias no Mindelo, não parecia existir sustentação social sólida para a existência de uma associação gay cabo-verdiana, pelo menos não nos termos que estavam postos. Várias das pessoas com quem conversei ou entrevistei não se sentem privadas de direitos. Algumas delas chegaram inclusive a sugerir que o trabalho da Associação deveria ser o de auxílio a jovens homossexuais para que passem bem pelas suas fases de descobrimento e dúvidas, mas direitos legais perante o Estado não aparecia nas falas das pessoas. Elas falam mais em educação da população para uma vivência na diversidade, com menos discriminação. Mas uma educação ora defendida de ser dirigida aos pais, ora às crianças. De fato, pouco citavam reivindicações ao Estado<sup>99</sup>.

**E por que, assim, você pensou em participar? Você acha que é importante...**

Pensei em participar não porque... por lado ideológico que é “propósito” da Associação. Mas pelo... pela orientação, mas... direi que a associação deveria ser mais para um lado orientativo. Tipo um... uma plataforma de apoio. Especialmente para os mais jovens. Acho que, pra mim, não creio que seja... que já preciso de uma plataforma, mas para os que virão, vão precisar muito.

**Então você não pensa a Associação como um espaço político para conseguir direitos...**

Não! Direitos todo mundo tem. É... as pessoas é que não veem isso. Não respeitam os direitos delas, imagina o do outro. (Entrevista Leandro, Mindelo, 26/09/2013)

Algo que ficará mais claro no próximo capítulo, mas que é importante já mencionar, é que a homossexualidade entre meus interlocutores do Mindelo é majoritariamente vivida de maneira não-conjugalizada e dificilmente romantizada. Seja nas classes populares seja nas médias. Mesmo havendo uma queixa e angústia de muitos por essa falta de romantismo, a homossexualidade é vivida majoritariamente em encontros sexuais pontuais, diferente dos casos selecionados por Rodrigues (2010). Aliás, de acordo com a bibliografia etnográfica, isso não é só um “problema” dos homossexuais, também a heterossexualidade encontra barreiras em Cabo Verde para se conjugalizar, pelo menos em nossos termos (LOBO A. d., 2012; MIRANDA, 2013).

---

<sup>99</sup> Arrisco dizer que isso se deve a uma percepção generalizada da população cabo-verdiana sobre a escassez de recursos do Estado. Frequentemente umas das mais fortes imagens que meus interlocutores promoviam de seu país em conversas comigo é a de um país “pequeno”, “pobre”, “sem recursos”, “dependente das remessas internacionais”.



Fig. 9 – Steffy carrega uma placa com os dizeres “Quero casar em C.[Cabo] Verde”, como uma das pautas do *Mindelo Pride*, que, no entanto, destoa das práticas conjugais locais. FONTE: Divulgação/Página do Facebook da Associação Gay Cabo-verdiana.

Nesse sentido, nesta mesma conversa, Didi sarcasticamente perguntou a Elzo, defensor do casamento entre pessoas do mesmo sexo como pauta prioritária do movimento LGBT local: “Ok. Se instauram o casamento [entre pessoas do mesmo sexo] aqui. Quem vai casar com quem? Você vai convencer o rapazinho ali a casar?” Didi estava se referindo aos rapazes não-gays que eventualmente “*tem com*”<sup>100</sup> eles. E prossegue: “Eu vou casar com o Lunga? Com a Tchinda?” O que Didi estava querendo dizer é que como homossexuais não namoram homossexuais, coisa muito me dita por lá, assim não tinha razão para ter casamento se não havia pessoas que perspectivassem isso. O mesmo nos relata a *traveste* Bela, que retomo:

Nós em Cabo Verde, nós é gay, nós é traveste, mas nunca se envolver mais gay. Nós gostar de se envolver mais homem. Homem que não gostar de levar na bunda. Homem. Ihh... Nós gostar de homem, não gostar próprio de gay, diferente dos estrangeiros. No estrangeiro, gay gostar de gay. Mas nós não, nós é diferente. (Entrevista Bela. Mindelo, 09/10/2013)

Didi defendeu ainda que “demoraria décadas para mudar a cabeça dos homens cabo-verdianos”, para que quisessem se casar. Esta era mais uma das provas da falta de sustentação do movimento LGBT a partir de uma demanda social forjada externamente. Mas não só isso: a conjugalidade é uma questão mais ampla que afeta também os heterossexuais em Cabo Verde. Trata-se de uma forma de vivenciar as relações

<sup>100</sup>*Ter com* é uma locução crioula que abrange alguns de significados no campo semântico das relações pessoais. Quando um sujeito *tem com* outro, isso poderá significar que o sujeito teve uma única relação sexual com o outro ou que com ele mantém relações sexuais contínuas. Por outro lado, a expressão pode se referir também a um relacionamento afetivo/sexual com alguma fixidês que se estabeleça entre dois sujeitos. A locução, contudo, não está restrita ao universo homoerótico e é também acionada em relações heterossexuais.

conjugais, que tem nas categorias “*mãe de fidji*” e “*pai de fidji*” suas maiores expressões<sup>101</sup>. As formas como se constrói a masculinidade do homem cabo-verdiano (LOBO A. d., 2012) tem seus ônus e bônus tanto para as mulheres quanto para os auto-identificados “homossexuais”, com quem esses homens costumam se envolver (MIRANDA, 2013). Assim, no Mindelo, os rapazes gays valorizam a virilidade, a “pegada” dos outros homens não-gays, a forma máscula como abordam, mas, e ao mesmo tempo, se queixam algumas vezes da falta de romantismo, da falta de uma relação fixa e de “carinho”. Existe uma angústia de alguns desses meus interlocutores que compartilham dos valores românticos, da monogamia e da conjugalidade – que chegam de muitas formas, mas em grande parte através das novelas brasileiras. A verdade é que não são somente os gays *sampadjudus* que reclamam dessa falta de afetividade dos homens cabo-verdianos, as mulheres por lá parecem fazer o mesmo<sup>102</sup>.

No próximo capítulo tratarei melhor das abordagens dos rapazes não-gays aos gays e vice versa, assim como tratarei das maneiras como se dão as relações sexuais e afetivas entre “homens” e “homossexuais” no Mindelo. Por ora vejamos apenas o relato de Didi, em entrevista, a respeito do assunto, para que se compreenda o dissenso entre a atual pauta do movimento gay internacional, pelo menos aquela perseguida na maioria dos países “ocidentais”, e o que de fato acontece nas ilhas de Cabo Verde:

**E aí. Bom, a relação sexual acontece, mas existe alguma cumplicidade, existe alguma relação afetiva, de ciúme, de saudade...**

Hum... não. Se existir, acho que é imediatamente aniquilado por eles mesmo. Porque a pressão é tanta... Eles, não sei, muito confuso... Não dá mesmo, não dá. Eu diria que não existe qualquer tipo de afetividade, não... Não existe. Se começar a despontar alguma coisa, como te disse, é anulado imediatamente. Tem nada. Não tem como mesmo. Comigo e com os outros também. É claro que existe outros casos de alguns que conseguem levar, não sei o que... Mas porque eles investem do seu tempo e insistem e insistem e sofrem, sofrem, sofrem, sofrem, sofrem... Mas eu não! Eu costumo dizer que eu gosto muito, muito de mim mesmo. (Entrevista Didi. Mindelo, 26/09/2013)

Assim, até “namoro”, uma categoria tão naturalizada em diversos contextos culturais distintos, é uma categoria de significado muito instável e distinto no universo homoerótico de Cabo Verde, como elabora Leandro:

**Mas já namorou? Já foi casado?**

---

<sup>101</sup> Trata-se categorias êmicas cabo-verdianas que designam pessoas com quem se tem uma relação a partir do compartilhamento de um descendente. “Pai de fidji”, por exemplo, é uma categoria que privilegia não o laço conjugal entre homem e mulher, mas a relação que o homem tem com uma mulher, a partir de um filho.

<sup>102</sup> Esta é, inclusive, uma das razões me ditas por Mônica, uma amiga *sampadjuda* entrevistada, do porquê ela se envolver afetiva e sexualmente com outras moças.

Não. “Namorado” entre aspas, por aqui, por aqui não se deve nem utilizar esta palavra.

**Ah é? Por que?**

Namorar aqui é... tem... é como uma balança: tem um prato pra cima e outro pra baixo. É difícil equilibrar-se. Porque o parceiro nunca, nunca é totalmente entregue a ti. Tem sempre uma conjuntura ou um outro. Um outro lado envolvente. É uma coisa, tipo... Uma salada.

**E você está falando de parceiros homens especificamente?**

Especificamente.

[...]

**Você teria vontade de namorar?**

Com certeza! É a minha maior vontade.

**E não consegue porque esses homens não assumem, não querem esses relacionamentos...**

É... (Entrevista Leandro. Mindelo, 26/09/2013)

Assim, é possível perceber que pautas do movimento LGBT internacional, como o reforço das identidades presentes em sua sigla, assim como a legalização das relações conjugais, não se encaixam automaticamente no contexto cabo-verdiano. Tampouco a pauta da descriminalização das práticas homoeróticas – tal qual existe na África continental ou em outros lugares – é uma pauta viável em Cabo Verde, haja vista que a criminalização da homossexualidade, mesmo quando existiu, nunca pareceu ser uma questão no arquipélago<sup>103</sup>. Além disso, meus interlocutores renegavam discursivamente as identidades sexuais, assim como detectavam uma impossibilidade de efetivação de relações conjugais burguesas em sua cultura, o que inviabiliza uma luta política por legalização dessas relações, que sequer existem de maneira significativa em Cabo Verde.

Isso não quer dizer que Cabo Verde esteja “atrasado” nas discussões sobre direitos LGBT como quer certa elite local, pelo contrário: em algum nível Cabo Verde é mais moderno que o próprio movimento gay, que ainda está refém de uma narrativa de fortalecimento de identidades sexuais<sup>104</sup>. Mas diante de todo esse ruído aparente entre uma pauta global dos direitos humanos e o que de fato ocorre no arquipélago, como explicar então a persistência do movimento LGBT em Cabo Verde?

Não tenho por ora, condições de responder com precisão a esta pergunta, mas sugiro que existem algumas hipóteses para a perpetuação da AGC e da criação da nova ACADIS no Mindelo, ambas denominadas associações civis pelos direitos LGBT: 1)

---

<sup>103</sup> Sobre a criminalização da homossexualidade em Cabo Verde, ver capítulo I desta dissertação.

<sup>104</sup> O mesmo pode ser dito para as críticas externas e internas sobre a suposta desestruturação das famílias cabo-verdianas. Lobo ao tratar do fenômeno na Ilha de Boa Vista, demonstra que ao contrário das críticas eurocêntricas, que concebem um modelo específico de família, tratar-se-ia em Cabo Verde de “outra forma de organização familiar” (LOBO A. d., 2007, p. 14).

Elas são fruto do esforço de alguns indivíduos em promoverem não só as causas que julgam socialmente importantes, como suas próprias carreiras políticas; 2) São frutos também de um espírito *sampadjudu* que, como vimos no primeiro capítulo, se pensa cosmopolita e, portanto, em diálogo direto com as questões globais mais caras da atualidade; 3) faz parte de uma concepção de modernidade muito disseminada em Cabo Verde – desde, pelo menos, a implantação do regime neoliberal na década de 1990 – que as associações civis são espaços de atuação política e de exercício da cidadania, por excelência, principalmente em um contexto de Estado com recursos escassos; 4) São expressões das angústias de um grupo em relação a um sistema “hipócrita”, no qual eles não se sentem realizar plenamente seus projetos de sujeito.

Ainda que essas hipóteses sejam plausíveis, o movimento LGBT de Cabo Verde precisa de alguma agenda para sobreviver. Se como vimos, as pautas da descriminalização, da visibilidade, do casamento, entre outras, não parecem fazer sentido em Cabo Verde, sobraria então ao movimento gay local apostar na “homofobia”, como ponto a ser combatido. Mas ela existe no Mindelo?

### **“Homofobia”, “preconceito” e “violência” no Mindelo**

Atravessamos a rua em direção ao bar onde se realizaria o encontro com o diretor e, no caminho, observei pela primeira vez desde que cheguei, a abordagem dos tais “héteros”, dos “HSH”, dos “homens” com os meninos (e comigo também, afinal estávamos juntos). Cesar me alertou: “Escutou? Chamaram a gente de ‘coisinhas’. Igual em português mesmo. É assim que eles fazem”. Eu observei na mesma hora e vi o rapaz que havia mexido conosco na esquina da Rua Baltasar Lopes da Silva, ainda estava olhando. Cesar completou que isso não era “homofobia”. (“Mais um dia de trabalho, mas é sexta-feira” 27/09/2013. Diário de Campo, p.61)

Seja nas entrevistas que muitas vezes foram realizadas em grupo de amigos, seja nas nossas intermináveis noites de conversa na Praça Dr. Regala, uma permanente questão se colocava para nós: há ou não “homofobia” em Cabo Verde? A categoria “homofobia”, um neologismo criado pelo psicólogo George Weinberg em 1971 e que de tão falada já possui até dicionário próprio<sup>105</sup>, não fora introduzida por mim, como por um vício etnocêntrico, no léxico dos gays do Mindelo. Como vimos no trabalho de Rodrigues (2010)<sup>106</sup>, a categoria já fora por eles incorporada dos fluxos globais de

---

<sup>105</sup> (DELANOË, Bertrand (org). Dictionnaire de L’homophobie. PUF: Paris, 2003)

<sup>106</sup> Claudia Rodrigues, porém, naturaliza a categoria, afirmando que a “dominação masculina produz homofobia” (RODRIGUES C. , 2010, p. 29)

informações, das experiências emigratórias, da mídia e do movimento gay internacional, para dar conta, entre outros, de um fenômeno típico da sociedade crioula, o *mandar bocas*<sup>107</sup>.

O interessante para esta perspectiva antropológica não é desvendar a origem da categoria “homofobia”, mas apreender suas concepções nativas, em especial como ela aqui se articula com o *mandar boca* e como, assim sendo, ela ganha um novo contorno semântico. Concepções estas, importa dizer, que de maneira alguma se encontram acabadas, conquanto são permanentemente alvo de disputas de significado. Nesse sentido, uma grande questão que gera acalorados debates entre os gays do Mindelo é até que ponto as *bocas* que se *mandam* aos gays nas ruas da cidade podem ou não ser enquadradas como “homofobia”.

Não é consenso entre meus interlocutores que as *bocas mandadas* sejam necessariamente pejorativas ou humilhantes. Não há uma percepção compartilhada de que *bocas* são sempre formas de violência simbólica. Pelo contrário, há quem considere entre eles que elas podem ser simplesmente uma forma de flerte, ainda que desajeitada. Há aqueles que não vinculam as *bocas* ao “preconceito homofóbico”, alegando que elas são uma característica da jocosidade cabo-verdiana mais ampla que não se restringe à sexualidade. Como é a opinião de Lunga, um professor de 36 anos que se identifica como “homossexual”:

**E são sempre pejorativos assim?**

Mas eu nem acho que é pejorativo, eu acho que é mais pra fazer graça. Eu não... Acho que é mais pra fazer graça, não é no sentido de...

**De humilhar, por exemplo...**

Acho que não. Pelo menos eu... Que eles sempre com “ah, olha... ele é bicha, é viado...”, sorrindo não sei o que, não é não. Acho que é mais pra fazer troça, pra... Pra brincar. Porque aqui em São Vicente as pessoas gostam muito de... brincar com as outras pessoas. Falam assim “você é gordo”, mandam boca, se você é magro, mandam boca...

**É só mais uma...**

É, mais um. Pra mim, é nesse sentido assim. (Entrevista Lunga. Mindelo, 30/09/2013)

A diversidade de percepções sobre as *bocas* nos revela um pouco da sociedade crioula do Mindelo e, no caso da homossexualidade que ora nos interessa, o *double-bind*

---

<sup>107</sup> “*Mandar bocas*” é uma locução verbal crioula que permite um conjunto mais ou menos alargado de significados. Pode, portanto, se referir tanto a fazer brincadeiras entre amigos, tidas como inocentes, até operar como deboches, insultos e humilhações. As *bocas* podem ser dirigidas aos alvos típicos de “troças” e “gozações”, como os gordos, os muito magros, os do interior rural, os sem dentes, os efeminados, os muito estúpidos e quaisquer outros identificados como “desviantes”.



(BATESON, 1972) entre a permanência de uma moralidade tradicionalmente sexista e a sua auto-imagem de cidade “cosmopolita”, “liberal” e “avançada”, como vimos no primeiro capítulo.

Nesse sentido, para melhor expor meus argumentos, trarei aqui as impressões dos gays do Mindelo sobre a existência ou não de “homofobia”, de “preconceito”, de “discriminação” e de “violência”, assim como suas histórias particulares associadas por eles a estes termos.

Porém, uma das primeiras coisas que deve ficar clara é que atualmente em São Vicente pode-se dizer que são raros os casos de agressão física a gays nas ruas, ainda que haja. Não computei dados policiais em relação à questão, pois eles nem sequer existem. Este quadro mais ou menos estável que reproduzo foi, portanto, o cenário desenhado pelos meus interlocutores gays, assim como fora fruto de minha percepção ao não experienciar qualquer situação deste tipo nos dias e noites em que andávamos juntos pela ilha. Desta forma, não vi ou ouvi falar de qualquer caso de agressão física a homossexuais seja na *morada* seja nas zonas mais periféricas da cidade, no período em que por lá permaneci. Como parece confirmar Dadinha, a *traveste* de 30 anos:

Na princípio, num bons tempos, jogavam umas pedras assim, jogavam...

**Antigamente ou agora?**

Antigamente (Entrevista Dadinha, 30/09/2013)

Tal especificidade contemporânea, ou seja, a não-violência com homossexuais no Mindelo é inclusive um diacrítico ufanista ou regionalista acionado pelos gays *sampadjudus* não só em relação a outras ilhas do arquipélago, como em relação a outros países como o Brasil:

Eu to falando aqui de São Vicente, ta? Porque nas outras ilhas é muito pior. (Entrevista Elzo. Mindelo, 30/09/2013)

\*\*\*

Na varanda do apartamento em que me hospedo, eu puxei o assunto também sobre as diferenças entre aqui e o Brasil. Pois o Didi já esteve no Rio e em São Paulo. Eu disse que não lembrava quem havia me dito, mas que no Brasil haveria grupos violentos contra gays e grupos de extermínio mesmo, enquanto no Mindelo isso não existiria, apesar de também haver “preconceito”. Didi logo me interrompeu para falar que foi ele mesmo que havia me dito isso e confirmou que colegas brasileiros haviam falado desses grupos quando ele estava no bairro da Lapa, no Rio de Janeiro. Mas que aqui não havia esse tipo de coisa. (“Dando a largada na organização do plano de trabalho” 25/09/2013. Diário de Campo, p.33)

De fato, de acordo com relatório 2013-2014 de assassinato de sujeitos LGBTs no Brasil, produzido pelo Grupo Gay da Bahia, o país parece ser o “campeão mundial de

crimes homo-transfóbicos”, com 312 assassinatos contabilizados (GGB, 2013, p. 1). Contudo, nas entrevistas que realizei em Cabo Verde, seja no Mindelo ou na Praia, os casos de violência física contra os gays também apareceram. No Mindelo, os primeiros que tive notícia remetem à década de 1990, na já mencionada Revolta das Tchindas, quando um grupo de gays e *travestis* resolveu sair às ruas, vestidas de *drag queen*, para lutar contra o “preconceito”<sup>108</sup>. Sobre o episódio, este sim narrado como uma violência por “discriminação”, convoco o relato de Suzete, uma das mais antigas *travestis* de São Vicente, em entrevista concedida a mim:

**Você já sofreu preconceito aqui?**

Sim!

**Como?**

Hum...

**Violência física?**

Já tive, já tive. Posso me referir? Refiro que eu fui um dos primeiros gays, pioneiros a dizer “não à discriminação”. Eu, Lady, eu, a Botina, deus o tenha, Kate, a Katrina, Barbie, então fomos uns dos primeiros a dizer “basta com essa hipocrisia”. Então era chocar com a religião, era chocar com a sociedade. Era como dizer “oh, seu renegado, que você ta fazendo aqui”. A sociedade então... Foi assim: foi bem cruel, bem duro conosco.

**Isso na década de 90?**

Sim. Fomos apedrejados, fomos... Fomos socorridos pela polícia!

**Aqui no Mindelo?**

Sim, sim. Mindelo não é tudo... Mindelo também já teve a sua parte. Porque agora, os homossexuais, que eu referi, ta mais aberto. Tem mais arestas, tem mais aresta, tem mais... Tem mais espaço, tem menos discriminação. Mas no princípio não foi nada fácil, né? Eu que te conto...

**Entendi.**

[...] uma fase de vida saber chocar, ou... Chocar própria uma sociedade. [...] a sociedade já tem uma imagem “é homem, nasceu homem” e “mulher nasceu mulher”. É homem e mulher. É... Apesar de que eles... Te vejam de pequeno [...] querendo... estar sempre com as mulheres, mas o fato de você travestir em 1996 e sair com, com, com os salto alto, pintada de *drag queen*, verde, amarelo, de dia era chocar com... Com a boca negra, tipo *drag queen*, né? Uma coisa bem exagerada, porque queríamos é chocar com a sociedade e conseguimos chocar com a sociedade. Mas não foi fácil. Porque uma é quebrar tabu e outra é... Tipo chocar mesmo...

**Te bateram?**

É! Muitas vezes... Quantas vezes próprio meu irmão... Meu irmão pegou uma, uma... Uma vez ele [...] militar, pegou uma faca assim “Vou te matar, você é a vergonha da família!” Foram dois homens segurando ele num braço, porque ele tava 120 quilos. 1 e 85. O homem tava... O

---

<sup>108</sup> Há o relato de um dos meus interlocutores mais velhos, hoje na faixa dos seus cinquenta anos, sobre uma pedrada que teria levado na juventude, por volta da década de 1970, quando estava a “ter com” um rapaz em um local ermo, na zona acima da Laginha. Contudo a vítima em momento algum associou explicitamente ou deu a entender que se tratava de uma violência “homofóbica” ou gerada por discriminação em relação a sua sexualidade. Alertando aos mais jovens que ali estavam, sobre o perigo daquela área, Marlon deixava aberto à interpretação vaga de que tal lugar era simplesmente “perigoso”. Se a violência da pedrada fora ou não por razões de “preconceito”, não é possível saber, contudo não parece ter sido pelo menos assim registrada mentalmente por ele.

homem tava assim. Eu magrinho, como um espaguetti. Com uma faca assim... Ai, fiquei toda assustada. Mas graças a deus, lá se foi aquela parte. Eu nem quero lembrar daquela parte. (Entrevista Suzete, Mindelo, 29/10/2013)

Atualmente, como uma das líderes do movimento gay local, Suzete, para além de suas percepções subjetivas e concretas da realidade cabo-verdiana, tem interesse político em demonstrar que há “preconceito”, “homofobia” e “discriminação” em Cabo Verde, com fins de justificar sua militância. Afinal, não à toa, a organização a qual criou e na qual é presidente se chama: “Associação Gay Caboverdiana contra a Discriminação”. Igualmente, era comum Elzo, outro líder do movimento gay local, se mostrar contrário às perspectivas de negação da “homofobia”, defendidas, por exemplo, por Cesar, um dos nossos amigos “gays”, que alega nunca ter sofrido preconceito nem em Cabo Verde nem nos outros vários países onde morou, por ter sempre “se dado ao respeito”. Diz ele:

Nós estamos numa sociedade muito boa, que não existe homofobia. Nós somos ilhéus, ou seja, somos pessoas que vivem presas numa ilha. Portanto, a visão é diferente: tudo se goza, tudo se brinca, não é?

E reafirma enfaticamente minutos depois:

Nós temos uma sociedade não-homofóbica. Temos uma sociedade que aceita. Claro que brinca, e faz isso, mas quando você não tem certeza do que você é, acabam te enlouquecendo, com certeza! Porque você... isso tudo vem da casa onde você nasceu. De como você foi tratado. É muito, muito comum aqui as pessoas serem chacoteadas de uma certa forma, porque elas não se respeitam.

**E isso não é homofobia para você?**

Não. Absolutamente! Porque eles fazem a mesma coisa com uma mulher que não se respeita. Fazem a mesma coisa com um homem que não se respeita também, que não seja homossexual. Ele é chacoteado até ficar maluco. (Entrevista Cesar. Mindelo, 26/09/2013)

Dias depois, na casa de Lady, o líder político Elzo revelaria para mim o que pensa deste discurso de Cesar, presenciado por ele:

Elzo compartilhou comigo que acha que o Cesar tem uma visão muito “homofóbica”. Que não concorda com ele, quando ele diz, por exemplo, que não existe “homofobia”, porque, segundo Elzo, o Cesar era a existência em si da homofobia. “Como não existe homofobia, Cesar? Você é a homofobia em pessoa aqui em frente” – disse-me simulando se dirigir a Cesar. Explicou-me que quando Cesar diz que não há homofobia em Cabo Verde, ele está querendo dizer que não há violência física como em outros lugares fora de Cabo Verde (apesar de que já sei, pelas entrevistas, que há sim ou já houve!). Mas completou que existe outras homofobias e que o Cesar seria um representante. (“Mais um dia de trabalho, mas é sexta-feira”. 27/09/2013 Diário de Campo, p.60)

Contudo, nem mesmo este líder político local escapa aos mitos sociais nos quais está imerso. Elzo titubeia entre o mito *sampadjudu* da liberalidade do Mindelo – e, conseqüentemente, da maior aceitação e não-violência com os gays – e a evidência

empírica e a bandeira política que carrega da existência de violência contra gays em Cabo Verde, inclusive a violência física, como é possível apreender de sua entrevista:

**E você acha que existe preconceito em Cabo Verde? Como é que... Se ele existir, como é que ele se dá? Ou não existe?**

Existe sim. Acho que a gente viveria num paraíso, né, se não existisse preconceito. Existe sim... Ela se dá... Bom, ela não é muito, né, muito visível. É um preconceito mais escondido. Um preconceito mais no acesso ao trabalho, mais em relação às travestis e transexuais. Mais em relação a nível social, né? É mais nesses termos, a discriminação...

**Não existe casos de violências físicas ou verbais?**

Verbais existe, existe muito. Já agrediram verbalmente na rua, mas.... Eu to falando aqui de São Vicente, tá? Porque nas outras ilhas é muito pior. E, bom, física é raro, mas acontece. Já aconteceu algumas vezes, mas é mais raro. Já aconteceu. Mais difícil.

**Você já sofreu preconceito?**

Eu já, já. Verbal muitas.

**E físico?**

Físico por ser gay? Já, eu acho que já. Mas foi mais assim nessa época que tinha muito *cassi bodi*, te falei, né? As pessoas ficavam agredindo as pessoas. Eu já fui vítima disso, porque achavam que era mais fácil por eu ser gay, eu acho. Por causa disso. Porque eles têm uma ideia aqui que gay tudo é rico, que gay é cheio de dinheiro, todos têm dinheiro. (Entrevista Elzo, Mindelo, 30/09/2013)

O que se percebe é que a violência física por motivo de rejeição ou ódio à (homo)sexualidade d'outro costuma ser negada enquanto prática comum em terras mindelenses ou cabo-verdianas. Há depoimentos de sujeitos gays que corroboram com esta tese, afirmando nunca terem sofrido qualquer agressão física, como Lunga. O professor, ainda assim, não nega a possibilidade de violência física, apenas aponta-a como “caso pontual”:

**Violência física...**

Não, física, não.

**Nunca?**

Comigo não.

**Mas é comum aqui?**

Pode acontecer um ou outro, mas caso pontual.

**Uhum.**

De alguém que, por exemplo, manda uma boca pro gay. Aí ele responde, pode surgir um atrito... Assim. Comigo nunca aconteceu. (Entrevista Lunga, Mindelo, 30/09/2013)

A violência física contra gays, se não há ou houve em Cabo Verde em níveis alarmantes como em outros países do continente africano ou no Brasil, de fato existiu e ainda povoa o imaginário de muitos daqueles sujeitos gays, mesmo os jovens, que já sofreram tal violência. Um exemplo desses jovens é Didi, de 28 anos:

E eu já fui vítima também de violência física. Que é uma coisa mesmo muiiito pouca, muito raro. Nem existe uma estatística, não existe. Eu já fui vítima de violência e não entendi muito bem, não sei o que. Não consegui... não processei muito bem. Mas depois, eu já fui...

#### **Na rua?**

Na rua! Eu tinha acabado de chegar de Angola, de Luanda. Tinha saído com Elzo. E... Eu tinha saído com uma amiga, minha colega de teatro, não? Bebi muito naquela noite. Acabei encontrando o Elzo com uns... alguns travestis, né? Normalmente, não, não é o meu ambiente. Mas acabei... Não que tenha a ver. Não tem nada a ver com eles. Mas eu saí.

E continua o depoimento, contando que um grupo de rapazes estava lhe mandando umas *bocas* na rua:

Então chega num ponto que a gente acabou por chamar a polícia, né? Veio o carro da polícia que falou com eles, tirou o número, o nome deles. Mas eu acho que a polícia se esqueceu de mandar... de mandar eles pra casa. Eles ficaram nas redondezas. Houve um bate-boca, né? Com eles. Eu tive um bate-boca direto com um, com o que veio me agredir. Então quando a gente tava vindo pra casa, eles iam me deixar no ponto e iam seguir. Vieram com o carro e... Pegou de uma garrafa de vidro, de cerveja Super Bock e partiu nos nossos pés. E os estilhaços voaram para cima e um me atingiu aqui mesmo. E fui pro hospital, levei ponto e não sei o que... Todo esse drama.

#### **No supercílio?**

Exatamente. Eu fiquei... Quase que eu perdi o olho. (Entrevista Didi, Mindelo, 26/09/2013)

E Didi não é o único a me narrar, em conversas, acontecimentos deste tipo, como o que ocorreu com Leandro, em um carnaval de outrora:

Sáímos do ensaio. Viríamos na... Pela rua. Mas estes rapazes já tinham começado a insultar-nos lá no ensaio. Seguiram-nos, vieram (?). Sacaram a pedra na mão...

#### **Jogaram uma pedra?**

Exato.

#### **E sua atitude foi de sair e ir embora?**

Sair e ir embora. (Entrevista Leandro, Mindelo, 26/09/2013)

Como visto, mesmo Leandro, um jovem de 29 anos que nunca saiu do arquipélago, apesar de narrar um caso de violência física sofrido por ele mesmo, faz, como Didi, a ressalva sociológica da raridade e da especificidade do fenômeno em São Vicente. A atitude dos dois diante das agressões foi o silenciamento. Enquanto Leandro simplesmente saiu da cena, Didi resolveu tirar a queixa contra o agressor, pois o teriam aconselhado a deixar o rapaz (que já teria um contrato de futebol assinado no exterior) seguir a vida dele sem pendências judiciais na ilha. Tanto Didi quanto Leandro encarnam o espírito regionalista do mindelense de enxergar em tudo especificidades de São Vicente, seja para exercer sua distinção do “continente”, seja porque quer reconhecer que mesmo o que sofrera está longe de ser – pois seria menos grave – o que sofrem outros sujeitos gays alhures:

**Então você acha que existe realmente preconceito, que existe homofobia nessa sociedade.**

Existe. É só não é muito barbarizada como tenho visto em outros lugares. Tipo, na África continental. Coisas nem de se ver.

**No Brasil também, infelizmente...**

Infelizmente. Aqui ainda não temos casos extrema. Não temos. Acho impressionante aquelas boquinhas ao ar, ao vento. Mas já... Muitos dizem essas palavras pra... pra chamar a atenção. Muitos deles dizem isso para chamar a atenção. (Entrevista Leandro, Mindelo, 26/09/2013)

Deixando transparecer uma frequente ideologia evolucionista, que ora hierarquiza os países (em que Cabo Verde estaria em qualquer nível entre a Europa e a África continental), ora as ilhas (em que São Vicente seria a mais “avançada” do país), ora as pessoas (em que alguns são mais instruídos que outros em termos de sexualidade), uma das explicações disseminadas entre meus interlocutores é que a “homofobia” em Cabo Verde seria fruto de uma suposta ignorância da maioria deste povo a respeito da diversidade da sexualidade humana. É assim que uma das *travestis*, que diz nunca ter sofrido qualquer tipo de preconceito ou violência física, contudo, tenta explicar a existência de “homofobia” em sua sociedade:

É como eu já tinha dito, digamos que tem uma percentagem que aceita, que tem conhecimento acerca da sexualidade, quer feminino ou masculino e tem a outra percentagem que não aceita. A causa é a falta de conhecimento, falta de esclarecimento. Porque... Digamos, falta de comunicação na sociedade. (Entrevista Sandrinho, 09/10/2013)

Mas é o jovem professor Lunga, que ao tentar dissociar “homofobia” de “preconceito”, nos encaminha para a verdadeira questão que interessa à antropologia da (homo)sexualidade masculina em Cabo Verde. A saber, a característica marcante da “hipocrisia”, aqui no sentido de contradição.

Há muita hipocrisia aqui. Porque você tem... Aqui, você não tem homofobia, mas tem o preconceito. Aliás, preconceito existe em todo mundo... Mas aqui... Quando eu digo hipocrisia, que muita gente que fala mal, que quando ta assim no grupo de amigos, fica mandando bocas e dizendo “ah, esses paneleiros” e não sei que... No fundo, são essas pessoas que gostam de abordar os gays. Mas assim, no ambiente público fazem que são heterossexuais firmes e não sei que... E debocham e fazem muitos comentários desagradáveis. Mas nos bastidores é exatamente o contrário. Se eles te encontrarem sozinhos na esquina, metem logo conversa e aí não sei que... Mas se tiver no ambiente público, nem se quer olham e podem até mandar bocas, para poder ficar bem no grupo onde eles tão. Porque se todo mundo ta dizendo “ah, to cansado desses gays” e não sei o que e eles para se sentirem, né? Machos e... Mas depois atrás, a conversa é outra. (Entrevista Paulo. Mindelo, 30/09/2013)

Se a “violência física”, traduzida algumas vezes por “homofobia” é, no nível do discurso, algo negado enquanto prática recorrente nas ruas do Mindelo, ela aparece timidamente, vez ou outra, no depoimento dos sujeitos gays. Sem estatísticas, é-me difícil precisar as taxas de agressão, violação ou homicídios de homossexuais em Cabo Verde, mas a impressão geral que se tem a partir da etnografia no Mindelo – e esta é uma visão que necessita de melhor aprofundamento – é que a violência física contra homossexuais por motivo de discriminação da orientação sexual, tal como se conhece

em outras cidades do mundo, não tem no Mindelo as proporções alarmantes encontradas em outras paragens. Na verdade, parece quase inexistente.

Enquanto um trabalho de cunho antropológico, este não tem a pretensão de responder se há ou não “homofobia” no Mindelo. Minha intenção é apenas demonstrar que, no que diz respeito ao termo, há divergências locais sobre sua aplicação. Mais do que constatar que os níveis de violência física contra gays são menos graves que em outros lugares, o mais interessante, contudo, é descobrir, ao longo da convivência com os gays do Mindelo, que o *mandar bocas*, longe de ser apenas uma agressão dos não-gays com fim em si mesma, ou “homofobia”, pode realmente servir para “chamar a atenção” destes, em uma espécie de ritual homoerótico permeado de signos machistas.

Como demonstrarei nos relatos a seguir, o *mandar boca* pode ser uma das estratégias culturais que o crioulo não-gay do Mindelo encontrou para exercer o jogo homoerótico, inerente a toda e qualquer sociedade humana (KIRKPATRICK, 2000; NEIL, 2009). E é o jogo que se admite, desde que se jogue com os peões masculinistas, seja sem *estribo* e ameace o mínimo possível a heteronormatividade crioula, como veremos no próximo capítulo.

### **O ritual de *mandar bocas***

Verdade seja dita, *mandar bocas* não é uma exclusividade masculina em São Vicente. Romeu, um jovem bailarino de 21 anos, nos conta um episódio que acabara de ocorrer, pouco antes de seu encontro comigo:

Mas hoje quando estava a vir, estava a vir duas, duas e outra... Duas meninas que falaram e outra. Estavam a vir. Estavam a me chamar. Eu estava indo e ignorando. Mas eu disse: “eu não posso deixar essa situação continuar”. Porque eu nunca disse a elas nada. Elas começaram a chamar essas coisinhas, que todo mundo... Você já sabe, que todo mundo já falam, mas são poucos...

E continua:

Mas quando eu voltei, eu disse àquela rapariga: “Vocês estão a falar comigo?” [...] São covardes com as pessoas aqui em Cabo Verde, quando você confronta. Com certeza, se disserem alguma coisa, vão desmentir ou vão ficar calados. Eu disse “Vocês estavam a falar comigo?” Elas disse: “Não, não estava a falar contigo”. Continuo meu caminho, continuaram a chamar. Eu disse: “Olha, uma coisa: É... Eu sou... Eu posso ser o que que eu, que eu quero. Eu sou eu. E tu, com certeza, se tinhas algum familiar na mesma situação com, que eu, Tu ias, tu queria que alguma pessoa assim troçar com ele, falar mal dele, chamar ele na rua? Querias que isso acontecer com ele? Ela ficou calada e também eu disse: “Eu estou a fazer, cuidando da

minha vida. Enquanto estou a cuidar da minha vida, estou a avançar. Com certeza vou avançar muito para frente e você repara na sua situação.” E depois elas se calaram e foram falando. Mas com certeza não sei se levaram aquela lição, aquela coisa, mas com certeza alguma coisa levaram. Daquela situação, por parte delas, eu tenho certeza que nunca mais eu vou passar. (Entrevista Romeu. Mindelo, 09/10/2013)

Presenciei também pelo menos uma vez um grupo de meninas *mandar bocas* a Elzo e a mim. Já havia anoitecido e, sentadas no banco da praça em frente à universidade, algumas meninas nos olharam e reconheceram Elzo. Chamaram-no sarcasticamente de “presidente das *tchindas*”, em referência ao seu cargo na associação gay local. Falaram para nós as escutarmos, em claro tom de provocação: “É o presidente das *tchindas*! Amigo da Suzete”.

Tchinda, como já foi dito, fora supostamente o primeiro homossexual assumido em Cabo Verde e tornou-se muito famoso por isso. Didi contou-me que o nome “*tchinda*” fora então usado para designar todos os homossexuais em Cabo Verde. São todos *tchindas*, porque “as pessoas não diferenciam os diferentes homossexuais que existem” – reclamava Didi. Disse-me ainda que por essa indistinção, esse termo já o irritou muito, mas que hoje em dia não mais<sup>109</sup>. Elzo me disse logo depois da fala das meninas, que nem sabia que ainda usavam esse termo e riu.

Mas afinal de contas, quais são as *bocas* que os rapazes *mandam*? O que dizem eles aos gays no Mindelo? Além de ter ouvido muitas vezes na rua alguns desses termos, fiz essa pergunta aos meus interlocutores gays e as respostas foram variadas. Para além do não muito usual “coisinha”, do largamente usado “*paneler*” e do antigo “*tchinda*”, existe ainda um rico léxico de vocativos: “*maracas*”<sup>110</sup>, “*biba*”, “*bicha*”, “*bichona*”, “*boiola*”, “*frutinha*”, “*viado*”, “*mona*”, “*diabólica*”<sup>111</sup>, “*cadela*”, “*pandu*”,

---

<sup>109</sup> Durante minha permanência na ilha, um colaborador estrangeiro, ativista gay e que os ajudara a realizar o *Mindelo Pride* em 2013, havia postado em sua página do *facebook* algo sobre as “*tchindas* do Mindelo”, o que gerou uma fúria entre meus interlocutores, pois, segundo eles, o colaborador estaria supostamente cometendo a mesma gafe que cometeriam todos aqueles cabo-verdianos, que seriam supostamente incapazes de reconhecer a diversidade dentro dos chamados LGBTs. Na verdade, a figura deste ativista já não era muito bem quista por um dos líderes do movimento local e por alguns de seus amigos.

<sup>110</sup> “O outro caso é que um rapaz ao passar pela gente, chamou-nos de ‘*maracas*’. Termo ‘novo’ que nem o Elzo nem o Didi souberam me dizer o significado. Mais tarde, quando estávamos no bar, ainda cogitei com Didi a aproximação fonética de “*maricas*”, termo largamente usado na língua espanhola e menos na língua portuguesa para “*gays*”, no que ele já conhecia e concordou que podia ter a ver. E o perguntei se tinha alguma referência no crioulo e ele disse que não. E continuamos sem entender o termo.” (“Mais um dia de trabalho, mas é sexta-feira. 27/09/2013. Diário de campo, p.62)

<sup>111</sup> Esses últimos oito termos importados das telenovelas brasileiras, segundo me disseram.



homem do diabo”, “fode de cu”, “menininha”, “gay”, “homossexual”, “poderosa”, “doida”, “gostosa”<sup>112</sup>.

Um, em especial, o “paneleiro”, merece uma consideração maior. A categoria de origem portuguesa “paneleiro” (pronuncia-se “*paneler*” no Mindelo) é o insulto mais comum e um dos mais agressivos dirigidos aos sujeitos gays e *travestés*, segundo os mesmos. Ninguém soube me precisar a origem desta categoria, mas suspeito que o paneleiro, aquele que na etimologia é o sujeito que vende/faz panelas, o faz batendo-as, com barulho, com *estrilos*<sup>113</sup>, com escândalo público. Metaforicamente, essa atitude é repudiada em Cabo Verde. Ou seja, nesta sociedade muito longe de ser uma sociedade que penalize formalmente os sujeitos homossexuais ou que pratique recorrentemente violência física contra os “gays”, vê a identidade e as práticas sexuais, seja hétero ou homossexual, como algo que não deve ser publicizado ou anunciado com alarde, mas restrito às relações privadas e à intimidade. A escolha desta categoria acusatória e a frequente condescendência dos parentes do núcleo doméstico à homossexualidade dos rapazes, desde que praticada o mais privadamente possível, são reveladoras nesse sentido. Contudo, não descartaria a associação com “panela”, um utensílio do universo doméstico e feminino em Cabo Verde.

Se já vimos que as percepções das *bocas* pelos gays variam, interessa-nos agora saber como elas podem fazer parte de um ritual erótico dos rapazes não-gays. Para tanto, trago os discursos dos sujeitos gays, que inicialmente me revelaram essa prática dos não-gays, assim como as situações em que eu mesmo não só vi o ritual, mas nele estava inserido.

Começo por uma entrevista bem elucidativa feita com Leandro, na qual participaram juntos também os amigos Cesar, Didi e Elzo:

---

<sup>112</sup>Alguns desses vocativos também são positivados pelos gays, ainda que não sejam direcionados exclusivamente a eles, como é o caso de “gostosa” e “poderosa”. Segue um relato de meu diário de campo e uma entrevista com Lady acerca disso: “Nesse rápido intervalo, passou um carro por nós cheio de rapazes, que dá janela se dirigiram a nós dizendo ‘gostosa’ e ‘está nos deixando doido’ (essa frase em crioulo, traduzida pra mim pelo Didi). É muito comum essas cantadas na rua, quase sempre é feita por rapazes mais jovens. (“O sexo de Didi e Elzo”. 12/10/2013. Diário de campo, p.172). “É a abordagem deles? Como é que eles... O que que eles falam? Muitas vezes dizem. Por exemplo, eu... Me chamam de ‘gostosa’, chamam de ‘poderosa’, outros... (risos)... ‘Doida’. Essas coisas...” (Entrevista Lady. Mindelo, 27/09/2013)

<sup>113</sup> Categoria nativa do crioulo que significa “escândalo”, acionada algumas vezes para se referir à atitude equivocada a se tomar em uma relação homoerótica.

Cesar: Deixa explicar que as pessoas que fazem esses comentários acabam sempre indo pra cama convosco.

Didi: Ah, exatamente.

Cesar: por isso não é homofobia. Há que saber dividir coisa! Eles lançam a boca bem profunda, pra chocar o gay, o gay olha pra eles com raiva e a gente...

(Risos gerais).

**Entendi.**

Cesar: não é homofobia.

**Mas...**

Didi: É uma estratégia!

Cesar: sim!

**Ah sim, uma estratégia de caça.**

Leandro: Exato.

Elzo: Ou falta de estratégia.

Leandro: Ou falta de estratégia!

(risos gerais)

Este bate-papo entre o grupo de amigos acabou por revelar que as *bocas mandadas* pelos rapazes não-gays em público podem ter a função ritual de atrair a atenção dos gays para eles. Seria uma “estratégia” neste sentido. Quando Elzo diz e Leandro concorda com o que seria supostamente uma “falta de estratégia” dos rapazes, aludindo negativamente a uma “falta”, não querem naquele contexto negar que se trate de uma estratégia propriamente, mas com ironia desejam criticá-la. O que eles querem dizer é que essa forma de abordagem é “grosseira”, “estúpida”, que os rapazes não sabem “chegar”, são “desajeitados”, ainda que se divirtam ao contar isso<sup>114</sup>.

Na entrevista particular que concedeu a mim, Didi trata do assunto, mostrando o que seriam também outras estratégias, além do *mandar boca*, como o olhar e a abordagem tímida,

Por exemplo, uma coisa que é usada muito é o contato visual. É muito usado. E também eles gostam de chamar a atenção sobre eles, né? Por exemplo, com esse tipo de abordagem (risos) chamando nomes, não sei o que. E às vezes a coisa evolui para o sexo, que é isso mesmo que eles estão pensando. A ideia é fazer a coisa chegar mesmo naquele ponto. Tem alguns que são corajosos o suficiente para fazer uma abordagem muito tímida. Tipo, a gente está sentado aqui. Eles se sentam ali. Existem conversinhas e pirocos, tipo "psiiu", e daí adiante. E a gente também... Normalmente, na maior parte das vezes somos nós que tomamos a iniciativa. A gente dá um sinal. (Entrevista Didi. Mindelo, 26/09/2013)

---

<sup>114</sup> Essa forma de abordagem dos rapazes não-gays não se restringe ao momento do primeiro encontro ou do flerte inicial, mas ela permanece ao longo das frágeis relações que eles constroem com esses rapazes. Quero dizer que a “estupidez” ou “agressividade” destes rapazes geram consequências mais graves para as sensibilidades dos gays no longo prazo, pois é algo que, perpetuado para além do ritual da conquista sexual, gera angústia e frustrações.

Se o olhar e a chamada “abordagem tímida” dos rapazes são estratégias relativamente acionadas para a conquista da relação sexual com os gays do Mindelo, a estratégia de *mandar bocas*, nem por isso deixa de ter sua eficácia. Trago três relatos que confirmam a permanência dessa estratégia em Cabo Verde, seja no Mindelo ou até mesmo na Praia. Começo por Lunga que, em entrevista, confirma esse tipo de abordagem dos rapazes não-gays:

**E quando eles mandam essa boca, é sempre o intuito de troça, de gozação, ou pode ser um jeito de se aproximar deles...**

Também. (risos) Às vezes é pra chamar a atenção. Muitas vezes é pra chamar a atenção. Pra aproximar, é.

**Que aí chama a atenção pra eles, vocês vêm e pode daí surgir alguma coisa...**

Sim. (Entrevista Lunga. Mindelo, 30/09/2013)

A *traveste* Bela também narra o mesmo tipo de experiência:

**E das pessoas na rua... Mandam boca de vez em quando...**

Sim, sempre metem boca.

**E o que que se fala? Quais são as palavras que...**

“Paneleiro do diabo”, “homem do diabo”, “fode de cu”, deixa eu me lembrar mais o que... “Putá que pariu, também tem faca na popa”, (?) Um bocado de coisa, só ignorância...

**E alguma dessas vezes que eles mandam essa boca, eles tem algum intuito de conhecer vocês?**

Sim. [...] Chega com estupidez.

**Mas acontece às vezes de começar nessa estupidez e, de repente, terminar vocês se relacionando...**

Sim (Entrevista Bela. Mindelo, 09/10/2013)

Mesmo na cidade da Praia, Graça, um jovem gay *badiu*, narrou-me experiência de uma *boca* muito parecida, ainda que neste caso tenha dito ter negado a relação:

Graça me contou de um episódio que um outro rapaz mandou boca para ela e tentou humilhá-la em público. Logo depois o rapaz o chamou para irem a um canto, a sós, pois ele queria conversar com ela. No local, ele a pediu desculpas, falou que gostava dela. Graça contou orgulhosa, mas no fundo um pouco triste também, que nesse episódio ela pôde se vingar. Segundo ela, o rapaz estava sexualmente excitado e ela pode ver isso no enrijecimento do pênis dele marcando na calça. Para ela, era claro que ele estava ali, pois queria ter com ela. Mas ela disse que quando ele terminou de falar, ela virou as costas e foi embora. Disse que se sentiu muito bem naquele momento, porque foi a vez dela de humilhá-lo, deixando-o lá excitado e sem correspondência. Disse que gostou porque se sentiu melhor que ele. No entanto, com a recusa de desculpas e a não-consumação do ato sexual, o rapaz voltou a mandar bocas para ela. Os atos sexuais acontecem geralmente ou em casas de amigos ou nas casas dos parceiros, ou em sua própria casa, quando mora-se sozinha, ou na rua. Mas sempre sem “estrilo”, disse-me. (“Conhecendo os gays de Santiago”. 31/10/2013. Diário de campo, p.276)

Estes termos ora expostos aqui carregam a ambiguidade inerente a todas as categorias acionadas no *mandar boca* dos rapazes não-gays aos gays, quando estas têm a função ritual da conquista sexual. São palavras que são provocativas, tanto pelos seus

sentidos pejorativos, como pelos sentidos apreciativos. Seja “*paneler*”, seja “gostosa”, como todos os signos linguísticos, nenhuma categoria tem sentido em si mesma e depende sempre das relações semânticas para ganhar sentido. E é nesse ritual privado ou público, permeado por tensões, que a categoria ganhará um sentido específico.

Como é da natureza do ritual, este pode não ser efetivo, pode dar errado, seja como no caso de Graça, como vimos, em que a “boca” gerou uma humilhação tamanha e uma oportunidade de provar seu orgulho, que não se permitiu que a relação sexual se consumasse ali, seja como quando os sujeitos gays mal-interpretam os “sinais” dos rapazes não-gays:

**E se não for o caso desses rapazes não estarem querendo e, de repente, vocês tomam a iniciativa e não é isso.**

Às vezes, é chato. Alguns acabam por ser bem agressivos. E.. pode ser constrangedor e... Porque às vezes você compreende errado, os sinais, interpreta de uma forma errada, distorcida. Mas na maior parte das vezes, (risos) a gente acaba por estar certo mesmo. (Entrevista Didi. Mindelo, 26/09/2013)

Mas nos casos em que são eficazes, eu pergunto com certa consternação, afinal de contas, porque os gays se envolvem com esses rapazes não-gays e se frustram, se está posto culturalmente que a linguagem da relação está permeada por esses signos entendidos como “estupidez”, “ignorância”, “grosseria” etc.

É... Ainda tem mais essa, porque nós... Eu falo por mim, mas posso também falar por outros. E... Temos fetiches para dificuldade. Quase isso atrai. Ao invés de estarmos aqui no meio gay, umas pessoas mais associadas uma com a outra. Ao invés de estarmos aqui pacíficos, vivendo nossa conversa. Não! Não vivemos assim! Vamos procurar o problema bem... peludo e bicudo também.

**Que são esses rapazes...**

Exatamente.

**E por que? O que atrai neles?**

Não sei (risos). Até hoje estou a procura da explicação. Não sei, não sei... Gosto. Acho que gosto. Porque só uma pessoa para gostar.

**Mas existe algum atributo físico, um jeito, o que que atrai?**

Com certeza! Muito atrai. A questão física é indiferente. Mas agora, às vezes mesmo por, pelo caráter também. Às vezes vemos alguma coisinha que, tipo um... um grãozinho que atrai. Mas no fim da conta não, não é acertado. Fica sempre uma coisa... (Entrevista Leandro. Mindelo, 26/09/2013)

Tais relatos nos conduzem a pensar que um dos aspectos mais importantes para uma antropologia da (homo)sexualidade em Cabo Verde é entender que o *mandar bocas* – por vezes apressadamente interpretado como “preconceito” ou “homofobia” – nem sempre podem ser facilmente enquadrados nestes termos. No Mindelo, e não apenas na Ilha de Santiago, como diagnostica Miranda, a masculinidade é construída,

sobretudo, através da exibição pública da virilidade (MIRANDA, 2013, p. 77). Desta forma, a masculinidade é construída através de ações teatralizadas, simulações, muita exibição pública, discussões e a depreciação do feminino (2013, p. 81). O que tentei mostrar aqui é que o “*mandar bocas*”, em algumas situações, faz parte de um ritual eficaz não só de construção da própria masculinidade, mas um ritual de conquista sexual dos gays pelos não-gays, ainda que este seja permeado pelos signos masculinistas, da virilidade e da suposta “discriminação”. O *mandar bocas* é uma estratégia, é uma linguagem sexual, uma expressão do desejo, que não se traduz sempre ou necessariamente em violência seja ela física ou simbólica. Além disso, é uma estratégia de encobertamento do próprio desejo homoerótico. Por último, fica claro neste depoimento de Leandro que os próprios sujeitos gays participam e acabam por perpetuar este Sistema Hipocrisia.

\*\*\*

Neste capítulo, a partir de meus dados e daqueles fornecidos por outros pesquisadores, busquei mostrar ao leitor a perspectiva dos homossexuais cabo-verdianos a respeito do seu próprio sistema de gênero. Neste intento, construí uma categoria analítica, que chamei de “Sistema Hipocrisia” e que pretendeu dar conta da sistematização desses dados. Pareceu-me significativo a recorrência da palavra “hipocrisia” quando os sujeitos gays se referiam a sua sociedade, acusando-a moralmente. Contudo, longe de ter um único significado, a categoria êmica “hipocrisia” é recorrentemente entendida ora como acusação do típico silenciamento da sociedade cabo-verdiana em relação à evidência empírica da homossexualidade, ora como acusação da suposta contradição – diagnosticada por estes mesmos sujeitos – entre (hetero)normas e (homo)práticas conviventes nesta sociedade. Além disso, o “Sistema Hipocrisia” é uma estratégia analítica minha, esvaziada da carga moral, que pretendeu objetificar um quadro onde convivem em disputa pelo menos dois modelos de sexualidade masculina, como elaborados pelo antropólogo Peter Fry. Em linhas gerais, tentei demonstrar que enquanto o “modelo hierárquico” é ainda hegemônico na sociedade cabo-verdiana, entre outras razões por dialogar com o sistema de gênero mais amplo do arquipélago, marcado pela dominação masculina, o “modelo simétrico” desponta como outra possibilidade de conformação das subjetividades masculinas em relação à (homo)sexualidade em Cabo Verde.

Compreendido isso, busquei contextualizar o momento histórico em que o movimento LGBT surge no país, assim como o novo léxico sexual e identitário. Para tanto descrevi o evento que denominei de a “Revolta das *Tchindas*”, momento de ruptura simbólica em que as *travestis* do Mindelo saíram vestidas de *drag* à luz do dia na década de 1990, como forma de lutarem contra a *hipocrisia* em sua sociedade. Argumentei que este evento foi um marco historicamente importante para: 1) trazer a silenciada homossexualidade de volta ao debate público; 2) instaurar ou reatualizar as identidades sexuais e, assim, reorganizar o sistema de gênero cabo-verdiano; 3) inaugurar o que viria a ser o moderno movimento LGBT local. Em seguida, contudo, lanço a hipótese da anacronia deste movimento que, inspirado nas experiências e na gramática do movimento LGBT internacional (construído desde o final da década de 1960 em outros países norte-americanos e europeus), não parece mais corresponder às expectativas e aos dilemas da sociedade crioula cabo-verdiana – tampouco à sua população gay – neste início de século XXI. Pois as pautas que estão postas, geradas em outros sistemas sociais, encontram um assentamento precário no arquipélago. Por exemplo, a descriminalização da homossexualidade, tal como perseguida pelos movimentos LGBT em muitos países africanos, é uma pauta não-gramatical em Cabo Verde, pois a efetiva criminalização de fato nunca parece ter ocorrido no país, apesar do código penal prescrevê-la até 2004. Outro exemplo seria a inviabilidade da legalização do casamento gay. Isso porque o modelo hegemônico de casamento ocidental, marcado pela co-habitação dos cônjuges, é um modelo historicamente rejeitado pelas práticas culturais na sociedade crioula e as homoafetividades no arquipélago parecem não fugir dos modelos de afetividade e conjugalidade tradicionais. Por último, a própria demarcação das fronteiras identitárias promovida pelo movimento LGBT parecem não corresponder à fluidez dos homossexuais cabo-verdianos, que se afastam discursivamente das classificações sexuais-identitárias como *tchinda*, “homossexual”, “bissexual”, “ativo”, “passivo” etc, em uma clara postura *queer*.

Desta forma, busco compreender como é possível a permanência de tal movimento político. Sugiro a hipótese de que a associatividade pela causa gay em Cabo Verde pode ser explicada por uma busca pela modernidade e cosmopolitismo, típicos na sociedade mindelense onde este movimento nasce e se mantém restrito. Além disso, o movimento LGBT local, encarnado na *Associação Gay Cabo-verdiana Contra a Discriminação*, pode ser explicado não somente por pretensões políticas e pessoais de

seus líderes como também refletindo um descontentamento difuso em relação às possibilidades de construção de pessoa dos sujeitos homossexuais naquele país. Neste sentido, trago à tona a polissemia de categorias nativas como “homofobia”, “preconceito”, “discriminação” e “violência”. O que descubro ao analisá-las é de que elas possuem significados cambiantes e, por vezes, distintos do que se supõe em outros contextos culturais. Se a “homofobia” é frequentemente negada entre meus interlocutores *sampadjudus*, pois é largamente associada à “violência física” – algo que, apesar de acontecer, se diz não ser uma prática comum no Mindelo, o “preconceito” ou a “discriminação” competem com a “tolerância”, no discurso e na prática. É neste debate, que surge, ao fim, uma análise do ritual de *mandar bocas* – um hábito encontrado nas ruas do Mindelo, em que rapazes provocam os sujeitos gays. Argumento que este ritual não só não pode ser apressadamente compreendido como atos homofóbicos, pois muitas vezes as intenções da provocação é a consumação do ato sexual com os gays, como este ritual, quando analisado de perto, pode revelar que a suposta dominação masculina, encarnada na performance da penetração, pode ser simbolicamente invertida, contradizendo em parte o “modelo hierárquico” de Fry, como ficará ainda mais claro no capítulo que se segue.

### Capítulo III – “*Levam má bô*”

*Perdoam se tcheu vez m'maguob / Ma mi m'sabê ke m't'amob / Perdoam cretcheu, perdoam / Ess nha iguismo e machismo / E herança d'nha raça*<sup>115</sup>

Zé Delgado (X-treme)

Neste capítulo, pretendo trazer ao leitor diferentes tipos de abordagens homoeróticas dos rapazes não-gays no Mindelo, assim como as estratégias e agências dos sujeitos gays nos rituais de cortejo que ocorrem nas ruas da cidade. No intuito de melhor entender as categorias com as quais operam as relações com os sujeitos gays, apresento biograficamente alguns desses rapazes não-gays. O objetivo do capítulo é mostrar como se efetivam os rituais de cortejo, as práticas sexuais e as relações entre os rapazes não-gays e os gays dentro do Sistema Hipocrisia. Ao fim, revelo que a incompatibilidade entre alguns valores românticos ideais, cada vez mais absorvidos pelos sujeitos gays *sampadjudus* e a sua realidade empírica, tende a levá-los a um sentimento de angústia.

Abro o capítulo com um evento que considero uma síntese não só das abordagens dos rapazes não-gays do Mindelo, como de todo o chamado Sistema Hipocrisia. Trata-se de uma “cantada” na qual eu mesmo fui o alvo e que me revelou muito do que pensam os rapazes cabo-verdianos que não se reconhecem enquanto “gays”, mas que, no entanto, habitam o universo do homoerotismo. Os ruídos na comunicação com o jovem Julio far-me-ão compreender os significados do que é ser “gay” para os *sampadjudus* e todas as consequência que disso decorrem.

Na seção seguinte, parto para exemplificar os tipos de abordagem dos rapazes não-gays, que podem ser compreendidas dentro de um *continuum* entre um tipo “estúpido” e outro, mais “sutil”. Estratégias como o *mandar boca*, o olhar, a chamada, o assvio, o pedir dinheiro são possíveis e articuladas pelos envolvidos, a depender dos desejos, das conjunturas e dos próprios sujeitos.

Na terceira seção, busco apresentar meus dados sobre algumas das biografias dos sujeitos não-gays, suas agências e suas subjetividades, para contextualizar as operações particulares que estes fazem a partir dos signos culturais de gênero dispostos

---

<sup>115</sup> Perdoe-me se eu te machuquei muitas vezes / Mas eu sei que eu te amo / Perdoe-me, meu amor, perdoe-me / Meu egoísmo e meu machismo / É a herança de minha raça.



no Sistema Hipocrisia. Assim, tanto John e Joaquim quanto Julio serão fundamentais para compreender padrões de comportamento de gênero desses sujeitos, em que se destacam a não-incorporação de uma identidade “gay” e o descolamento conceitual entre prática sexual e afetividade conjugalizada.

Em seguida, procuro enfatizar as agências e estratégias dos gays do Mindelo, assim como mostrar parte de suas práticas homoeróticas. Auto-imaginados por vezes como “passivos” e “vítimas” de um sistema de gênero opressor, esses sujeitos ganham agência não só na militância, mas também no ritual homoerótico, invertendo a hierarquia posta na sociedade crioula mais ampla, onde os gays deteriam menos signos de posituação dos que os sujeitos não-gays. Seu poder de decisão, a partir da expressão *levam má bô* (me leve contigo), proferida pelos não-gays, de alguma forma os confere poder. Principalmente, porque é na reflexão sobre a inversão possível no próprio ritual, que uma consciência sobre o Sistema Hipocrisia surge e lhes possibilita, ao menos, denunciá-la.

Por fim, identifico que nessas relações sexuais e afetivas fugazes, há uma sequela possível. O sentimento de angústia atinge muitos de meus interlocutores gays, que não conseguem operacionalizar o plano ideológico de uma afetividade e conjugalidade burguesas, tal qual apresentadas seja nas telenovelas brasileiras, seja nos discursos do movimento LGBT internacional, com a sua própria realidade cultural, em que esses valores são sistematicamente negados pelos homens não-gays com quem eles se relacionam.

### **A cantada de galo<sup>116</sup>**

---

<sup>116</sup> O título é um trocadilho entre a expressão jocosa “cantar de galo”, que na língua portuguesa significa uma atitude de exibição de si, exaltando as próprias qualidades, com “cantada”, que na mesma língua significa “flerte”, “abordagem afetiva ou sexual”, com, finalmente, a “briga de galo”, evento famoso na literatura antropológica. Em poucas palavras, trata-se de um episódio em que o antropólogo Clifford Geertz e sua esposa decidem correr da polícia assim que esta chega numa rinha de galos, que apesar de típica nas aldeias de Bali, eram então reprimidas pelas forças policiais. Correr subitamente como um nativo fizeram-lhes ganhar a admiração e identificação instantânea daqueles balineses. Além disso, a briga de galos revelaria grande parte do que é Bali, assim como um campo de beisebol revelaria a América do Norte (GEERTZ, 2011). É nesse sentido metonímico que creio ser possível enquadrar essa “cantada” do jovem Julio em relação à sociedade Mindelense.

Peço permissão e paciência ao leitor para lhes narrar de forma literária uma história em que, inevitavelmente, o antropólogo que a escreve virou também um dos seus principais personagens. Algo relativamente comum em peças etnográficas que se dedicam a compreender a sexualidade em outros universos culturais (LEWIN & LEAP, 1996). Assim, cada momento desse diálogo será de importância ímpar para que se compreenda como pensam e agem alguns dos rapazes não-gays<sup>117</sup> de Cabo Verde.

Estávamos alguns amigos gays e eu caminhando ao lado da mureta que divide o calçadão e a praia da Laginha. Naquela noite de outono, havia já três rapazes sentados na grade da mureta. Despretensiosamente, sentamo-nos próximos a eles. Ao nos ver, o mais velho pediu algo a meu amigo Cesar. Creio que era dinheiro para comprar bebida – uma abordagem típica entre os jovens mindelenses sejam eles amigos ou não. Por acaso, Cesar já conhecia o homem e, por não nutrir simpatias por ele, negou a demanda.

Em seguida, com um sorriso no rosto, este homem ficou falando em crioulo comigo, mas na hora eu não o compreendi. Cesar, gentilmente como sempre, traduziu para mim. O tal homem estava querendo *ter comigo*<sup>118</sup> e, ao que parece, estava sendo bem direto desde o princípio, apesar d’eu só ter entendido depois suas intenções. Surpreso, fui gentil, mas disse “não”. Ele não estava só, mas com outros dois rapazes, estes bem mais novos que ele.

Um desses rapazes se chamava Julio e dizia ter dezenove anos. Eu nunca o tinha visto antes. Era mulato e de estatura baixa. Vestia-se um pouco mais simples – ou mais casual – que os demais rapazes vaidosos que frequentam a noite da Laginha. Calçava chinelos de dedo, uma bermuda e uma *t-shirt* clara. Ele era muito simpático e comunicativo, apesar de não falar fluentemente o português. Exemplificando a *morabeza* da ilha de São Vicente, ele estava sempre com um sorriso no rosto e de pouco em pouco tempo, ao longo da conversa, ou me dava um abraço ou apertava minha mão.

Na primeira vez em que ele me cumprimentou, abraçando-me, eu reparei em sua roupa simples, que parecia indicar uma condição socioeconômica mais pobre do que a

---

<sup>117</sup> Como já adiantei em outros capítulos, uso o termo “não-gay” para me referir a todos os sujeitos que, apesar de habitar o universo homoerótico, não se identificam a partir de uma categoria (homo)sexual.

<sup>118</sup> *Ter com* é uma locução crioula que abrange alguns significados no campo semântico das relações pessoais. Quando um sujeito *tem com* outro, isso poderá significar que o sujeito teve uma única relação sexual com o outro ou que com ele mantém relações sexuais contínuas. Por outro lado, a expressão pode se referir também a um relacionamento afetivo/sexual com alguma fixidês que se estabeleça entre dois sujeitos. A locução, contudo, não está restrita ao universo homoerótico e é também acionada em relações heterossexuais.

média dos meus interlocutores. Contudo, ele não me pedira dinheiro, bebida ou cigarros, algo também raro na minha experiência de estrangeiro e “branco”<sup>119</sup> por aquelas terras. Era, portanto, uma figura incomum e que por isso, despertara ainda mais interesse.

Quando ele soube que eu era brasileiro, perguntou-me de que lugar eu era no Brasil. Respondi que do “Rio” e ele, empolgado, contou-me que esteve lá recentemente para a “JMJ”, a Jornada Mundial da Juventude, organizada pelo Vaticano. Basicamente, o evento consiste em um encontro do Pontífice com jovens católicos do mundo inteiro em uma cidade previamente escolhida, que naquele ano era a cidade de São Sebastião do Rio de Janeiro, no Brasil. Enfim, um evento internacional da Igreja Católica Apostólica Romana, que reunira brasileiros, cabo-verdianos e milhares de jovens de outras nacionalidades no Rio e que agora servia de pretexto para uma conversa entre um brasileiro “laico” e um cabo-verdiano “católico” no Mindelo.

Julio me contara da hospedagem de seu grupo num bairro carioca e as informações bateram com os relatos de Pedro, um outro interlocutor católico mindelense que também tinha ido à “JMJ” e com quem eu já conversara, inclusive a respeito de suas preferências (homo)sexuais. Logo supus que os dois tivessem ido na mesma caravana, já que ambos são do Mindelo. Apesar de Julio não reconhecer, pelo nome, quem era Pedro, ambos os rapazes católicos realmente ficaram hospedados no mesmo local, de acordo com as descrições semelhantes que me forneceram<sup>120</sup>.

Mas Julio continuou a conversa, insistindo que adorava o Brasil. Um sentimento relativamente comum no Mindelo, lugar que tem uma grande influência da cultura brasileira, seja na música, no carnaval, nos programas televisivos sobre crimes, nos de auditório ou nas telenovelas. Com o sorriso que não saía de sua boca, disse-me que tinha o sonho de ir morar no Brasil. Uma das razões, as mulheres. Falou sobre as

---

<sup>119</sup> No Mindelo, fui espontaneamente classificado como “branco” em algumas oportunidades. Entre elas, quando sofri um *cassi bodi*, um termo crioulo da expressão inglesa “*cash or body*”, que significa “assalto” ou “roubo”. Sugeriu-se que minha condição de “branco” teria sido um atrativo para os ladrões me escolherem como vítima, haja vista que eu trazia no corpo “branco” as marcas de uma estrangeiridade associada à riqueza. Além disso, minha condição de “branco”, principalmente simbolizada em meus fios lisos de cabelo, era um diacrítico no mercado (homo)sexual local.

<sup>120</sup> Pedro, um jovem universitário de São Vicente demonstrava sempre uma fervorosa fé católica. Apenas depois de conhecer seu namorado, um policial da cidade de Praia, é que Pedro, agora “assumidamente” gay, se sentiu a vontade para falar de suas preferências homoeróticas. Contudo, ao ser perguntado sobre como ele conciliava a sua fé católica e a sua identidade gay, muito incomodado, ele disse que ele preferia não falar disso.

mulheres brasileiras, que segundo ele, são “as mais lindas”. Fez com as mãos a silhueta de uma grande bunda e teve um tremelique, como quem só de lembrar, já fica excitado.

O tal homem mais velho, já à margem da conversa, insistiu em flertar comigo e a certa hora eu disse que era casado. Julio então se virou para mim e perguntou se era com “uma pequena”<sup>121</sup>. Eu disse que era com um “gajo”. Ele inclinou-se para trás, olhou-me bastante espantado e perguntou novamente. Corrigi-me, disse que não era casado ainda, mas que pretendia casar e que, portanto, eu seria noivo. Ele passou os olhos em minhas mãos provavelmente procurando uma aliança, mas não havia nenhuma. Julio perguntou novamente com uma expressão de espanto se era com um “gajo” mesmo. Eu reafirmei e ele fez caretas de espanto, jocosamente exageradas. Sem se convencer, ele soltou um: “Sem preconceito, não tenho nada contra”.

Em seguida, ele pediu que eu sentasse ao seu lado e a partir daí eu pude conhecer em parte como pensam e agem alguns dos rapazes “não-gays” do Mindelo. Ele me viu chegar com amigos “gays” à praia, pessoas reconhecidas por todos como tais, naquela cidade de pouco mais de setenta mil habitantes. Para ele minha sexualidade era confusa, pois eu não trazia *às vistas*, como eles dizem, as marcas do ser “gay” no Mindelo, ou em Cabo Verde.

Ele então insistia algumas vezes com a pergunta sobre se eu era realmente “gay” e eu lhe respondia todas as vezes que sim. Testando-me e com alguma curiosidade, perguntou-me o porquê d’eu gostar de “gajos”. Eu respondi que não sabia, que era “desde sempre” assim. A cara dele permanecia como a de alguém incrédulo, olhos descrentes, boca entreaberta. Minhas roupas e voz masculinas não se encaixavam na sua classificação de identidades sexuais. Somente aos poucos ele me concederia o indulto da estrangeiridade e entenderia junto comigo a possibilidade da existência d’*outro gay*.

Para compreender melhor, ainda que com algum pudor, ele me perguntou bem baixo em meu ouvido se eu gostava mesmo de “dar o cu”, pois como eu entenderia depois, este ato é como uma espécie de metonímia para o ser gay em Cabo Verde. Rindo e um pouco sem graça, eu revelei minha preferência em ser o “ativo”, aquele que penetra. Confundi-lhe mais uma vez. Em toda sua expressão corporal, Julio não

---

<sup>121</sup> O fato d’eu chegar na Lajinha com amigos gays talvez tenha despertado desde já a sua curiosidade acerca da minha sexualidade. Se andar com amigos gays não é condição necessária para ser socialmente lido como “homossexual”, trata-se no Mindelo de um indício.

escondia sua incompreensão. E antes d’eu mesmo entender o ruído, devolvi para ele a mesma pergunta que ele me fizera, provocando-o. Ele negou balançando bruscamente a cabeça e exibindo no rosto, uma expressão de nojo e/ou de dor. Contudo, ele permanecia avidamente interessado em matar aquela charada que eu me tornara para ele.

Em algum momento, entre uma rápida mexida e outra em seus órgãos genitais, um hábito frequente da expressão de virilidade dos rapazes do Mindelo, sempre desconfiado, ele afirmou que eu não parecia “gay”. Informação crucial, mas que só depois de conviver com os *sampadjudus* no Mindelo, eu entenderia plenamente. Daí em diante, Julio não parou de conversar comigo ao pé do meu ouvido, falando em voz baixa e em tom de segredo. E para tal, lançava seu corpo sempre em direção ao meu, haja vista que não estávamos completamente próximos. Era-me claro naquele momento que, sem grandes tensões, o canal de comunicação entre nós estava se sofisticando.

Sentindo-me confortável para tal, perguntei-lhe se ele também gostava de “gajos”. Ele titubeou. Disse em um português um tanto precário que gostava de “ser o homem”. Tentando traduzir na hora para o meu sistema simbólico, eu não entendi se ele estava dizendo ser “heterossexual” ou se ele gostava de “ser o homem” com outros homens. Mas ele esclareceu em um tom muito confessional que era a segunda alternativa: que ele gostava de *meter em gay* (ou seja, em termos crioulos “ser o homem”, ser aquele que penetra).

Estando nada certo ainda em relação à minha (homo)sexualidade e portanto, inseguro sobre se eu era um interlocutor ideal para suas confissões e investidas, disse-me que gostava de mulher também. Para logo em seguida, contudo, dizer que preferia “cu de gay”. O que lhe fez permanecer ainda no campo mais seguro da ambiguidade. Eu lhe perguntei se ele já tinha *tido com gays* e ele respondeu que sim.

Para entender melhor sua experiência sexual e afetiva, questionei-lhe se ele já havia namorado “gays”. Ele fez uma de suas caretas hilárias. Senti que o peguei de surpresa com a pergunta. Assustado e com uma expressão de dúvida, como quem não entendeu o sentido da pergunta, ele respondeu que não. Quando lhe inquiri sobre o porquê disso – já que ele dizia preferi-los sexualmente – ele me deu uma resposta reveladora: disse-me que nunca havia nem pensado nisso.

Não foi o único dos rapazes não-gays do Mindelo a me dar essa resposta para esta mesma pergunta. “Namorar” e “gay” não costumam fazer parte do mesmo campo semântico para este(s) rapaz(es) e, juntas, as duas categorias não fizeram sentido, mesmo quando eu argumentava, provocando-o(s), que se ele(s) gostava(m) mais, ele(s) deveria(m) namorar um. Julio era-me uma espécie de “tipo-ideal” dos rapazes “não-gays” do Mindelo. Ele enquadrava as categorias “gay”, “homossexual” – enquanto sujeitos, e não práticas – como algo do plano estritamente sexual, como objetos para satisfação de um desejo momentâneo. “Namorar” é de outro campo semântico, o da norma, da afetividade, da publicidade, da continuidade no tempo e da tradição<sup>122</sup>.

Curioso pelos caminhos surpreendentes que aquela conversa seguia, perguntei qual era a diferença entre homem e mulher. Ele disse-me então que “comer cu” de homem é mais “*sab*” (“bom”, “gostoso”, em crioulo), pois pode meter “mais forte” e “é mais quente”. Curioso pela especificidade da expressão daquele desejo, perguntei se para ele o “cu de mulher” não era igual ou ao menos parecido. Ele respondeu enfaticamente que não! Reclamou ainda que as mulheres não gostam de “dar” (fazer sexo anal sendo “passivas”), ao contrário dos “gays”. Como quem diz que, ainda que fossem iguais, a oferta dos primeiros é ínfima.

Com homem, o sexo é mais “*moral*” – sentenciou espontaneamente. “*Moral*” (pronuncia-se “*murale*” no crioulo dos mindelenses) neste contexto significa “menos cheio de frescuras”, “mais sacana”, segundo informações que depois meus interlocutores me forneceram. Diferente de antes, ao simular com as mãos a silhueta da bunda de uma mulher brasileira genérica, Julio agora classificava os orifícios anais masculinos com um entusiasmo de quem realmente gosta da coisa, mas ao mesmo tempo com alguma vergonha que o faz permanecer falando baixo ao meu ouvido, sem *estrilo*, sem escândalo. Uma estratégia que, ao mesmo tempo em que o protege das fofocas, o fazia mais sedutor.

Mas Julio não se convence nada fácil. A minha identidade sexual ainda é muito pouco gramatical para ele, que permanece desconfiado. Ele ainda não tem certeza sobre onde está pisando e me pergunta, testando-me e tentando ao mesmo tempo me seduzir,

---

<sup>122</sup> Mesmo o namoro entre parceiros de sexos diferentes têm suas especificidades em Cabo Verde e categorias como “afetividades” e “publicidade” devem ser relativizadas. Sobre conjugalidade nas ilhas, ver LOBO (2012).

se eu gosto da *piça*<sup>123</sup> grande. Eu respondo que não, ele espanta-se novamente. Nesse momento, sem querer, eu confundo mais ainda seu sistema classificatório, porque os sujeitos gays do Mindelo quase sempre valorizam esse signo da enormidade do falo e até classificam os rapazes a partir dele. Um rapaz que nos abordava frequentemente na rua em busca de sexo rápido ganhou de meus amigos gays mindelenses até o maldoso apelido de “paliteiro”, pela fineza de seu conhecido órgão.

E eu, que para Julio já não parecia um sujeito “gay” pela minha vestimenta tipicamente masculina e pela minha performance como um todo muito pouco feminina, depois de tudo, ainda falar que não gostava de “*piça grande*”, causava-lhe mais insegurança ainda quanto à minha (homo)sexualidade.

Nesse momento ele comenta reticente, levantando o queixo e afastando o tronco para trás, como quem pergunta desconfiando e espera uma resposta: “Você não é gay...” Eu imediatamente insisto que sou, já achando bastante graça naquele ruído de comunicação interminável e aparentemente insolucionável. Era engraçado e intrigante aquela tradução precária da categoria “gay”, homônima homófona em nossos sistemas linguísticos. Pois que não era somente um ruído causado pela disparidade de nossas línguas maternas, mas um uma incompreensão de todo um sistema simbólico que extrapola a língua.

No embalo daquela conversa reveladora e descontraída, pergunto então se ele tinha uma *piça grande*, já que eu entendera que ele iniciara este assunto sobre o tamanho do pênis, em grande medida, para fazer uma autopromoção, e faço o gesto que eles fazem no Mindelo sempre para se referir a isso. Trata-se de colocar o dedo indicador no antebraço (ou no pulso), como quem mostra a medida de um pênis, cujo tamanho seria medido da ponta dos dedos esticados de uma mão até aquele local indicado no antebraço ou no pulso pelos dedos da outra mão.

Ele me diz que a sua *piça* não é grande e faz o gesto com seu indicador, fixando-o abaixo de seu pulso, como quem mostra que é “pequeno”. E pelo menos para os padrões que sempre me foram narrados pelos meus interlocutores, segundo sua indicação métrica, seria de fato “pequeno”. Julio disse isso muito provavelmente porque, uma vez que eu tinha dito que não gostava da *piça grande* e que ele estava,

---

<sup>123</sup> Significa “pênis” em crioulo. “*Piça*” seria o termo mais vulgar para tratar do órgão masculino, mas há outros termos como “peixe”, que são largamente usados.

claramente, disposto a *ter comigo*, ele não podia me afugentar. Do contrário, tenho quase certeza que ele enalteceria esse seu atributo, insígnia valiosa no mercado (homo)sexual local<sup>124</sup>.

Não sei se imediatamente em seguida, mas a certa hora, perguntou-me também se eu gostava da *vaquinha*. Eu não entendi a categoria e lhe perguntei o que era a *vaquinha*. Ele respondeu “a posição [sexual]”. E eu imaginei que era uma posição em que os quadrúpedes ficavam em suas relações sexuais, ou seja, o popularmente conhecido “de quatro”. Não me recordo da resposta, mas todo esse léxico pornográfico e supostamente ofensivo à moralidade, de maneira alguma me ofendia ou me repugnava. Tratava-se de um inquérito, de uma provocação, de falar obscenidades para angariar sexo, tratava-se de um ritual homoerótico.

Durante toda aquela conversa, a postura de Julio era ao mesmo tempo de uma ternura e de uma honestidade tão grande que para mim neutralizava por si só qualquer caráter moralmente ofensivo ou de despudor. E, claro, como antropólogo, fui treinado a ter uma postura séria e respeitosa diante dessas situações, sem perder a ironia inerente aos discursos de meus interlocutores quando o assunto era sexo.

Ao longo e no fim da conversa, Julio se mostrou muito respeitador, dizia ter gostado de mim e, após perguntar onde eu me hospedava, sugeriu: *Levam má bô!* (“Me leva contigo!” em crioulo dos *sampadjudus*). Curioso é que essa expressão crioula, muito comum nessas situações de abordagem dos gays pelos rapazes, dá a entender e, de fato é assim que efetivamente acontece, que são os sujeitos gays que levam esses rapazes, que os conduzem e ditam as regras sexuais. Numa inversão ritual de poder em relação ao cotidiano da sociedade crioula mais ampla, onde os sujeitos gays detêm menos signos de positividade social do que os sujeitos “heterossexuais”<sup>125</sup>. Nesse sentido, parece interessante a sugestão do antropólogo inglês Victor Turner a respeito dos “ritos de inversão de status” (TURNER, 1974, p. 203), como veremos depois com mais detalhes.

---

<sup>124</sup> Não pude averiguar a extensão social em que este atributo é positivado no Mindelo. Contudo, a ficção de Germando Almeida, célebre romancista da ilha de São Vicente, indica que tal atributo extrapolaria a sociabilidade gay, quando um de seus personagens, Eugênio, para impressionar sua amiga Sulena, diz jocosamente ser um trauma desde a juventude ter um “cacete de polícia [...] entre as pernas” (ALMEIDA G., *O Mar na Lajinha*, 2004)

<sup>125</sup> Sejam eles heterossexuais “de fato” ou “de direito”, para usarmos uma expressão do mundo jurídico.



Julio, diferente de outros rapazes mais ousados ou mais “agressivos”, era um rapaz muito educado<sup>126</sup>. Perguntou-me umas duas vezes de maneira muito tranquila e gentil se ele não estava me incomodando e dizendo que se ele por acaso estivesse, que eu poderia pedir-lhe para se retirar, que ele sairia imediatamente. Eu lhe disse todas as vezes que estava tudo bem, que ele não precisava sair. Ele disse morar em Fonte Inês (pronuncia-se “*fondnês*”), uma zona periférica e pobre adjacente à *morada*, o centro da cidade. Mas ele não parecia ser um menino sem a instrução da educação formal, como alguns dos residentes daquela área o são.

Certa hora ele perguntou o que eu fazia no Mindelo e eu disse que vim fazer uma pesquisa. Um amigo dele, introduzindo-se na conversa, perguntou-me o que era a pesquisa e eu disse que era sobre “as relações [sexuais] entre homens aqui”. O amigo não pareceu mais interessado, mas Julio, para a minha surpresa, imediatamente disse: “Então está me pesquisando?” Eu fiquei sem jeito com a situação e disse que estava apenas conversando. A partir daí também, entendi que entre os rapazes não-gays amigos, era possível compartilhar algo de seus próprios homoerotismos<sup>127</sup>.

Mas, para meu alívio, ao ver meu desconserto, Julio gargalhou. Estava mesmo só de *troça* (“brincadeira”) com a pergunta, pois não aparentou se importar nem um pouco com a pesquisa e já foi logo, mais uma vez, apertando minha mão, como quem reafirma a amizade (ou também, para sermos mais realistas, como quem ainda se mostra interessado e disposto a *ter comigo*, apesar de revelado meu interesse acadêmico naquela conversa).

Por fim, Julio fazia caretas muito engraçadas quando o assunto era a passividade no sexo, algo pressuposto pelos cabo-verdianos como do gosto de qualquer sujeito gay. Perguntava o porquê e do como gostar desse tipo de ato sexual, como quem fica impressionado com a possibilidade de alguém gostar de fazer tais coisas. Ele mesmo

---

<sup>126</sup> E possivelmente Julio era menos experiente, pela pouca idade, na arte de sedução dos crioulos cabo-verdianos, que não costumam conceder tempo para que você racionalize sobre sua suposta “educação”.

<sup>127</sup> Sobre a questão, anoto em meu diário de campo em relação a outra situação: “Perguntei também se entre os rapazes, eles conversavam entre si sobre essas experiências e Didi me disse ter certeza que sim e esclareceu: Disse que às vezes acontece de algum rapaz vir já sabendo de todos os atributos (físicos ou performativos) deles. O que, me confessaram, é às vezes bastante constrangedor e riu. Nesse momento Cesar retornou da Caravela e Didi repetiu minha pergunta para ele, para integrá-lo na conversa e para que ele pudesse dar a opinião dele. Cesar foi categórico: ‘Conversam tudo! Você nem chegou na sua casa ainda e eles já estão pegando o telefone para contar pro amigo’. Eu perguntei então: ‘Se eles têm a liberdade de contar entre os amigos, de quem afinal de contas, eles escondem?’. Didi respondeu que eles escondem da sociedade mais ampla, da família, das namoradas.” (“Um passeio de domingo” 29/09/2013. Diário de campo, p.83)

parecia não gostar. De fato, não sei se ele aceitaria ser penetrado caso estivesse na terceira ou na quarta relação sexual com o mesmo sujeito homossexual (e, portanto, com mais intimidade e mais livre). Pois, segundo me diziam os amigos gays de lá, os rapazes no intuito de performarem a virilidade que os próprios gays esperam deles, se recusam a serem “passivos” inicialmente. Mas eventualmente acabam *dando* depois de alguns encontros, por livre vontade, por um “desejo enrustido” ou por mera “curiosidade”. Os gays contam sobre essas situações com uma ironia misturada a certa decepção. O que sei é que, definitivamente, não parecia a Julio uma boa ideia.

Como já aludi no capítulo anterior, ser “gay” no modelo hegemônico de Cabo Verde guarda proximidades ao ser “bicha” na periferia de Belém, etnografada em 1974 pelo antropólogo inglês Peter Fry (1982b). Ou seja, a conversa com Julio me ajudou a entender que ser “gay” hoje tem muito a ver não só com uma postura de assumir a própria homossexualidade publicamente (e isso se realiza não só de forma verbal, mas também com as pessoas com quem se anda, os vestuários, a performance corporal etc.) mas também com a classificação local sobre as performances sexuais, que cola “passividade masculina” à “homossexualidade”. Ser “gay” naquelas ilhas também é trazer no próprio corpo masculino signos do feminino, é parecer mulher, de alguma forma ou em algum aspecto<sup>128</sup>.

Daí uma das brincadeiras do suposto envolvimento sexual de dois gays, que como vimos no segundo capítulo, é algo que na prática nunca acontece no Mindelo, é desses serem classificados como “lésbicas”, ou seja, mulheres que se interessam sexualmente por outras mulheres, numa correlação lógica sexista e binária. Signos de feminilidade não são somente e sempre alvos de chacotas, mas são muitas vezes valorizados, buscados e articulados pelos próprios sujeitos gays em seus corpos, de maneiras as mais diversas, como afirmação de uma identidade diferenciada e como subversão de uma ordem heteronormativa, numa postura que se poderia classificar de *queer*, como já tratado anteriormente.

Contudo, no limite, a feminilização exacerbada do sujeito gay em Cabo Verde, expressa nas expressões corporais “exageradas”, pode ser acusada de *leviandade*, seja pelos sujeitos não-gays seja pelos próprios sujeitos gays. Assim sendo, é possível no Mindelo recomendações tais como: “Só espero que você não seja um *gay leviano*”,

---

<sup>128</sup> Sobre ser gay em Cabo Verde, ver a Introdução e o Capítulo II desta dissertação.

como disse a irmã de Elzo, quando “descobriu” sua homossexualidade. O mesmo estava implícito em alguns comentários de alguns gays que escutei em relação às *travestês*<sup>129</sup>.

Além disso, o mais significativo nessa conversa com Julio e a razão pela qual eu a escolho para abrir esse capítulo é que ela é uma espécie de síntese do que encontrei no exercício (homo)sexual de alguns rapazes do Mindelo. A princípio e na superfície, a virilidade do homem cabo-verdiano e de sua abordagem; a exaltação do corpo feminino como signo de sociabilidade entre os homens; a menção e a filiação à religiosidade católica (e seu quadro moral e normativo); a aproximação cultural com o Brasil e as atualizações que este exporta para Cabo Verde; a simulação da “homofobia” através das *bocas*<sup>130</sup> e obscenidades ditas; e, sob o manto dessa heteronormatividade, surge o desejo homoerótico, que permanece envergonhado. Se enunciado, deve ser feito em volume baixo, sem *estrilos*<sup>131</sup>, assim como a sua consumação.

As relações sexuais entre homens parece ser uma prática muito mais recorrente do que se poderia supor quando se associa a homossexualidade apenas aos rapazes e moças que publicizam em seus corpos suas identidades sexuais. Etnograficamente, captei uma parte da vida sexual dos *sampadjudus* que mostra que as relações homoeróticas entre homens são muito mais recorrentes do que se supõe. Sentindo-se por vezes alvos do “preconceito” de sua sociedade, meus interlocutores gays revelaram-me um sistema em que eles são os testas-de-ferro, se os posso chamar assim, expostos tanto às investidas sexuais quanto à violência, muitas vezes iniciativas dos mesmos indivíduos, o que geraria a suposta contradição. No rastro de suas próprias concepções, chamei tal sistema de Hipocrisia<sup>132</sup>.

Assim, sob a invisibilidade socialmente estimulada dos desejos homoeróticos de alguns homens cabo-verdianos, que por motivos culturais e psicológicos não incorporam uma identidade “gay” (no sentido de “bicha”) ou “homossexual” (no sentido do modelo simétrico proposto por Fry), os sujeitos que o fizeram e fazem – ou

---

<sup>129</sup> Como vimos no capítulo anterior, a fronteira que separa gays e *travestês*, é muito tênue e porosa. A identidade *traveste* diz respeito não somente a classificações por intensidades de masculinização/feminilização dos corpos, mas também reverbera posições de classe. No geral, porém, as *travestês* são aquelas que nasceram com órgãos genitais masculinos, são pessoas mais pobres, que ao desejarem ser *mulher* mantêm seus corpos ao máximo feminilizados e que advogam, por vezes, esta identidade para si.

<sup>130</sup> Ao dizer, que ele não tem “nada contra”, ele deixa clara a pressuposição de que a homossexualidade é, sociologicamente, alvo de críticas. Sobre as *bocas*, ver capítulo 2.

<sup>131</sup> Termo que em crioulo significa “escândalo”.

<sup>132</sup> Ver capítulo 2.

seja, os gays – acabam por realizar em seus próprios corpos uma grande demanda de efetivação desses desejos homoeróticos dos não-gays, e sustentam assim o Sistema Hipocrisia, apesar de tentar subvertê-lo em alguns momentos, como na formação e luta do neófito movimento LGBT local<sup>133</sup>.

Esse tipo de configuração cultural encontrado em Cabo Verde para dar conta do desejo homossexual dos homens, se gera o tipo “não-gay”, que proporciona aos sujeitos gays muitas experiências sexuais narradas como “prazerosas” e até um símbolo nacional (ao destacarem o “homem cabo-verdiano” como tendo uma *pegada* supostamente melhor que os de outras nacionalidades), também gera neles algumas angústias, principalmente à medida que os valores românticos da conjugalidade e do afeto se solidificam entre eles e se tornam expectativas frustradas perante esses homens cabo-verdianos, avessos a um modelo de conjugalidade cristã. O ativismo internacional das organizações LGBT no Mindelo, suas experiências migratórias e as telenovelas brasileiras exibidas diariamente na televisão estatal têm pressionado esse fenômeno<sup>134</sup>.

Mas antes de passar à análise da angústia que o Sistema Hipocrisia tem gerado nos atuais gays do Mindelo, é importante que analisemos as abordagens dos rapazes não-gays e as estratégias dos gays, nos rituais de cortejo.

### **A abordagem dos rapazes**

Nos meus primeiros dias de morador do Mindelo, eu ainda não acreditava quando meus interlocutores falavam sobre como se davam os cortejos entre os rapazes e eles. Ouvindo falar dessas abordagens desde quando eu ainda estava no Brasil e conversávamos no *facebook*, parecia-me surreal que os rapazes agissem da forma como os gays me diziam que eles agiam. Mas eu não esperaria para além da minha primeira sexta-feira no Mindelo, para vê-la e ouvi-la, eu mesmo:

Atravessamos a rua em direção ao bar onde se realizaria o encontro com o diretor e, no caminho, observei pela primeira vez desde que cheguei, a abordagem dos tais “héteros”, dos “HSH”, dos “homens” com os meninos (e comigo também, afinal estávamos juntos). Cesar me alertou: “Escutou? Chamaram a gente de ‘coisinhas’. Igual em português mesmo. É assim que

---

<sup>133</sup> Sobre o movimento LGBT de Cabo Verde, ver capítulo 2.

<sup>134</sup> Por um lado, o ativismo LGBT local pressiona, entre outras pautas, pela legalização da conjugalidade homoafetiva. Por outro lado, as telenovelas brasileiras estimulam em suas tramas os valores românticos, entre eles, a homoafetividade.

eles fazem”. Eu observei na mesma hora e vi o rapaz que havia mexido conosco na esquina da Rua Baltasar Lopes da Silva, ainda olhando. Cesar completou que isso não era “homofobia”. (“Mais um dia de trabalho, mas é sexta-feira” 27/09/2013. Diário de Campo, p.61)

Até então, com exceção do “HSH”<sup>135</sup>, os termos êmicos que classificavam esses rapazes eram “héteros”, “héteros com aspas”, “bissexuais”, “homens”, “rapazes”, “*mucin*” e outros mais. Daí a razão do registro em meu diário de campo de alguns destes termos. Mas já tivemos oportunidade de ver no capítulo anterior, como essas categorias são fluidas e precárias. O que importa é que eu presenciara pela primeira vez a abordagem dos rapazes *sampadjudus* aos gays. Fora uma abordagem extremamente provocativa, como quase sempre o é. O termo “coisinhas” possui uma ambiguidade inerente, necessária a este ritual de cortejo. Mas antes de explicar a ambiguidade dos termos e sua necessidade ritual, vejamos antes mais exemplos.

Noite de sexta-feira, o relógio devia marcar qualquer horário depois das dez. O grupo de rapazes seguia-nos por trás. Eram todos jovens, não deviam passar cada um dos 25 anos. E em meio à penumbra que as árvores faziam abaixo dos postes de luz da rua, eles arriscavam o flerte. Estávamos em quantidade menor e éramos todos mais velhos que eles, mas isso não os intimidava. Aliás, isso quase nunca os intimidava. Constato que praticamente não há tensão em termos de uma eventual violência física. Meus interlocutores gays não costumam temer os rapazes nesse sentido<sup>136</sup>:

#### **E é uma situação tranquila ou tem alguma tensão?**

Não, porque normalmente são eles que abordam, né? Então... Porque é assim: nós já por sermos gays assumidos... É como se a gente tivesse já uma etiqueta: ele é gay, ele é gay...

---

<sup>135</sup> Essa categoria é a sigla para “homens que fazem sexo com outros homens”, a qual introduzi sem muito sucesso entre meus interlocutores do Mindelo. Trata-se de um termo utilizado no Brasil para se referir a homens que não se reconhecem enquanto “gays” ou “homossexuais”, mas que mantêm relações com outros homens. Essa categoria fora absorvida pelas políticas públicas de saúde no Brasil, para dar conta de um contingente populacional, que por não se reconhecer enquanto “gay” ou “homossexual”, muitas vezes também por apenas serem eles os penetradores, não era alvo de campanhas epidemiológicas de doenças sexualmente transmissíveis, frequentemente dirigidas “apenas” aos homossexuais masculinos.

<sup>136</sup> Constatei apenas uma única vez o receio de Didi com um grupo de rapazes que estavam aparentemente bêbados na rua, como anoto em meu diário: “Um grupo de rapazes estava na nossa frente caminhando na mesma direção que nós, porém no meio da rua, enquanto estávamos na calçada esquerda. Didi pediu para que eu andasse mais devagar, para a gente não alcançar os meninos e minha atitude foi de quase parar. Ele riu e falou que eu não precisava me preocupar, me apontou os rapazes e falou só que os rapazes pareciam meio ‘alterados’ e era melhor não chamar muita atenção. ‘Vê a garrafa de bebida na mão?’ Eu via. Fomos andando mais devagar, mas eles, em grupo, andavam mais devagar ainda. Foram mais para direita da rua e passamos paralelos a eles. Didi estava bem produzido: maquiado de base e batom, com um macacão de pano fino branco, com uma enorme fenda no peito e duas botas de cano longa sem salto. Os meninos nos viram. E um deles, da onde estava, falou em voz alta, para escutarmos, que era ‘fã’ do Didi. Didi olhou meio desconfiado, mas cumprimentou o garoto e agradeceu. Depois os meninos continuaram andando e o mesmo menino disse que o amigo dele queria uma coisa com o Didi. Falavam em crioulo e Didi foi me perguntando se eu entendia e fazendo a tradução simultânea. Passamos, sem incidentes.” (“Mais um dia de trabalho, mas é sexta-feira”.27/09/2013. Diário de campo, p.65-6). Sobre a violência física contra gays no Mindelo, ver capítulo 2 desta dissertação.

Então a gente.. Ta passando na rua, pode te chamar, “quero te conhecer”, e não sei que sei que, “me dá teu número”, “onde você mora?”, não sei que, ah... “vai sair hoje?”, “vô”, “então a gente se encontra na Laginha”, “a gente se encontra na praça” e não sei o que...

**E se você não quiser, é tranquilo?**

Sim, pois você não é obrigado. Se você não quiser... (Entrevista Lunga. Mindelo, 30/09/2013)

Entendendo que Lunga pretendeu criar uma breve síntese em sua resposta, apenas registro que as supostas falas dos rapazes as quais ele se refere parecem idealizadas. As abordagens costumam ser um pouco mais complexas do que faz parecer neste trecho. Sendo mais ou menos simplificadas, o surpreendente na forma como os rapazes abordam é que suas estratégias são absolutamente flexíveis e seguras para eles quaisquer que sejam os resultados do flerte. Assim, se eles os chamam de “coisinha” e os gays estão dispostos a *ter com* eles naquela noite, o termo “coisinha” poderá ganhar o sentido de uma provocação, de uma cantada. Esta cantada pode ser entendida como “desajeitada” ou “patética” se o sujeito gay estiver aspirando experienciar algo mais romântico do que ser chamado de “coisinha” ou poderá ser considerada viril se o sujeito gay possuir expectativas mais eróticas do que afetivas. Ambas as percepções dos gays não inviabilizariam automaticamente a eventual relação sexual que decorra desse ritual, pelo contrário.

Por outro lado, o mesmo termo “coisinha” poderá ser interpretado como uma provocação, mas de cunho pejorativo, discriminatório e até humilhante, caso os sujeitos gays, alvos do vocativo, não estejam dispostos a receber essa abordagem, por infinitas razões pessoais ou conjunturais. Se isto acontece, “coisinha” passa ser lido socialmente como uma *boca* mandada, no sentido uma gozação ou uma *troça* de mau gosto, o que mantém os provocadores distanciados e seguros em suas posições de “macho”. E, de fato, a *boca* pode algumas vezes não passar disso mesmo para os rapazes, umas simples *troça*. Refiro-me à “coisinha”, pois neste caso é muito evidente a flexibilidade do sufixo diminutivo “inha” contido nele, que sabidamente na língua portuguesa tem tanto a potência da afetividade e do carinho quanto da desqualificação e do rebaixamento. Mas a ambiguidade ora mencionada serve para quaisquer desses vocativos lançados no ritual, inclusive “*paneler*”<sup>137</sup>.

Assim, terminando em um bate-boca público ou em um ato sexual, qualquer que seja o resultado da provocação, este jogo entre os rapazes garante no plano ideal a perpetuação da heteronormatividade para além do ritual. O que quero dizer com isso é

---

<sup>137</sup> Para uma análise do uso do termo “*paneler*” no Mindelo, ver capítulo 2 desta dissertação.

que no Sistema Hipocrisia, o sujeito não-gay é protegido, pois controla a performance heteronormativa no ritual até o momento em que a suposta contradição entre o plano ideal (heteronormativo) e as práticas (homossexuais) se torna insustentável, como quando o ato (homo)sexual se consuma. Não perdendo de vista que o “Sistema Hipocrisia” é uma objetificação do antropólogo para estabilizar as perspectivas dos sujeitos gays cabo-verdianos, a *contradição* ora mencionada é uma acusação dos homossexuais, verbalizada e denunciada por eles, apenas. Quero dizer com isso que os próprios sujeitos não-gays não parecem encarar suas performances masculinistas e suas relações (homo)sexuais como necessariamente contraditórias entre si. Contudo, encontro-me em um enorme impasse analítico aqui, porque se a perspectiva nativa dos “homens” – tais como descritos no “modelo hierárquico” de sexualidade proposto por Fry (1982b) de fato concebe, discursivamente, o sexo com as “bichas” como uma possibilidade que não os desestabiliza como “homens”, suas necessidades de reafirmarem continuamente suas masculinidades parece indicar que assumem que elas estão permanentemente em risco, necessitando da proteção do discurso masculinista, como sugere a teoria *queer*.

Ainda não tenho condições de dar conta teoricamente deste impasse, que precisaria de um trabalho etnográfico e intelectual mais profundo. Dessa forma, apenas garanto que o ritual de *mandar bocas* só não irá garantir a efetivação ou não da relação sexual, o que dependerá quase sempre da vontade e agência do sujeito gay. É um sistema que opera nas ruas do Mindelo e opera relativamente bem, porque tem ressonância entre os gays, como veremos em outras abordagens aqui.

Assim, mais tarde no mesmo dia, ouviríamos mais *bocas*, desta vez, porém, de outros rapazes:

Fomos para o bar. No caminho, em uma das calçadas da principal avenida do centro, passamos por um grupo de rapazes que mexeram conosco. Como falaram em crioulo, a princípio, eu entendi só parte da abordagem. Assim que passamos por eles, entendi perguntarem: “Vão dar hoje?”. Falaram umas duas vezes. Perguntei a Didi se era isso mesmo que tinham dito e ele confirmou. Não respondemos à provocação. Depois os rapazes falaram “levam má bô”, que Elzo e Didi me explicaram que em crioulo significava “Me leva contigo”. Em seguida, Didi me explicou que esses rapazes veem os homossexuais na rua, à noite, produzidos e querem que os levem para onde estão indo, que coloquem eles para dentro de boate, por exemplo. Ou apenas tenham uma relação sexual. (“Mas um dia de trabalho, mas é sexta-feira” 27/09/2013. Diário de Campo, p.63)

É evidente que dentro deste ritual há estratégias e agências dos sujeitos. Se os rapazes percebem que uma provocação como “Vão dar hoje?”<sup>138</sup> não funciona, pois os ignoramos, e eles ainda estão desejosos de algo, outras estratégias serão acionadas. Quase sempre a tendência das próximas *bocas* é de serem mais brandas, mais claramente elogiosas, até o extremo de *levam má bô*, que sugiro inverter a relação de poder existente no ato, ao conceder aos sujeitos gays as rédeas dos próximos movimentos. Pois estes rapazes não-gays, bastiões da (hetero)norma e por ela protegidos, é quem, a princípio, parecem deter a vantagem no embate e na negociação. Ao solicitarem “me leva contigo”, invertem então o poder, seja pelo receio de não ter seu desejo atendido – e assumem com isso o risco da inversão da hierarquia – seja pela indisponibilidade de perpetuar aquele ritual demasiadamente. Em outras palavras, ao declararem “me leva contigo”, assumem de maneira quase incontornável seu desejo real e com isso perdem sua vantagem inicial.

Antes de partirmos para outro exemplo, gostaria de aproveitar para analisar a dimensão da troca envolvida nesse ritual homoerótico. Em um ensaio reflexivo sobre o trabalho de campo, o antropólogo gay norte-americano Stephen O. Murray, que desenvolveu um vasto trabalho sobre homossexualidade em países da América Latina, afirma que nem sempre a razão para que uma pessoa se engaje em um ato sexual é propriamente o desejo ou suas preferências, mas pode ser para ascensão social, benefícios financeiros ou motivos outros. Assim, relembra a sua condição em campo de estrangeiro gay norte-americano em países em desenvolvimento e diz que “não lembra de ninguém que tenha dito ‘me leve contigo’ diretamente, mas que o desejo [de emigrar com ele] foi mais de uma vez visível” nas situações de flerte (MURRAY, 1996, p. 244, tradução minha).

De acordo com o depoimento de Didi, Elzo e outros amigos, os gays do Mindelo são frequentemente vistos como pessoas que possuem dinheiro, seja pela super produção de seus vestuários seja pela sua grande circulação em festas caras pela cidade.

Não sei, acho... Que por a gente ter um bom gosto, uma coisa assim, se vestir de uma forma diferente, excêntrica, mais... mais cuidada, né? Talvez por causa disso, né? E por a gente frequentar... Digamos, meios um bocadinho mais... De nível mais alto, não sei, eles acabam pensando que a gente tem dinheiro (Entrevista Elzo. Mindelo, 30/09/2013).

---

<sup>138</sup> Efetivamente, perguntavam sobre a concessão de nossos orifícios anais.



De fato, pode haver outros interesses envolvidos neste ritual homoerótico que não apenas a realização do desejo sexual contida no ato. Não só Didi me falava a respeito do desejo dos rapazes para que fossem convidados para as festas que os gays iam como eu mesmo pude constatar isso algumas vezes. Além disso, o dinheiro era frequentemente algo que perpassava as negociações do sexo nas ruas do Mindelo, como neste exemplo:

Passava já da meia-noite [...] Um rapaz passou pela rua que margeia a praça olhando para nós sem parar por um segundo. [...] Os olhares continuaram mútuos. O rapaz chegou na esquina da rua, ainda olhando para trás, em nossa direção. Parou e gritou de lá, perguntando em crioulo, se tínhamos 100 escudos, pois ele precisava de dinheiro. Dissemos que não e ainda ficou parado um tempo pensando e olhando para ver se topávamos dá-lo os 100 escudos (em troca do sexo que ele ofereceria). Desistiu e continuou andando, mas ainda olhando. [...] Ele sumiu do alcance de nossas vistas. Pouco tempo depois, o rapaz volta, olha de novo e Elzo o chama. Ele sobe os três degraus que conduz à praça em que estávamos (que é mais elevada que a rua) e vem em nossa direção. Estávamos sentados no banco (e eu em pé). O rapaz cumprimenta a todos, com o tal soquinho, inclusive a mim. Pergunta nossos nomes e dissemos. Ele é um garoto magro, mulato, com cara de menino, mas um jeito muito marrento. Ele pede, em crioulo, agora, 50 escudos. Insistimos que não temos. Ele, meio irritado sai na hora, acusando de estarmos ali apenas para passear à noite, como se nós tivéssemos fazendo-o perder tempo. Meus amigos chegam à conclusão de que ele não estava ali só pelo dinheiro, que ele queria alguma coisa, mas ficou amedrontado por nós sermos 4. Didi e Elzo confessaram depois que já saíram com esse rapaz [...] Nas diferentes ocasiões em que eles tiveram algo com o rapaz, disseram-me, o rapaz não pediu dinheiro algum (“De volta às entrevistas” 30/09/2013. Diário de campo, p.92-3)

Apenas para que fique entendido, “o tal soquinho” era uma forma padrão jovem e masculinizada pela qual os rapazes se cumprimentavam, chocando levemente os punhos da mão, e, por vezes, levando-a ao seu peito em seguida. Apesar do cumprimento entre nós ser quase sempre feito com beijos no rosto, os rapazes costumavam nos cumprimentar com o tal soco: uma outra forma, assim como as *bocas mandadas*, de não só construírem performativamente as suas masculinidades, mas de proteger as mesmas caso o ato homoerótico não se realizasse. Dito isso, é perceptível que nesta e mesmo em outras situações, se o dinheiro era um mediador frequente (tanto nas relações eróticas quanto nas relações de amizade), não acredito como Didi e Elzo que o principal ou exclusivo objetivo dos rapazes com os gays fosse sempre ganhos financeiros ou bilhetes de festas. Primeiro, porque os sujeitos gays raramente tinham dinheiro para dar aos rapazes e mesmo que o tivessem, diziam se recusar a pagar por sexo, pois ainda eram “jovens”. Além disso, nunca os vi aceitando levar os rapazes a qualquer festa que fosse. Em segundo lugar, no mercado homossexual do Mindelo há sempre rapazes desejáveis e disponíveis ao sexo não-pago. Segundo Elzo, esses rapazes então lhe pedem dinheiro com a estratégia de “se colar, colou”.

Vejam os outros exemplos de abordagem. Já era madrugada de outro dia e Lunga e Elzo me acompanhavam até em casa, como era de costume, depois de uma pequena comemoração no *hamburgoff*<sup>139</sup>. Nas ruas desertas e precariamente iluminadas do Alto Miramar, um rapaz nos seguia desde a praça Dr. Regala.

No caminho, o “Palito”, o rapaz que segundo dizem, tem o pênis fino, chamou Lunga. Lunga primeiro o ignorou, mas depois foi ver o que ele queria e o diálogo traduzido do crioulo foi mais ou menos assim:

-Tá afim de chupar o mano aqui?

- Mas eu nem te conheço – respondeu Lunga.

- E daí? Precisa conhecer?

E Lunga saiu sem dizê-lo mais nada. Em seguida, contou-me qual tinha sido o diálogo. O garoto não se acanhou e continuou vindo atrás da gente e começou a falar qualquer coisa com Lunga, chamando-o de antipático. Lunga rebateu-o, dizendo que ele é quem era um “sem educação”. O rapaz seguia-nos pedindo para falar com ele em particular. Quase chegando aqui em casa, porém, eu propus ao Lunga que ele deixasse o rapaz vir falar, pois eu queria conhecê-lo. Eu ainda não havia conversado com nenhum desses rapazes e estava ansioso por conhecer suas perspectivas. Lunga perguntou se eu queria mesmo isso e disse que, por ele, tudo bem. Então parou e mandou o rapaz vir ao nosso encontro. Mas o rapaz queria falar com ele sozinho, em particular. Eles se falaram, se cumprimentaram e o rapaz foi embora. Elzo já estava lá na frente eu fiquei meio deslocado, no caminho entre os dois – pois não estava nem lá na frente com o Elzo, nem podia estar na conversa com Lunga, já que o assunto entre os dois era particular. Lunga especulou que o rapaz deve ter ficado intrigado dele ter recusado o “*broche*” e veio atrás para saber se tinha dito besteira, se ele tinha passado do limite na sua pergunta tão direta. E assim terminou mais uma noite no Mindelo, com um rapazinho querendo sexo rápido com os gays. E, na televisão, horas antes, discutia-se o casamento homoafetivo em cadeia nacional. (“O programa de TV”. 23/10/2013. Diário de campo, p.246-247)

Antes de mais nada, “*broche*” é um termo usado no Mindelo com o mesmo sentido que se usa em Portugal: sexo oral. Diziam-me eles que os termos “mamada” e “chupada” eram mais correntes, mas, para mim, sempre falavam em “*broche*”. Explicado isso, importa constatar que esta era uma das abordagens típicas dos rapazes: uma abordagem mais agressiva, mais direta ao ponto, que só era suavizada na medida em que os sujeitos gays não demonstravam interesse e o forte desejo do rapaz ainda o encorajava a negociar os termos. O ritual não teve eficácia imediata, o ato sexual não se consumou em seguida, mas pode, ou poderia, ter acontecido até dias depois.

Como forma de trazer ainda mais elementos elucidativos, forneço outro caso que aconteceria numa fresca noite de quarta-feira no Monte Sossego:

À noite, decidimos ir ao Monte Sossego: Elzo, Didi, Carlos e eu. Passamos por uma série de ruas desertas e escuras pela madrugada e chegamos no bar “Noites cabo-verdianas”, onde segundo Didi e Elzo, Cesaria Evora começou sua carreira como cantora. Conversamos muito

---

<sup>139</sup> “*Hamburgoff*” era o nome de um estabelecimento comercial na periferia da cidade, homônimo ao seu principal produto. Tratava-se de um enorme hambúrguer com ovo, além de uma série de outros condimentos e recheios, entre eles, batatas fritas. Havíamos ido Elzo, Cesar, Lunga, Mônica e eu comemorar a participação de Elzo no programa de TV ao vivo sobre homossexualidade.

sobre carnaval, eles me contaram como era a dinâmica das festas. Como saíam os blocos. Disseram que era no inverno, no período mais frio (mínimas de 20°C, segundo Elzo). Contaram por onde os grupos desfilam, sobre as fantasias e as dinâmicas da competição. Falaram que no carnaval, é uma “loucura”. Didi supôs que no carnaval fosse o período que mais se fazia sexo. Elvis disse que era todo dia. No bar em que estávamos, Carlos pagou a conta, porque já não tínhamos mais dinheiro. Um cara muito bêbado abordou Didi. Ele já vinha atrás de nós, há algum tempo, chamando-nos. Didi fingia que não o ouvia, mas comentou com o Elvis quem era o homem. O tal, que já era mais velho, entrou no bar onde estávamos e foi perguntar se Didi não queria hoje [ter com ele]. Didi disse que não enfaticamente e tentava sair de perto. O cara insistiu um pouco, mas a certa hora viu que não teria o que queria. Segundo Didi, ele já havia tido com esse cara. Elzo disse que quando era pequeno esse cara o perseguia. Que quando ele era criança, achava que o rapaz queria batê-lo e morria de medo, mas que só depois entendeu o que ele realmente queria. Um bêbado abordando um homossexual na rua para ter uma relação sexual não é novidade nenhuma para mim que já vi isso aqui e acolá, mas impressiona que em Cabo Verde os homens façam isso com muito menos discricção do que exigiria a moral urbana brasileira. Os homens vêm até nós publicamente, diante de outras pessoas, dos clientes e dos funcionários do bar, com muito menos pudor do que no Brasil, tenho achado. (“Oficina e os rapazes do ‘Regala’”. 16/10/2013. Diário de campo, p.203)

Um último exemplo, que já fora mencionado no segundo capítulo, foi quando eu encontrei na cidade da Praia, capital do país, um rapaz gay de pseudônimo Graça. Ele relatou-me ter sido abordado por outro rapaz que queria *ter com* ele, após ter *mandado-lhe bocas* em público.

Sem entrar nas discussões sobre “homofobia” e o *mandar bocas*, pois já o fiz no segundo capítulo, esclareço que até aqui tratei das abordagens ou “estratégias” que alguns dos meus interlocutores gays consideram mais “estúpidas”, “desajeitadas”, ou, jocosamente, como “falta de estratégia”. Estas estratégias fariam parte de um processo ritual concomitante de construção da própria masculinidade comum em Cabo Verde (MIRANDA, 2013). Contudo, há também aquelas estratégias mais brandas, digamos, como parecem ser as do relato a seguir:

**E como é que se dá essa abordagem na rua? Você pode me contar um pouco? Como é que é? Você encontra alguém...**

Sei lá, às vezes os rapazes te abordam, falam com você, metem conversa e aí a coisa vai... Se você quiser e tal... Se não quiser também...

**Mas eles chegam sozinhos? Eles estão em grupos de amigos...?**

Pode ta sozinho, pode ta em grupo. Depende. (Entrevista Lunga. Mindelo, 30/09/2013)

Nestas abordagens mais sutis, era-me muito narrada a estratégia do olhar, a importância do contato visual:

Conversamos ainda sobre seus olhares. Como o olhar dos rapazes na rua (ou em qualquer outro local, mas principalmente local público) é o primeiro contato para uma eventual relação. Disse-lhes que eu tenho reparado no olhar que os rapazes lançam sobre eles e que percebo que muitas vezes não me parece um olhar de estranhamento ou de curiosidade, mas um olhar de desejo mesmo: um olhar fixo, sério, com a testa franzindo, um olhar que não se satisfaz só quando se passa ao lado, mas que vira para trás, para continuar. Didi achou interessante que eu tivesse reparado nisso, porque o olhar, disse ele, realmente é muito importante. “É o primeiro sinal”. Elzo e ele disseram que “todos” olham. Até com a namorada do lado “eles” viram. Às vezes dá

até briga entre o casal, me disseram. Perguntei se “pai de família” também olhava, e eles disseram com ênfase que sim. Didi disse para eu me preparar, porque os rapazes já estão começando a ver que eu estou andando com a “irmandade”, vão ficar mais seguros sobre qual é a minha, e que mais cedo ou mais tarde, podem acabar me abordando. Eu disse, com alguma modéstia, mas também sincero, que eu acho que não chamo tanta atenção. Eles foram enfáticos em dizer que “TODOS chamam”. (“Um passeio de domingo”. 29/09/2013. Diário de campo, p.83)

Como veremos adiante, tanto o olhar seria a estratégia privilegiada de um *sampadjudu* dias depois na praça Dr. Regala quanto o prognóstico de Elzo e Didi em relação a mim estaria correto. Mas se eu reparava os flagrantes olhares de desejo dos homens, suas performances orais seriam ainda mais interessantes. Assim, outra abordagem típica era a dos estudantes do liceu, muitas vezes acompanhados, inclusive de meninas, suas colegas de classe. Como ficávamos todas as noites na Praça Dr Regala, ponto final de muitos “autocarros”<sup>140</sup> que atendem ao público do liceu, era comum vê-los sempre. Inclusive, neste sentido, era um ponto estratégico dos gays para o flerte com os estudantes. A seguir, uma dessas experiências que anoto em meu diário de campo:

Havia um grupo de rapazes saindo do Liceu. Eles passaram pela praça e notaram nossa presença. De longe, aos risos, eles tentavam chamar nossa atenção enquanto seguiam seu caminho. Eles gritam e assobiam. Chamamos os rapazes, um deles veio. A cena já é um tanto cotidiana para mim aqui, mas Didi me explica: Sempre que passa um grupo de rapazes (mesmo com meninas e eu já vi passaram com meninas também), eles tentam chamar a atenção, “mandando boca”, ou simplesmente gritando, assobiando, rindo alto, olhando fixamente ou dizendo qualquer coisa. Didi continua: se nos interessa (aos “gays”) conhecê-los, “chamamos” (os “gays” chamam). Eles, os rapazes, sempre ficam empolgados com uma resposta nossa e quase sempre param no mesmo instante, onde estiverem. Eles conversam qualquer coisa entre eles e sempre é um deles que vem. Segundo o Didi, sempre o mais corajoso. Um dos rapazes veio e o assunto é sempre uma besteira, linguagem fática, nunca se vai direto ao assunto. Se não conhecem ainda, os “gays” podem falar que acharam que era uma pessoa conhecida – mesmo sabendo que não era. Ou podem ir perguntando alguma coisa mais prática, como se estão vindo do liceu. O importante é começar a conversa, de uma maneira tranquila, sem conotações sexuais explícitas, faz parte da etiqueta da paquera. Os rapazes, frequentemente jovens, em idade escolar, vem e nos cumprimentam, dizem seus nomes ainda que um pouco tímidos. Olham para os lados, respondem rapidamente as perguntas e ficam ansiosos. Mas se for um primeiro encontro assim, entre amigos, no Regala, é quase certo que nada vai acontecer. O encontro e as poucas palavras trocadas servem para fazer conhecer aos pares da eventual disponibilidade para uma relação sexual. A relação sexual não precisa desse ritual para acontecer necessariamente, ela pode acontecer de madrugada, na rua ou em casa, sem que os parceiros se conheçam ou sequer tenham se visto algum dia. Mas esse tipo de ritual público de reconhecimento é importante porque: 1) faz saber às partes um eventual desejo mútuo; 2) dá segurança aos gays para levar os rapazes às suas casas (já que eles conhecem os rapazes previamente o que evitaria levar um bandido); 3) cria a possibilidade de construir uma relação não tão fixada no ato sexual, tal qual acontece com os encontros noturnos nas ruas. Os rapazes foram embora com 1 ou 2 minutos de pura linguagem fática. Mas o ritual foi cumprido. Perguntei ao Didi algumas vezes: “e aí? Não gostaram? Por que deixaram eles irem?” E ele me responde que era só um primeiro encontro. “Eles voltam depois” – garantiu-me. Essa estratégia da linguagem fática é muito usada. As conversas frequentemente se iniciam por um suposto reconhecimento da pessoa: o rapaz é filho, irmão, primo de alguém. Ou por um copo d’água

---

<sup>140</sup> “Autocarros” são como os cabo-verdianos, assim como os portugueses, chamam os ônibus.

que se peça, por exemplo.” (“Oficina e os rapazes do ‘Regala’”. 16/10/2013. Diário de campo, p.202-203)

Esses estudantes do Liceu, realmente deixavam-me muito intrigado. Lembrei-me, inevitavelmente, de meus tempos de escola no Rio de Janeiro e não consegui vislumbrar qualquer possibilidade de um grupo de amigos, como o meu, naquele tempo, sair a conversar à noite com figuras sabidamente gays pelas praças da cidade, sem que isso gerasse uma chacota imensa e aquele que o fizesse, acusado até o fim do colegial de ser “viado”, com todos os ônus desse estigma<sup>141</sup>. A homossexualidade em meu sistema cultural era metaforicamente contagiosa. O contato com os reconhecidamente gays era evitado, negado, fugido. Não parecia ser sempre o caso no Mindelo atual.

E Didi aproveita o momento para me ensinar sobre a dinâmica do flerte com os estudantes:

É estranho isso, mas Didi me disse que é sempre assim: os rapazes quando estão em grupo sempre mandam um deles vir e o mais “corajoso” vem, me disse. Daí, dependerá, entre outras coisas, do tipo de informação que esse que vai levar para os outros. É estranho também porque dessa vez tinha umas meninas juntas. Não sei o que passa entre eles, e como seja normal um deles vir falar com um grupo de homens sabidamente gays, que não seja para hostilizar, mas por pura curiosidade ou interesse sexual. Mas não sei como isso pode ou não ser de boa entre os amigos de escola. Sinceramente, isso me deixa muito encucado. Preciso entrevistar esses rapazes!. Depois ele voltou pro grupo e depois foram embora. (“Gamja e a volta dos rapazes do Regala” 17/10/2013. Diário de campo, p.209)

Sejam de homens mais velhos, seja dos estudantes, nós não éramos os únicos alvos de suas investidas, as *travestis* contam abordagens semelhantes dos rapazes:

**Ah ta. É... Sendo eu gay aqui em Cabo Verde, no Mindelo, como que eu faço pra encontrar parceiros, se eu quiser namorar, se eu quiser... Eventualmente só ter uma relação sexual..**

Para mim é muito fácil. Ou mesmo pra você também é fácil. Porque os homens aqui do Mindelo, esses de Cabo Verde gostam imensa de homossexual. Gostam. Então é muito fácil. É só, pronto, exemplo: você vais fazer um volta, mesmo como tás aqui ou como tô. Eles começam a chamar... Não tem mistério... Pra mim é fácil. É muito fácil. Muitos são tímidos, tímidos modo pela [devido à] sociedade. Mas é fácil. Os homens do Mindelo já estão acostumados com os homens daqui, então são todos umas galinhas. Isso não é problema.

**E a abordagem deles? Como é que eles... O que que eles falam?**

Muitas vezes dizem. Por exemplo, eu... Me chamam de “gostosa”, chamam de “poderosa”, outros... (risos)... “Doida”. Essas coisas...” (Entrevista Lady. Mindelo, 27/09/2013)

Com Suzete, o mesmo parece se confirmar:

**Que que eu precisava fazer...?**

“Que que precisava fazer..” Você não precisa fazer nada, porque são eles que chegam. Ham. É mais fácil ta acompanhando com um gay, que aí tens mais... Uma legião atrás. Porque eu adoro

---

<sup>141</sup> Com direito eventualmente a violência física, violência simbólica, exclusão do grupo, desprezo coletivo etc.

quando eles dizem “Eu não sou gay, sou macho, eu sou isso, sou aquilo”. Mas no vamos ver... Eu sou mais macho do que eles. (Entrevista Suzete. Mindelo, 29/10/2013)

Se já vimos como agem, resta perguntar quem são, afinal de contas, esses rapazes. A qual faixa etária pertencem? Qual é seu perfil socioeconômico? Qual seu estado civil? Tantas questões e tão pouca possibilidade de interação para os fins acadêmicos, que aproveito para perguntar por eles em algumas entrevistas, como na seguinte:

**E... Eu queria que você falasse mais um pouquinho desses, desses homens, né? Cabo-verdianos que... é... procuram os homossexuais.**

É muitos... (risos)

**Mas assim, eles têm relacionamento com mulheres?**

Sim, sim, sim.

**Quem são esses homens? Como é que eles são?**

Muitos são, são homens... a camada jovem.

**Quantos anos mais ou menos?**

(Risos) Ah... Uns... Posso dizer...

(Elzo: Bem novinho!)

Uns 14 pra cima. Já começam a procurar os homossexuais. Dos 14 até os 80. Sim, até os 80 anos. (Entrevista Lady. Mindelo, 27/09/2013)

Eu não estava ainda satisfeito, queria saber tudo sobre esses rapazes. Em determinado momento do trabalho de campo meu maior objetivo era conseguir entrevistar alguns, movido, confesso, por certo fetiche do segredo. Mas conhecê-los não foi uma missão fácil. Senti que meus interlocutores gays, apesar de prometerem sempre trazê-los a mim, para uma conversa ou entrevista, acabavam por não fazê-lo. Justificavam-se dizendo que os rapazes não iriam se dispor a conversar sobre isso comigo, que isso era difícil. Para ser honesto, até vi Didi tentar uma ou duas entrevistas com esses rapazes para mim, mas elas nunca se realizaram formalmente<sup>142</sup>. Então, enquanto eu não conseguia falar com eles, eu tinha que conhecer esses rapazes através dos próprios gays, que coincidentemente ou não, traziam descrições muito parecidas sobre quem eram esses homens.

---

<sup>142</sup> De fato, além do argumento exposto, sempre senti que não apresentavam seus parceiros a mim com medo de que esta atitude de alguma forma prejudicasse seus relacionamentos com eles. Cesar, por exemplo, em certo momento do campo, voltou a se relacionar com seu “ex-marido”, mas apesar de estarmos sempre juntos, jamais vi o tal homem. Mesmo quando batíamos a sua porta e ele dizia estar com o homem lá dentro de sua casa, este homem nunca aparecia. Outro exemplo, seria o recente casamento da *traveste* Barbie, que nos contou numa noite na praia da Laginha ter tido direito até a “véu e grinalda”, mas esse marido era uma espécie de fantasma para nós todos. Parecia-me muito evidente, que eles protegiam esses homens os quais tinham relações um pouco menos fluidas. Refletindo mais tarde, percebi que além da proteção fazia parte do *ethos* cabo-verdiano preservar a privacidade das relações afetivas.

### **E esses caras são quem? São jovens? São héteros?**

São jovens. São pessoas que já tem uma certa idade, são héteros. É todos os tipos de pessoas que podemos encontrar. (Entrevista Romeu. Mindelo, 09/10/2013)

\*\*\*

### **E como são esses homens, esses rapazes que você está se referindo?**

São totalmente confusos e perturbados. Ou seja, frustrados.

### **E se relacionam só com outros homens ou se relacionam com mulheres também?**

A nossa sociedade é muito machista, portanto não se entregam total. É... tem que ter tipo uma capa. Nesse caso, uma mulher. Para esconder. Gostam de estar contigo, mas tem de ir para um outro lado, porque tem que dar algumas responsabilidades [satisfações] ao povo, porque o povo é que os alimenta, o povo dá-lhes casa, o povo passa água no corpo. Enfim, essas coisas que me barbarizam. Me deixam muito afetado com isto. (Entrevista Leandro. Mindelo, 26/09/2013)

Romeu me conta sobre o primeiro rapaz com quem teve uma relação sexual e o perfil permanece muito semelhante:

### **Eu queria voltar na, bom, nesse rapaz aí que foi da sua primeira vez. Ele era assumido?**

Ele não era assumido, não é assumido e continua não sendo assumido. Pra mim, ele é um rapaz que tem sua vida, que tem seus filhos, gosta... Ele... Acho que ele gosta de ter relações com “homenssexuais”, mas por mim, ele fez aquilo alguma vez e gostou e continua sempre a fazer. Mas eu acho que ele tem alguma atração por gay. Não sei dizer. Mas acho que ele tem alguma atração sim, se não ele não tinha... Ele não fazia relações com homens, com “homenssexuais”. (Entrevista Romeu. Mindelo, 9/10/2013)

Poderiam ser trazidos aqui muitos outros depoimentos sobre quem são esses homens, sobre suas abordagens e como se dão as relações com eles. Mas por se assemelharem demasiadamente, pouparei o leitor. O que consegui reunir de informações sobre estes rapazes é suficiente para informar ao leitor que se trata de homens tanto jovens quanto já mais velhos; sendo que em todo o campo, a maioria dos homens que vi abordando os gays eram *mucin*, rapazes mais jovens. Não posso afirmar isso categoricamente, mas em relação às condições sócio-econômicas, a maioria era de jovens de classe média e baixa. Esmagadora maioria deles não são “assumidos” diante da sociedade e muitas das vezes possuem namoradas, esposas e filhos. Mas eu não sosseitaria enquanto não pudesse conversar com pelo menos alguns desses rapazes.

## **Badiu (John) e Joaquim, os rapazes não-gays**

De fato, ao longo de todo o campo consegui conversar apenas com três dos rapazes não-gays<sup>143</sup>. O primeiro foi Julio, em uma conversa a qual abro este capítulo e

---

<sup>143</sup> Tenho ciência de que a perspectiva que construirei aqui a partir de seus depoimentos poderia ser mais rica, caso eu houvesse conseguido depoimento de outros rapazes enquadrados como não-gays. Mas por

foi quem mais me abriu o mundo das perspectivas dos rapazes não-gays do Mindelo. Além dele, conversei com o *Badiu* e com Joaquim, como relato nesta seção. Começamos pelo *Badiu*.

Era dia 11 de Outubro de 2013. Estávamos, como quase sempre, sentados na Praça Dr. Regala conversando sobre mil assuntos e vendo mais uma madrugada ventosa de outono passar. Não havia mais ninguém, que não nós. Não me recordo qual era o tema da conversa na hora, só recordo que, de repente, chegaram dois rapazes na praça, de uns vinte e cinco anos cada (ou mais), que vieram direto em nossa direção. Um deles era um negro de pele mais escura, bem alto, muito forte, grande, bonito, que soubemos pela conversa, que era *badiu*, ou seja, originário da Ilha de Santiago. O outro tinha a pele um pouco mais clara, era mais magro e mais baixo, mas também bem mais bonito que o amigo, concordamos depois entre nós. Este era de São Vicente mesmo. Ambos vestiam-se como os demais rapazes do Mindelo, camisas *t-shirt*, calça jeans e cordões. Uma vestimenta típica para as saídas noturnas, jovem e masculina.

Chegaram com copos de bebida alcoólica nas mãos. Os dois estavam bêbados, mas o *badiu* parecia mais: ele não ficava em pé muito bem, falava mais alto, tinha mais “atitude”, gesticulava, enquanto o *sampadjudu*, seu amigo, ficava mais quieto, apenas observando. O *badiu* pediu para acendermos seu cigarro, ficou se insinuando, passando a mão nos meninos. Mãos que de tão grandes foram assunto para muitas especulações depois sobre qual seria o tamanho de seu pênis, numa correlação jocosa. O *badiu* fez com que bebêssemos a sua bebida, oferecendo-a a cada um de nós por vez. Mas sempre que segurávamos o seu copo, para bebermos o conteúdo, ele o retirava com a advertência de que queria ele mesmo nos dar na boca. Deixávamos.

Disse-nos que Didi e eu éramos as mais “gatinhas”, no feminino mesmo. E nos beijou a todos no rosto, demonstrando uma atitude de cumprimento diferente dos socos com punho, típicos dos jovens não-gays. Certa hora ele perguntou meio retoricamente se todos nós éramos gays, algo que nem respondemos, mas estava subentendido. A partir daí então ele focou mais no Cesar, sentou em seu colo, abriu-lhe as pernas, pediu um beijo na boca, fez carícias, falou bem perto do seu rosto. Sempre de uma forma bem viril e sedutora, sem deixar de encarar a todos em sua performance. Seu amigo

---

ora é o possível com a difícil interação que se pode ter com eles. Além do que, de certa forma, apoiei-me na máxima de alguns interlocutores gays que diziam que “conhecendo um, você conhece todos”, num exercício de homogeneização daqueles sujeitos, que, aliás, eles mesmos repudiavam para tratar de si.



permanecia em pé, mais quieto, um pouquinho mais afastado de nós, mas interagindo, ainda que mais discreto. O *badiu* perguntou para onde nós iríamos mais tarde. Nós respondemos que iríamos para Laginha, e ele perguntou se eles podiam ir com a gente, nos acompanhar. O jogo de sedução durou por volta de uns vinte minutos. Certa hora, antes de sairmos da praça, ele sugeriu que fôssemos os seis fazer “alguma coisa”, num convite claro à orgia.

Foi a primeira vez que vi uma abordagem dos rapazes tão explícita, tão sedutora, tão tradicionalmente masculina e apesar de não ter ninguém na rua àquela hora, tão pública. Eles estavam realmente afim de fazer sexo. O *badiu* era um cara com uma atitude extremamente viril, enquanto o outro tinha um charme mais sutil, com o “olhar”. Didi e Elzo depois falariam para mim dessa suposta diferença entre as abordagens dos são vicentinos e dos rapazes de Praia. Enquanto os primeiros seriam mais discretos, investiriam mais com o olhar, os *badius* seriam mais “agressivos”, menos sutis<sup>144</sup>.

Os rapazes resolveram não ir mais à Laginha e ficar na Praça Nova. Antes, porém, o *badiu* ainda tentou provocar, urinando na rua, exibindo a *piça*, bem perto de onde estávamos. O que quero registrar, porém, é esse poder de sedução dos rapazes. Didi, Lunga e Elzo sempre me falavam que “esses homens começam a falar no teu ouvido e quando você vê, você já está todo aberto, derretido”. E foi sensação parecida que ocorrera diante dos meus olhos. Importante ressaltar que, desta vez, os rapazes não pediriam dinheiro nem nada.

Fomos para Laginha pela avenida marginal, já sem os rapazes, que acabaram desistindo, quando deixamos Cesar vir conversando com eles atrás. Eu ainda estava perplexo. E ficamos comentando sobre o episódio. Didi disse brincando que se eu fosse com aquele *badiu*, eu nunca mais ia querer sair de Cabo Verde. Cesar disse que não gosta dos *badius*, apesar de ter conhecido alguns “lindos”, mas porque os homens de Santiago “fodem que nem máquina” e ele não gosta. Sinceramente, exceto por Cesar, que dizia ter voltado a se relacionar com o seu “ex-marido”, numa relação de perfil monogâmico, não sei exatamente o porquê deles não terem aceitado o cortejo. Talvez os rapazes tenham errado em ir direto ao ponto ou o fizeram rápido demais. Ou porque ao serem abordados em grupo, se acanharam, apesar da grande intimidade que

---

<sup>144</sup> No primeiro capítulo, explorei as diferenças culturais e as rivalidades entre *badius* e *sampadjudus*, expressas também nas performances eróticas. Para a construção da virilidade nos meninos *badius*, ver MIRANDA, 2013.

compartilham entre si. Ou simplesmente meus interlocutores gays não queriam nada naquela hora.

O certo é que eu nunca mais veria aquele amigo do *badiu*, mas o próprio eu encontraria semanas depois em uma festa de uma universidade local, quando finalmente descobriria seu nome: John<sup>145</sup>. Se na hora da abordagem súbita dele e do amigo, eu não tive chance de conhecê-lo melhor, eu não poderia perder essa nova oportunidade na festa da universidade. Desta vez, ele estava com o irmão daquele amigo, um *sampadjudu* gay emigrado em Lisboa, que passava férias no Mindelo. Seguem minhas anotações do diário:

Ele pediu cigarro e eu dei. O amigo já foi logo botando a mão na garrafa de cerveja que eu bebia. E eu tirei rapidamente a garrafa e disse que se ele quisesse, ele pelo menos teria que pedir. John pediu, numa boa, para eu pegar leve com o amigo que já estava bêbado e falou que eu podia dá-la para ele, que ele era “*brother*”. Pediram para nós comprarmos bebidas para eles, mas apenas dividimos as nossas. Depois saíram. Em certo momento da festa, nos reencontramos. Estávamos conversando e ele me disse que tem uma *mãe de fidji* portuguesa e que é casado com uma francesa que mora em Paris. Ele estava com o tal amigo bêbado, que não é o mesmo do dia no “Regala”, mas o irmão daquele, também daqui de São Vicente. John apresentou o rapaz como “gay” e o rapaz confirmou. Mas John disse que ele era um gay que não ficava aparecendo muito e explicou que ele morava em Portugal. Esse amigo logo perguntou se eu era também e eu disse que sim. Ele, que estava bêbado, veio logo com uns braços por cima dos meus ombros e ficou me olhando e falando qualquer coisa, como quem flerta. Logo eu disse que era noivo e o rapaz, que estava bem em cima, tirou gentilmente seus braços e ficou mais acuado para investida – apesar de ter continuado de forma mais sutil (perguntando, por exemplo, onde eu morava, se meu noivo era daqui também e quanto tempo eu ficaria). Logo depois disso, eu perguntei ao John se ele também não curtia. Ele disse, com cara de safado, que gostava de homem e de mulher. Lembro que eu ainda apertei o braço dele, que é gigante, e perguntei se ele malhava. Ele disse que não malhava, que era da “natureza”. Eu duvidei, argumentei que ninguém ficava assim do nada e sugeri que ele fizesse algum esporte, como jogar futebol. Ele confirmou que joga futebol, handebol, basquete, mas que já estava sem jogar desde que veio de Praia. Continuaram pedindo que eu comprasse cerveja para eles, mas eu disse que não tinha dinheiro, que Didi que estava comprando pra mim. Eu até tinha, mas era verdade também que Didi é que estava pegando cerveja para gente naquela noite. *Do pa dodu*, como dizem na Praia. (“Festa dos calouros no Pontd’água” 19/10/2013 Diário de campo, p.224)

Para John, fora preciso explicar que o amigo era gay, ainda que não aparentasse, e rapidamente justificar que o amigo viera de Portugal<sup>146</sup>. John mesmo não parecia assumir tal identidade gay para si, colocava-se apenas como um homem que se atraía sexualmente não só pelas mulheres.

O mesmo poderia ser dito para Joaquim, um menino de apenas quinze anos, mas que, por ser criado relativamente solto nas ruas do Mindelo, já domina toda a gramática adulta local, entre elas, a (homo)sexual:

---

<sup>145</sup> Evidentemente, como quase todos os nomes aqui, eu troquei seu nome para não expô-lo. De qualquer forma, eu o veria ainda mais uma vez, desfilando em um concurso de beleza masculina na boate Caravela.

<sup>146</sup> Sobre o que é ser gay em Cabo Verde, ver também o segundo capítulo desta dissertação.

Despedi-me do Didi e do Lunga e fui com o Elzo para casa. Joaquim nos acompanhou. No caminho, botou a mão no meu ombro e no do Elzo. Ele é um rapaz alto, apesar de ter muito cara de menino. Quando passamos a rua do Elzo, ele empurrou o Elzo e disse “vá para casa, eu levo ele em casa”, se referindo a mim. (Agora você veja! Tem 15 anos e já tem essa atitude toda!) Elzo disse que não e eu disse que Elzo tinha que passar lá em casa para pegar remédio. Cheguei na porta do prédio em que eu me hospedo e eles se sentaram na soleira para me esperar. Eu subi, procurei o remédio, mas não achei. Desci, pedi desculpas para o Elzo, que não pareceu chateado e se levantou. Joaquim continuou sentado onde estava. Enquanto eu falava com o Elzo, ele passou descaradamente o dedo nos pêlos da minha perna e eu senti na hora, mas não me assustei, nem disse nada. E me olhou. Cumprimentei Elzo que já se encaminhava para ir embora. Joaquim reclamou, perguntando se não íamos ficar ali conversando e demorou para ele mesmo se levantar. Eu fiquei em pé, meio que esperando ver qual era a reação dele. Elzo estava cada vez mais longe e se afastando e Joaquim ficou olhando pros lados, meio se fazendo de perdido e como quem ta aguardando que eu o faça um convite para subir. Antes que Elzo virasse a rua, porém, eu estendi a mão para o Joaquim, que olhava para os lados, e lhe disse gentilmente: “Então tchau, boa noite”. Ele se virou e meio decepcionado, apertou a mão e respondeu a saudação noturna. E saiu correndo para alcançar o Elzo.” (“De volta à rotina do Regala”. 18/10/2013. Diário de campo, p.237)

Conheci o garoto Joaquim quando este chegara no “Regala” exibindo o certificado que acabara de ganhar de “aluno nota 10”, conseguido por suas habilidades no piano. Ele chegou com um amigo, mas o amigo logo foi embora. Sentou-se conosco e parecia muito íntimo do Didi, do Elzo e do resto dos amigos, ou melhor, forçava claramente uma intimidade. Didi não tinha a menor paciência com Joaquim, mas o mesmo o abraçava e o beijava no rosto muitas vezes. Joaquim permanecia agarrado a Didi, para sua ira. Certa hora também me chamou para sentar ao seu lado no banco e me abraçou.

Quando lhe perguntei se ele gostava de rapazes, ele me disse já *ter tido* com o Cesar, que tem uns vinte e cinco anos a mais que ele. Joaquim não se considera gay, apesar de gostar de *ter com* eles. Quando perguntei a diferença entre homens e mulheres, disse-me que, à diferença das meninas, ele não beija na boca dos gays, seria raro. Disse que gay geralmente fuma e usa drogas. E que ele podia acabar pegando essas “sujeiras”. Ainda que, de fato, quase todos os meus interlocutores fumassem cigarros e “gamja” (maconha) e pudessem usar algumas outras drogas, essas sujeiras que ele alega, pelo tom da entrevista informal que fiz com ele, enquanto nos encaminhávamos para a festa no Pontd’água<sup>147</sup>, faz-me crer que as sujeiras não seriam só físicas, mas morais. Aliás, o comentário sobre o beijo me revelaria algo muito significativo sobre afetividade e angústia, que tratarei mais tarde.

Naquela noite em que conversamos com mais profundidade, ele disse que é apaixonado por uma menina chamada Julia. Perguntei se namorava e ele disse que não.

---

<sup>147</sup> Um complexo local de lojas e de lazer à beira-mar

Perguntei se já tinha namorado homem. Ele disse que nunca tinha nem pensado nisso. Assim como o Julio, da Laginha, ele ficou meio desconcertado com a pergunta, não parece constar no seu universo de possibilidades.

Ao perguntar se as pessoas sabiam que ele *tinha com* os gays, ele me respondeu que não, porque ele “disfarça[ria]”. Perguntei-lhe então se ele não se importava de ser visto andando com gays nas ruas. Ele respondeu que ninguém teria nada com a vida dele. Justifiquei a pergunta dizendo que me parecia óbvio que o fato dele andar com os gays poderia sugerir para as pessoas que ele também era gay. Joaquim me respondeu que se ele está com meninas, suspeitam que ele estaria disfarçando, se não, também. “Então que se dane”, disse. Perguntei se os amigos sabiam dele, se já tinham comentado que também procuravam gays. Ele respondeu que só tem um “amigo-irmão” e revelou que este tal amigo – outro menino da sua idade ou ainda mais novo, que eu conheceria horas mais tarde – não sabia e que nunca tinham conversado sobre isso. Assim acredito que essa leitura cultural da homossexualidade como contágio simbólico – que é muito comum em alguns sistemas heterocentros – ainda que exista no Mindelo, parece não ter a mesma intensidade que em outros lugares.

Mas Joaquim é visivelmente mais esperto que os demais rapazes de quinze anos. E muito solto na rua também. Naquele dia ficou conosco até uma da manhã na porta do Pontd’água, em pleno período escolar. Fora os outros dias da semana em que ficava até de madrugada conosco na praça. Ele tentava se enturmar num grupo onde tínhamos vinte e quatro, vinte e sete, vinte e oito, trinta e seis e até mais de quarenta anos. Mas Joaquim não entrara conosco naquela festa, não tinha dinheiro para pagar o ingresso e não seduziu ninguém a fazê-lo por ele.

No dia em que ele tentou *ter comigo*, porém antes do episódio, anoto em meu diário de campo:

No caminho encontramos o Joaquim (o menino de 15 anos, filho de pai senegalês e mãe cabo-verdiana emigrada em Portugal). Eu o conheci no dia da festa do Pontd’água. Didi está sempre irritado com ele e não tem a menor paciência, não sei ainda tanto o porquê disso. Joaquim é um rapaz muito saidinho, como a gente diz no Brasil. Hoje, na volta da casa do Cesar, viemos conversando nós dois somente. Ele perguntou como ia a pesquisa com os “gays” (falou essa palavra baixo e apontou simultaneamente Didi, Elzo e Lunga que caminhavam a nossa frente). Eu disse que estava caminhando bem. Eu disse que a pesquisa o incluía também. Imediatamente ele disse que não, como quem diz que não é gay e que, portanto, não teria nada a ver com ele. Eu achei engraçada a reação e aliviei: disse que de uma certa forma incluiria ele também e aí sim ele concordou meio sem graça. (“De volta à rotina do Regala” 18/10/2013. Diário de campo, p.236)

Todavia, seria somente em outra conversa com Didi, que eu descobria mais da biografia de Joaquim, como assim fazendo, compreenderia a implicância que Didi nutre por ele:

Ainda conversamos sobre o menino Joaquim. Finalmente entendi porque Didi tinha tanta implicância com ele. E foi Didi mesmo quem me explicou. Joaquim, apesar de não ser garoto de rua, fica andando pela rua desde muito novinho, pois tem pai estrangeiro e mãe emigrada – daí sua malandragem e esperteza. Didi me disse que ele, junto com outros amigos ainda mais novos, uma vez estavam debruçado sobre o carro de Cesar, conversando. No dia seguinte, parece que rolou uma fofoca de que eles, Didi e Cesar, eram pedófilos, afinal de contas, estavam de conversa com meninos de 12, 13 anos. Didi ficou revoltado, porque era o Joaquim e os amigos que ficavam em cima, e por isso que até hoje, ele não quer saber desse menino. Me contou ainda que Joaquim era um dos meninos no “escândalo do Simpatia”. Um prédio onde, de acordo com ele, uns irlandeses passavam estadias aqui e contratavam os meninos (e também meninas) menores de idade para transarem. Prostituição infantil. Uma das vizinhas uma vez fez um barraco e chamou os irlandeses de “porcos”. Didi me disse que prostituição infantil é um problema sério aqui e crescente. Muitos meninos novinhos ficam andando na rua e acabam aliciados. Joaquim seria um desses que teria dormido com estrangeiros. Por isso que Didi perguntou se eu pagaria a entrada do Joaquim na festa, pois segundo ele, o menino estava achando que eu iria fazê-lo. Joaquim, diferente do que eu acreditava, não estuda no liceu. Faz só aulas de piano. (“O programa de TV” 23/10/2013. Diário de campo, p.240-1)

Não podendo avançar sobre sua biografia ou sobre suas perspectivas em relação à sexualidade e compreendendo o processo ritual de construção da masculinidade em Cabo Verde (MIRANDA, 2013), limito-me a evidenciar uma perspectiva de construção dessa identidade sexual não-gay. Espero ter cumprido até aqui a tarefa de ilustrar quem são, como agem e o que pensam, ainda que parcialmente, alguns dos rapazes não-gays do Mindelo, que, no entanto, habitam o universo do homoerotismo. Basicamente, destaco que os rapazes não-gays parecem se aproximar bastante dos “homens” descritos no modelo hierárquico de sexualidade masculina proposto por Fry (1982b) e, diferente dos sujeitos gays, não verbalizam uma contradição entre (hetero)norma e (homo)práticas. Falta-nos ver como a relação (homo)sexual pode ser desencadeada entre esses sujeitos e como a angústia pode ser um de seus produtos.

### **Estratégias gays e sexo no Mindelo**

Ao longo da seção anterior, mostrei diversos casos de abordagens dos rapazes não-gays. Mas se o leitor estiver atento, perceberá que em todas elas, a princípio, o ritual de cortejo não foi eficaz ou, para ser mais correto, do ritual não se seguiu imediatamente a relação sexual. O que poderia eventualmente gerar a pergunta: se a estratégia não parece ser eficaz, por que ela permanece enquanto tal? Mas se engana

quem tomar a ineficácia como premissa. Propositamente, deixei os casos de sucesso para o final, pois agora pretendo explorar com profundidade não somente as narrativas sobre o ritual, mas o ritual em si. De fato, em todo meu trabalho de campo, em apenas uma única vez eu estive presente em tal ritual de sucesso imediato, apesar de ter ouvido sempre muitas histórias *post facto*<sup>148</sup>:

Em algum momento dessa conversa, Cleiton nos contou que se encontrou com um rapaz na rua, na noite de ontem. Que o rapaz o abordou discretamente, dizendo: “vamos lá?” (em crioulo, só que não sei como se diz). E ele foi. Mas, importante ressaltar, foi um pouco atrás do rapaz, “uns 100 metros”, para ser discreto. Foram para um lugar ermo perto da casa de Abreu e tiveram a relação. Cleiton não gostou, primeiro porque o rapaz tinha o “peixe” pequeno, depois porque o rapaz disse para ele no final “você não me conhece e eu não te conheço” (também em crioulo) e, acima de tudo, porque ele sentiu-se mal por estar “traindo” o Vagner. (“Um passeio de domingo”. 29/09/2013. Diário de campo, p.84)

\*\*\*

Abreu emendou o assunto para me dizer que ontem, depois que o deixamos, ele viu dois rapazes na rua e os chamou para subir para casa. Só um deles porém chegou. Ele subiu com o rapaz e estava fazendo um *broche*, quando o outro bateu na porta. O segundo era um rapaz de 15 anos e Abreu queria mais ele do que o outro de 25. Abreu então mandou o de 25 anos ir embora e “teve com” o de 15, que segundo ele era muito bonitinho. (“Gamja e a volta dos rapazes do Regala” 17/10/2013. Diário de campo, p.208)

\*\*\*

No almoço, pedi e Marcelo me contou do tal caso da noite anterior. Parece que ele foi beber num bar perto da casa do Carlos e encontrou uns amigos. Ficou conversando com um desses rapazes, que já conhecia. Segundo me contou, teve uma festa na casa de um deles há mais ou menos um mês. Daí que sumiu uma chave e o dono da chave ficou, brincando, acusando um dos rapazes de tê-la pego. O rapaz acusado disse que não era ele e para provar tirou toda a roupa. No fim, acabou tirando a até a cueca e Marcelo o viu nu. Parece que esse mesmo rapaz – o acusado que ficou nu – estava no grupo de amigos do bar, que Marcelo se referiu. Em determinado momento, em meio à conversa, rolou um interesse mútuo e tal rapaz o chamou para uma viela. Ele tirou o pênis para fora da calça e Marcelo fez um “*broche*” e, no fim, engoliu o sêmen. Não houve penetração. Parece que depois ainda conversaram qualquer coisa. Não tive mais detalhes que isso, mas Marcelo estava feliz de ter saído de um longo período sem ter qualquer contato sexual desse tipo. Disse, porém, que não gosta de ter essas transas rápidas e que por isso fica muito tempo sem fazer nada. Cleiton, que participava da conversa, disse que agora que ele tinha recomeçado, que agora iria voltar a fazer direto. Todos rimos. (“A abordagem dos rapazes”. 11/10/2013. Diário de campo, p.160-161)

Ficou-me claro que nestes rituais de cortejo, são os gays quem, de fato, dão a última palavra para que o ato sexual se realize. A partir das experiências narradas, das minhas observações e das entrevistas, percebi que os gays nem sempre performam nos

---

<sup>148</sup> Alterarei aqui os nomes que vinha usando até então para não expor em demasia a vida sexual de meus interlocutores.

rituais de cortejo o papel de passividade que lhes é esperado, enquanto seres “femininos”. Também eles olham, usam alguns truques de sedução e abordam.

Já era tarde da noite, ruas mais ou menos desertas. Dois rapazes rondavam a praça, parando em uma loja de roupas que estava fechada, mas com a luz da vitrine acesa. Eles olhavam as roupas, de costas para nós, mas bem próximos. Depois eles saíram. Mas algum tempo depois regressaram e ficaram parados olhando a mesma loja. Cleiton, Abreu e Marcelo logo sacaram. Cleiton disse que tinha “boi na linha” e virou-se para olhar. Depois de algum tempo, quando eles reapareceram ao redor da praça. Cleiton os chamou: “você não é o “irmão de Zé?”. Mas Cleiton chutou qualquer nome, nunca tinha visto os meninos, não os conhecia. Nenhum deles havia visto os meninos até hoje. E eles vieram em nossa direção. Meio tímidos, mas rindo. Eram rapazes novos, de uns 17 ou 20 anos. Os rapazes trocaram qualquer conversa com eles. Os mesmos respondiam, abaixavam a cabeça, meio sem-graça. Nenhum assunto sexual, nada... só amenidades em crioulo. Em certo momento, os rapazes se despediram e saíram. Me explicaram que, como era a primeira vez, não propuseram nada, “Para não assustar” e Abreu disse que deixou eles irem, porque não queria nada com eles mesmo. Na classificação compartilhada deles: um deles tinha mais cara de menino e por isso era menos interessante. O outro era mais “fortinho”, mais alto (e, por acaso, de pele mais clara) “tinha mais cara de homem”. (“De volta às entrevistas”. 30/09/2013. Diário de campo, p.92)

Dois aspectos das estratégias dos sujeitos gays que chamaram minha atenção são o abuso da linguagem fática e o acionamento de parentescos fictícios. Tais estratégias, foi-me dito diversas vezes, funcionavam por não espantar os rapazes. Na primeira abordagem não parece ser muito conveniente falar logo em sexo, ambos os lados *do pa dodu* (“fazem-se de doidos”) no ritual. O segundo aspecto – o acionamento do parentesco (ainda que fictício) – pareceu-me ter o sentido de criar uma aura familiar à abordagem, baseada nas relações de confiança, lealdade e vizinhança, no intuito daquele rapaz se sentir à vontade<sup>149</sup>, o que seria o inverso das abordagens “estúpidas” dos rapazes.

Em relação às táticas dos sujeitos gays, obtive de Nonô, um homossexual de 63 anos e, portanto, o mais velho que conheci no Mindelo, o depoimento mais rico:

Começou contando algumas de suas “táticas” para conseguir rapaz. Uma delas era assistir filmes pornôns em sua casa, de maneira que a imagem da TV refletisse na janela. Isso atraía os rapazes curiosos que, volta e meia, pediam para entrar. Ele dizia que sempre vai aos poucos. “Não pode assustar”. Daí a razão dele responder que os filmes são sempre héteros, quando lhe perguntei se eram filmes gays. O filme gay chocaria, já revelaria a situação e me parece que aqui se cultiva muito o mistério das relações entre homens: a conquista, a conversa, o charme, a dúvida e o risco (do gostar ou não de homem, quase sempre não muito explícito)... Tenho escutado de alguns, que não gostam quando o rapaz é “muito dado”, ou “muito rápido”. Nonô nos contou ainda uma história sobre outro rapaz muito bonito que passava todo dia na sua rua. Um dia ele puxou conversa com o rapaz, perguntou-lhe se ele era parente de uma pessoa lá

---

<sup>149</sup> É de se notar que acionar os parentescos dos pretendentes, que frequentemente não são “assumidos”, não os intimida pelas possíveis consequências do insucesso na instauração daquela relação. Em outras palavras, parece que saber (ou fingir saber) que o tal pretendente é filho, irmão ou primo de alguém, não é um aviso de que, dando errado o ritual, acionar-se-ia a rede de relações do pretendente para uma eventual vingança, contando do seu interesse secreto por gays. Não parece estar no horizonte que ao conhecer previamente ou demonstrar conhecer os parentes do pretendente esteja implícito que o pretendente poderá ser alvo de uma denúncia, caso não aceite o cortejo.

qualquer. (Vi essa mesma tática sendo usada por Elzo, há alguns dias). Eles conversaram e, entre outros assuntos, o rapaz contou a Nonô que sua mãe estava doente. Então, noutro dia, Nonô lhe perguntou como estava sua mãe e uma amizade se formou entre o senhor e o rapaz. Até que um dia, o rapaz pediu para entrar para beber uma água. A mãe de Nonô, bem idosa, estava na sala vendo televisão. Eles entraram e tiveram uma relação sexual. (“Conhecendo a velha guarda” 2/10/2013. Diário de campo, p.105-106)

Até aqui, expus muitas das abordagens de rua, mas existem outros meios e locais também possíveis para o cortejo:

Existem meios também, locais, tipo existe uma boate que se chama "Caravela" - não é uma boate gay, é uma boate heterossexual, que abre as quintas, sextas e sábados - mas já se sabe a que as pessoas vão ali, pelo sexo mesmo. Então também é um meio. Não sei... Você mesmo pode fazer propostas, se você ver alguém que te interesse, né? Você pode fazer propostas, não sei o que...

**Internet?**

Também, pode ser. Também, também, sim. Hoje em dia, sim.

**Na internet, como que é? Existe um site? *Facebook*?**

Não existe. Sim, é mesmo pelo *facebook*, sim. As pessoas estão descobrindo esse instrumento. O *facebook* mesmo. (Entrevista Didi. Mindelo, 26/09/2013)

Mas foi na rua, de fato, que eu presenciaria um caso de sucesso imediato do ritual de cortejo, que narro a seguir.

Era uma agitada noite de sábado e estávamos indo para a Laginha. No caminho, um pouco depois de atravessarmos a Praça Nova, passamos por um grupo de uns seis rapazes, que pararam e ficaram querendo conversar com a gente. Mas Elzo foi o único que parou para lhes dar atenção. Eles sabiam seu nome e pediram cigarro. Didi passou direto. Eu estava mais lento e Didi me avisou que se eu “diminuísse o passo” com esses rapazes, que eles me “pegariam”, no sentido sexual mesmo. Um certo exagero de Didi, pois a possibilidade do estupro a homossexuais me pareceu bem remota no Mindelo.

Mas chegamos à Laginha. Já na praia (que estava em grande parte interditada para o banho, devido às obras de alargamento da faixa de areia) passamos por um outro grupo de quatro rapazes, dessa vez bem mais jovens, de uns dezesseis anos, com aparência de meninos. Eles mexeram conosco, assobiaram, falaram e gritaram. Em resposta, eu também dei um grito, de brincadeira. O ritual já havia iniciado, mas eu não sabia que naquele dia, culminaria no sexo. Cleiton e Abreu então me disseram que queriam urinar e eu fui atrás deles.

Eles foram subindo uma rua deserta, no alto da Laginha e em determinado momento parei, para esperá-los. Quando olhei para baixo, os rapazes que tinham mexido conosco já tinham atravessado a avenida da praia e se encaminhavam para a



esquina da rua onde estávamos. E, depois de algum tempo de conversas entre eles, começaram a subir em direção a nós. Passaram por mim e olharam, mas continuaram pelo caminho por onde haviam passado Abreu e Cleiton minutos antes, morro *arriba* (“acima”). Quando me dei conta do que realmente iria acontecer, Aline, que estava comigo, e eu resolvemos descer. Ficamos então os quatro (Aline, Cesar, Mônica e eu) conversando no banco do calçadão.

Depois de algum tempo, desceram os quatro rapazes. Imaginei que Abreu e Cleiton desceriam em seguida e foi o que aconteceu. Eles realmente *tiveram com* os meninos. Fizeram *broche* em pelo menos três dos rapazes. Cleiton *deu para* um deles. Abreu me contou que primeiro eles conversaram qualquer coisa. E depois Abreu disse que queria ter uma conversa em particular com um deles e o arrastou para um canto. Cleiton contou que, na hora, não soube gerenciar sozinho os outros três.

Abreu confessou que adora quando está conversando com um rapaz e o tal fica vidrado olhando fixo em seus olhos, “fissurado” naquele momento. Assim, Abreu começa a alisar o pênis do rapaz e começa a sentir ele endurecendo aos poucos até latejar. Contou-me isto generalizando, mas se referindo obviamente ao ato sexual que acabara de experienciar. Abreu parecia, assim como Graça, na Praia, sentir prazer não só no sexo em si, mas na própria inversão de poder que performavam. Se Graça, como vimos, sentiu o prazer da vingança, pois era quem agora tinha o poder de dizer não ao rapaz que a desejava, Abreu também não escondia o prazer de ter os rapazes sob seu domínio temporário.

Os rapazes ejacularam e se foram. Abreu e Cleiton ficaram ainda um tempo no local. A explicação para a demora era que Abreu estava com o pênis ainda em estado de ereção e, vestido com sua calça *legging*, colada ao corpo, ele precisaria esperar até diminuir a ereção, senão iria “aparecer tudo”. Os rapazes depois sentaram num banco do calçadão, próximos de onde estávamos. Cleiton foi então lá para pedir seu(s) número(s) de telefone(s), mas acabou conversando com eles<sup>150</sup>. Quando o vimos, ele estava

---

<sup>150</sup> Eu estive alguns minutos com esses meninos, mas infelizmente não conversei tanto com eles. Não senti que era viável questioná-los sobre o que eles tinham acabado de fazer. Ao meu pedido, um deles acendeu um cigarro para mim. Eles pareciam bem tranquilos com toda aquela situação, apesar de novinhos. Um deles dormia deitado no banco. Pareciam um pouco cansados e com os pensamentos dispersos. Riam, ouviam música e conversavam entre eles. A cena me lembrou muito da canção brasileira “Geni e o Zepelim”, na parte em que fala dos “meninos de internato”.

novamente se encaminhando, junto com um dos rapazes, para o mesmo lugar onde acabaram de ocorrer as relações sexuais.

Dessa segunda ida, Cleiton estava demorando mais a descer e, preocupado, Abreu me chamou para irmos atrás dele. Foi só aí que conheci pessoalmente o local onde tudo tinha acabado de acontecer. Era uma rua no alto, deserta, com pouca luz. Muitas casas grandes e geminadas. Seguimos por um caminho íngreme de terra e pedras no morro, até alcançarmos um platô, que Abreu contou-me viver algumas pessoas de classe média alta da cidade. Abreu me mostrou onde foi que ele ficou com o rapaz, um canto qualquer entre alguns carros.

Procurávamos, mas não achávamos Cleiton, até que ele gritou de um beco muito escuro que já estava indo nos encontrar. Na penumbra, percebemos que ele estava agachado sobre os joelhos, e eu logo deduzi que ele devia estar se limpando. Abreu e eu ficamos rindo. E não deu outra, depois de algum tempo Cleiton veio em nossa direção com uma cueca suja e embrulhada, era dele. Procurava um saco de lixo para pô-la dentro. Depois pegou um saco na rua e jogou tudo em um terreno baldio próximo. Cleiton falou que quando sentiu que, por problemas intestinais, o sexo anal não seria possível ou desejável, mandou o menino ir embora. Abreu disse que por isso que não tem mais o hábito de fazer sexo anal na rua, “penetração só em casa”, justamente para evitar essas situações constrangedoras. O risco e o medo do *passar um cheque* (como alguns sujeitos gays do Mindelo, por uma importação da expressão do universo gay brasileiro, chamam o ato de sujarem de fezes o parceiro no ato sexual anal) são uma constante, principalmente quando as práticas sexuais de penetração ocorrem em locais públicos.

O intercuro sexual anal é uma questão central para um “modelo hierárquico” de (homo)sexualidade masculina, como proposto por Fry (1982b). De acordo com o modelo, no ato sexual a “bicha”, que se comportaria sexualmente como “passivo”, dramatizaria a sua submissão ao “homem”, aquele que é “ativo” sexualmente, e, portanto, se configuraria como o sujeito dominante. Assim, o que se percebe na análise do ritual é que ao contrário do que supõe o modelo, a “passividade” neste ritual sexual não está colada necessariamente ao papel de submissão, ainda que as identidades de gênero dos sujeitos permaneçam próximas do que se propõe no modelo proposto por Fry (homem:masculino::bicha:feminina). Aqui, percebo que é o “passivo” sexual

(aquele que é penetrado) que conduz os rapazes, que dita as regras e que pode, a hora que lhe convier, interromper o ato e mandar que seu objeto de prazer – o falo do rapaz – se vá. E o falo obedece.

A intenção de rememorar esta cena é não só ilustrar o ritual, mas mostrar como o ato sexual pode se realizar a partir de um investimento e iniciativa dos rapazes não-gays do Mindelo, ao mesmo tempo em que há, por outro lado, uma agência dos sujeitos gays não só no sentido de retribuir os olhares e flertes, mas também na decisão final sobre se o ato sexual se realizará ou não, com quem, como, onde etc. É claro que nem sempre os atos sexuais ocorrem da mesma forma e a inversão aqui descrita não se realiza em todos os casos, mas, pela primeira vez, eu vi sendo atendido o pedido *levam má bô*, que, de fato, inverte as relações de poder entre sujeitos gays e não-gays, concedendo aos primeiros as decisões sexuais, e, pela primeira vez também, acompanhei todo o processo ritual homoerótico mais significativo do Sistema Hipocrisia, quando rapazes não-gays performam o intercurso (homo)sexual.

### **Angústia**

Talvez como mais um indício do chamado “amor líquido” (BAUMAN, 2004) na contemporaneidade, essas relações sexuais rápidas, expostas na seção anterior, cada vez são culturalmente menos lidas com entusiasmo pelos sujeitos gays no Mindelo. Essa máxima que paira sobre o espírito crioulo de que ao “homem” (entendido como o sujeito heterossexual e macho) não cabe a paixão, afeta as subjetividades dos meus interlocutores gays. Segundo diagnosticado por Miranda na Ilha de Santiago, mas que em certa medida parece ser possível de ser expandida para os homens não-gays de São Vicente, a sexualidade é muito marcada pela proibição às emoções (MIRANDA, 2013).

Apesar da maioria dos sujeitos gays dizer que vive relações casuais com os rapazes, é verdade que pelo menos três interlocutores no Mindelo disseram viver relações conjugais e fixas, ainda que elas se distanciem ainda em muito de um modelo romântico mais hegemônico fora de Cabo Verde. O primeiro era a *traveste* Barbie, que, porém, jamais me contara qualquer coisa sobre seu “marido”. O segundo era Cesar, que

entre idas e vindas com antigos parceiros, acabou por reatar com um “ex-marido”, que jamais conheci. Mas anoto em meu diário:

Cesar também contou rapidamente que tinha voltado com seu “ex-marido”. Um rapaz de 28 anos, de São Vicente mesmo e que mora numa “zona” pobre. (Apesar de sua família ter a melhor casa do local, segundo Cesar). Cesar contou que ele é muito cobiçado em sua zona. Contou ainda que quando eles terminaram e ele, Cesar, foi para Paris, as pessoas por lá diziam ao rapaz que Cesar não voltaria mais para Cabo Verde, como forma de dissuadi-lo de esperá-lo. O rapaz então foi namorar a “menina mais linda do local”, diz Cesar concordando sobre sua beleza. Parece que ontem, essa menina que teoricamente ainda é namorada do tal rapaz ligou para o rapaz e este mandou que Cesar a atendesse. Cesar atendeu e ao ser perguntado sobre quem era, Cesar respondeu que era ele, “Cesar”. Como o rapaz e Cesar foram “casados” durante 13 anos, todos o conhecem. E a menina, que ligou para seu namorado à noite e acabou falando com o “ex-marido” dele, imediatamente entendeu que os dois teriam reatado. Cesar diz que gosta muito dele, que ele foi o homem mais importante da vida. [...]Completo ainda que quando eles foram transar ontem, depois de uns 3 anos separados, o rapaz ficou muito ansioso e não conseguiu, a principio, ter mais ereção. Cesar disse que o ofereceu uma coca-cola para ele se acalmar. Mas ele e Cesar brigaram ontem, quando o rapaz resolveu mostrá-lo fotos da namorada, para que ele visse o “nível de mulher” que ele conseguia atrair. Cesar então contou que o questionou: se ele achava que ela era melhor do que ele, que o rapaz podia ir ficar com ela, como quem tem muita segurança sobre o seu próprio valor. Quando perguntei a Cesar porque ele tinha voltado com este “ex-marido” (já que ele andava bem com o outro rapaz de quem dizia também gostar), ele respondeu que foi obrigado pelo “ex-marido”. Eu perguntei se o rapaz tinha essa moral e ele respondeu afirmativamente. Depois passou falando o resto do dia desta “confusão” que ele tinha arrumado em voltar com esse “ex-marido”. (“Uma segunda abandonado”. 7/10/2013. Diário de campo, p.138-9)

O terceiro era Pedro, o professor de educação física de 29 anos, que disse ter vivido um relacionamento conjugal, com coabitação na Ilha de Santo Antão, mas que agora vivia o que parecia ser um casamento à distância:

**Você hoje em dia mora só? É casado?**

Pronto, eu sou casado. Moro com a minha mãe neste momento e com um sobrinho meu.

**Uhuh. E é casado com quem?**

Com um canariano. Pronto, canariano, não! Porque ele é nascido na Espanha, em Galícia. Então ele vive em Tenerife. Hoje já não. Agora ele está vivendo em Ferrole, Corunha, na Espanha, com a mãe. E... pronto. Em breve, ele vem, em breve. Pra Cabo Verde, talvez...

**E como é essa relação de vocês?**

Pronto. Nós temos uma relação estável. Uma relação, pronto. Nós temos uma relação (?) uma relação lindo. Porque nós damos muito bem. Nunca tivemos, é... Desavenças na nossa relação e atualmente eu estou feliz com ele.

**E vocês se encontram de quanto em quanto tempo?**

Pronto. Neste momento, com problema que ele tem com a sua mãe, que a sua mãe está doente, então ele já vem raramente para Cabo Verde. Porque ele está mais em cima da sua mãe, porque ele estava... a trabalhar aqui. Estávamos a viver juntos. Neste momento ele está ausente, mas temos comunicação pela internet, pelo fone. Então estamos sempre a comunicar.

**E você, você vai pra lá também?**

Vou, vou. Vou nas férias.

**Ah ta. É... Mas... Esse casamento de vocês é monogâmico, ele pode ter outro parceiro, ele pode ter outros parceiros ou não?**

Não... (?) Esse nosso casamento é, pronto... Eu, eu... (?) com ele que eu tenho responsabilidade. Mas podemos (?) parceiro, porque neste momento estamos viver... estamos longe.

**Então pode ter outros parceiros?**

Pode ter outros parceiros. (Entrevista Pedro. Mindelo, 9/10/2013)

Elzo certa vez ironizou a afirmação tanto de Cesar quanto de Pedro de que ambos tinham “marido”, pois para Elzo parecia muito estranho alguém ter marido e não morar com este, como no caso de Cesar, ou, pior, ficar muito tempo sem o ver, como no caso de Pedro<sup>151</sup>. Mas não pretendo investigar os sentidos da categoria “casamento” e “marido” para os sujeitos gays e *travestis*, pois me faltam dados para tal<sup>152</sup>. Gostaria, contudo, de demonstrar que uma queixa corrente entre os sujeitos gays é a de que essas relações que eles estabelecem com esses homens não-gays são quase sempre “casuais”. Diferente da acusação dos gays da elite de Praia descritos por Rodrigues<sup>153</sup>, não se trataria de uma “ignorância” típica dos gays das classes populares, mas se daria principalmente pela recusa dos homens não-gays na “assunção” de uma identidade propriamente “gay”, como fica claro nessa entrevista com Lunga:

**Como é que a relação entre os parceiros do mesmo sexo aqui no Mindelo? É sempre assim casual? Existe namoro?**

Não, é casual! Acho que 99% é tudo casual. Se é que existe 1% (risos), é tudo casual. Pode ser um casual que dure alguns meses, pode durar anos, mas é tudo casual.

**Por que? Que que é então ser casual?**

Porque assim... Aqui... É muito complicado. Porque aqui, não sei se por ser um lugar pequeno, as pessoas... Isso... A homossexualidade aqui em Cabo Verde é muito complicada. Eu que sou gay assumido, por exemplo, ou o Elzo que é assumido... Nós somos gays, nós dissemos que somos gays e que nós gostamos de homens e não sei que... Os rapazes que se relacionam conosco, eles não são... Podem se relacionar com você anos e anos, mas pra eles, eles não são gays. Eles são rapazes que gostam de estar com gays, mas eles não se identificam como gays.

**Uhum.**

---

<sup>151</sup> A literatura etnográfica de Cabo Verde, porém, demonstra que tais regimes de casamento não são nada incomuns nos sistemas de parentesco locais. Ver LOBO A. d., 2007, p.180).

<sup>152</sup> Parece-me apenas significativo quanto a isso, que tanto Pedro quanto Cesar tenham tido uma longa experiência emigratória – o primeiro na Europa e o segundo tanto no continente americano, quanto no europeu – de onde podem ter introjetado certos valores estrangeiros de conjugalidade. Arrisco tal associação pela semelhança com um terceiro caso, o do professor Lunga, também já emigrado para a Europa: “E você namora? Não, infelizmente. Infelizmente? Porque queria namorar... Sim. É... Mas já namorou alguma vez? Uma vez só em Portugal. Em Portugal. Por que não aqui? Porque... (risos) não encontrei ninguém. Por isso, só por isso. É difícil encontrar alguém? Eu acho que sim. Porque eu acho que as pessoas querem mais só sexo, esse tipo de coisa. Eu já to cansado disso, então prefiro ficar sozinho. To querendo uma pessoa para estar com a pessoa... Não estar aqui um dia com um, um dia com outro. Isso não. Então...” (Entrevista Lunga. Mindelo, 30/09/2013)

<sup>153</sup> “A seu ver, os gays das classes populares reproduzem o modelo de homoafectividade que se resume a uma relação sexual, com clara distinção entre o homem ‘macho’ e o gay, reportando para a relação de poder entre dois homens. Aquele que pratica sexo oral no outro, ou tem uma postura afectiva, é visto como um igual ou, na voz do meu interlocutor, como ‘bicha’, e os gays da classe popular querem ter relações com homens que eles vêm como héteros e não como ‘bichas’” (RODRIGUES C. , 2010, p. 81)

Então, daí eu acho que vem essa dificuldade de ter uma relação. Porque eles podem até gostar de você e querer ficar com você, mas não querem enfrentar a sociedade, não querem assumir. Por exemplo, ele pode dizer pro Elzo, por exemplo, “Ah, eu quero ficar com você” e pode até ter uma relação, mas é tudo escondido. Ele não vai sair com você aí... Eu não to falando de sair na rua de mão dada, porque eu também não quero isso. Mas eles não vão... Por exemplo, dizer “ah, eu namoro com ele”, “eu namoro com esse” e sim pra te encontrar e vir até a sua casa ou... É tudo muito discreto, porque... eles não querem enfrentar, não querem dizer na rua “Ah, eu moro com rapaz” ou... Então a relação é um bocado complicado. Acho que é mais por causa disso que as relações ficam só na esfera da casualidade, né? É tudo...

**Entendi. E esses rapazes namoram meninas também?**

Na maior parte dos casos sim. Nos 99% dos casos (risos).” (Entrevista Lunga. Mindelo, 30/09/2013)

A “casualidade” apontada pelos sujeitos gays, também entendida como certa falta de compromisso dos rapazes com eles, é algo que é diagnosticado desde o ritual de cortejo, no *mandar bocas*, na performance “agressiva” ou “estúpida”, passando por um desprezo deles no cotidiano, até a recusa definitiva de dar prosseguimento ao relacionamento. Neste sentido, interessei-me por saber, por exemplo, como agiam os rapazes, quando os sujeitos gays com quem tinham algum tipo de vínculo afetivo ou sexual, os cumprimentavam nas ruas.

**E por exemplo, um desses rapazes que não, não assumem a homossexualidade e de repente se você encontra na rua, você pode cumprimentá-lo, diante dos amigos, se ele tiver diante de amigos.**

Tem uns que não, tem uns que sim. E... Aqui é sempre um intermédio. Há sempre um intermédio. Tem aqueles que nem, nem, nem debes pôr a cara.

**O que acontece? O que aconteceria?**

Não, ficariam totalmente perturbados. (risos) Ficam totalmente perturbados. Especialmente se tiverem acompanhado, tipo, da namorada, ou outra qualquer. Ficam com aquele... com aquela maneira perturbada, como se vamos fazer alguma coisa: vamos atirá-lo...

**E como você se sente numa situação dessa de, eventualmente, você ter um desses parceiros mais fixos e você ter algum carinho e, publicamente, você não poder nem...nem cumprimentá-lo, na rua assim... Como é que isso? É tranquilo pra você?**

[Certa] vez não [foi] tranquilo. Hoje em dia é tranquilo. Torno-me a repetir: “torno-me loira”. De talento. Passo porque... Antigamente, ficava super chateado.

**Uhum.**

Super chateado com a atitude, hoje em dia passo por cima.” (Entrevista Leandro. Mindelo, 26/09/2013)

Se Leandro localiza a “super chateação” no passado, não era exatamente isso que seus olhos e sua expressão diziam. Em nossas conversas a mágoa da não-possibilidade de efetivação de um modelo específico de relação romântica era uma constante. Os avisos dos rapazes “você não me conhece e eu não te conheço” logo após o ato sexual fugaz nas ruas, ou as *bocas* agressivas como “*paneler!*”, o desaparecimento dos rapazes quando os sujeitos gays os procuram, a hesitação quanto ao beijo na boca na hora do sexo, a negação da relação por parte dos rapazes quando estão com amigos

em local público, tudo isso vai criando um sentimento de angústia entre os homossexuais do Mindelo.

Visto que, como dito no capítulo anterior, eles costumam negar a “homofobia” ou a violência de uma maneira geral, o que os magoa mais não é um ódio direcionado a eles, enquanto grupo desviante ou uma “discriminação”, mas é o próprio sistema de gênero cabo-verdiano, que ao estimular a invisibilização da (homo)sexualidade dos rapazes não-gays e de suas relações afetivas e sexuais, mostra-se, até então, incompatível com os valores românticos burgueses, que parecem um ideal e no qual começam a querer aderir. No Sistema Hipocrisia, privilegia-se um modelo de experiência da homossexualidade no Mindelo: aquele que já “tolera” suas existências e restringe a publicidade de suas sexualidades apenas aos seus corpos. Como que revivendo tradições homoeróticas muito antigas do mundo português, parece não haver espaço para relações de “homossexuais” entre si<sup>154</sup>; e aquelas entre “homens” e “homossexuais” devem ser sem *estrilo*, velada. O que demonstra ainda a vitalidade do modelo hierárquico apontado por Fry (1982b).

Era com tristeza nos olhos e no tom, que alguns sujeitos gays como Romeu, Leandro ou Didi, como tantos outros, falavam-me de suas experiências afetivas com os rapazes:

**E como é que são esses relacionamentos? Eles duram algum tempo? Vocês ficam juntos?**

Té agora na minha situação não durou muito tempo. Foi só um ficar, dele ir embora logo.

**E costuma ser assim?**

E costuma sendo assim. Eu não sei se algum dia eu vou encontrar alguém que podemos ficar assim juntos, não sei. (Entrevista Romeu. Mindelo, 9/10/2013)

\*\*\*

**Você teria vontade de namorar?**

Com certeza! É a minha maior vontade.

**E não consegue porque esses homens não assumem, não querem esses relacionamentos...**

É... (Entrevista Leandro. Mindelo, 26/09/2013)

\*\*\*

**E aí.. Bom, a relação sexual acontece, mas existe alguma cumplicidade, existe alguma relação afetiva, de ciúme, de saudade...**

Hum... não. Se existir, acho que é imediatamente aniquilado por eles mesmo. Porque a pressão é tanta.. Eles, não sei, muito confuso... Não dá mesmo, não dá. Eu diria que não existe qualquer tipo de afetividade, não... Não existe. Se começar a despontar alguma coisa, como te disse, é

---

<sup>154</sup> Lembremos do primeiro capítulo o trecho do português Rafael Fanchono depondo na Santa Inquisição sobre a impossibilidade de fanchonos se relacionarem com fanchonos no século XVI em Portugal.

anulado imediatamente. Tem nada. Não tem como mesmo. Comigo e com os outros também. É claro que existe outros casos de alguns que conseguem levar, não sei o que... Mas porque eles investem do seu tempo e insistem e insistem e sofrem, sofrem, sofrem, sofrem, sofrem... Mas eu não! Eu costumo dizer que eu gosto muito, muito de mim mesmo. (Entrevista Didi. Mindelo, 26/09/2013)

Esses depoimentos são de rapazes relativamente maduros, entre vinte e cinco e quarenta anos que aos poucos se dão conta do descompasso entre os valores de sua cultura e os valores românticos que projetam sobre suas vidas. Como já sugeri, suspeito que parte desses valores tenham sido introjetados de suas experiências emigratórias no continente americano e europeu; das telenovelas brasileiras que veem exibindo há alguns anos casais homoafetivos no horário nobre da televisão local<sup>155</sup>; da pauta internacional do movimento LGBT por legalização das uniões homoafetivas; e por um espírito geral e mais antigo de crítica interna a esse modelo de relações afetivas em Cabo Verde, chamado em diversas instâncias da sociedade cabo-verdiana de “desestruturação das famílias” (LOBO A. d., 2012, p. 14).

Mas relembro ao leitor que de acordo com os rapazes, como vimos até aqui com Julio e Joaquim, muito deles, ainda que habitem o universo homoerótico e mantenham relações sexuais com os gays, simplesmente nem concebem a possibilidade de conjugalização dessas relações. Mesmo aqueles da nova geração, que já instauram uma mudança ao se identificarem como “bissexuais”, como o menino Tiago, de dezesseis anos, ao ser perguntado sobre seus sonhos, projeta um futuro em conformidade com as possibilidades fornecidas pelo Sistema Hipocrisia:

É... quero casar, como sempre. Com uma pessoa legal, quero ser médico, deixe ver mais... Sair fora, conhecer lugares novos...

**E casar, quando você diz, é com homem ou com mulher? Ou tanto faz?**

Aí eu não sei. Não sei se vou casar com uma mulher e por ela corno. (Entrevista Tiago. Mindelo, 30/09/2013)

Em meu diário de campo, anoto sobre a tal entrevista, fornecendo mais dados sobre Tiago e tecendo conclusões:

O próximo entrevistado era o menino Tiago, de 16 anos que era vizinho de Elzo. Tiago é alto, negro, mas com a pele mais clara, tem um óculos com lentes de um grau bem elevado. Usava roupa de rapaz da sua idade, bermuda e camiseta. Tiago chegou meio assustado. Segundo Elzo, que foi quem intermediou esta entrevista, Tiago lhe pediu para não contar para ninguém que era “bissexual”. Razão pela qual, assim que ele chegou, pedi para o Didi e o Lunga nos deixarem a sós. Algo que eles já tinham oferecido por livre e espontânea vontade antes e que atenderam sem problemas. Mas somente eu poderia saber de sua “opção”, já que iria fazer a

---

<sup>155</sup> Alguns exemplos de telenovelas brasileiras que tinham em sua trama casais homoafetivos e que foram retransmitidas em horário nobre em Cabo Verde são: “América”, “Paraíso Tropical”, “Avenida Brasil”, “Senhora do Destino” entre outras.



entrevista. Tiago é um menino, ainda no Liceu, que se diz “bissexual”, mas que não se assumiu, apesar de sua mãe já saber. Entrevistá-lo foi interessante para ver uma das possibilidades de como a questão da homossexualidade está sendo reatualizada nessa geração. No entanto, uma das possibilidades que ele deslumbra pro futuro, é casar-se com uma mulher e botar-lhe “corno”, como é costume dos “héteros” aqui, ou seja, manter o padrão cultural do grupo dos rapazes “não-assumidos”. (“De volta às entrevistas” 30/09/2013. Diário de campo, p.89-90)

Assim, este capítulo traz mais uma evidência de que populações crioulas expõem dificuldades de replicar a cultura e a linguagem europeia nos trópicos (RODRIGUES I. P., 2003, p. 92). Terminei repetindo a evidência nativa mais clara, representada na maneira sagaz como Didi provoca Elzo: “Ok! Se instauram o casamento [entre pessoas do mesmo sexo] aqui. Quem vai casar com quem? Você vai convencer o rapazinho ali a casar?” Realmente conquistar a afetividade dos rapazes não-gays parece tarefa difícil aos gays *sampadjudas*, quiçá por ora possível no Mindelo, ou em Cabo Verde.

\*\*\*

Se no segundo capítulo, dei maior atenção às representações sociais dos sujeitos gays em Cabo Verde, neste capítulo III, busquei evidenciar a partir dos meus interlocutores no Mindelo, como se dá uma parte da vida sexual e afetiva dos rapazes crioulos. Dessa forma, trouxe a cantada de Julio que, além de deflagrar a importância do corpo gay do antropólogo como agente produtor fundamental da própria etnografia, revela em seu cortejo, muito do contexto cultural no qual os rapazes cabo-verdianos estão imersos e a partir do qual eles elaboram suas estratégias sexuais. A síntese cultural contida na cantada de Julio se reflete em alguns trechos, como quando surgem: a virilidade do homem cabo-verdiano e de sua abordagem; a exaltação do corpo feminino como signo de sociabilidade entre os homens; a dominação masculina pressuposta no “modelo hierárquico”, que segrega “ativos” e passivos”, conferindo-os valores distintos; a menção e afiliação à religiosidade católica; a aproximação cultural com o Brasil e as atualizações que este exporta para Cabo Verde; a simulação da “homofobia” através das *bocas* e obscenidades ditas. E, apenas sob o manto da heteronormatividade, surge o desejo homoerótico, permitido pela lei, mas ainda envergonhado. Nesta conversa, percebo que o desejo homoerótico, quando enunciado, é feito em volume baixo, sem *estrilo* (como sempre será a própria consumação do ato). Além de tudo, o ruído na comunicação com Julio, no que diz respeito a nossa (in)compreensão mútua dos significados de “gay” para o outro, revela para mim, a importante informação de que ser

“gay” por aquelas ilhas tem a ver com feminilidade, identidade e afetividade para alguns e apenas desejo homoerótico para outros.

Esses “outros” seriam os homens “não-gays” – categoria na qual pretendi englobar todos os sujeitos que não se reconheciam a partir de uma identidade não-heterossexual. Este critério não é apenas uma arbitrariedade do antropólogo, mas dos próprios interlocutores gays que tendiam sempre a enquadrar esses rapazes “hétero com as aspas” ou “não-gays” sobre uma mesma classe. O prefixo “não” não é à toa: ele é utilizado aqui porque é justamente na coincidência das respostas negativas desses rapazes, quando perguntados se são “gays”, que há uma possibilidade de classificá-los dentro de um mesmo grupo, haja vista que outras características como idade, condição socioeconômica, estado civil etc. me eram muito difícil precisar. De qualquer forma, esses sujeitos ainda que não se reconheçam ou que se “assumam” “gays”, estão habitando o universo homoerótico e se relacionando sexualmente com outros homens. Assim, abordo três rapazes-exemplos: Julio, John (*badiu*) e Joaquim. Por um lado, os três têm em comum o fato de não se considerarem gays e, ao mesmo tempo, os desejarem sexualmente. Por outro, se aproximam por não vislumbrarem se relacionar com os sujeitos gays de forma afetiva e conjugalizada, como propagado por certos modelos. Reclamações dos sujeitos gays crioulos acerca da “estupidez” desses homens não-gays e da “hipocrisia” contida neste sistema de “homens e bichas” são proferidas a toda hora. Todavia, insisti ao longo deste trabalho que esta não é uma especificidade das relações homossexuais, pois tal reclamação ocorre, de acordo com a literatura sobre o país, com as relações heterossexuais.

Por último, vimos que, para além das estratégias de abordagem do Julio, existe algumas outras possibilidades de abordagem dos rapazes, quando estes pretendem obter sexo com os sujeitos gays. Seja através do olhar, do assovio ou do *mandar boca*, esses rapazes encontram formas de chamar a atenção dos gays e de *ter com* eles. Mas este não é um exercício unilateral: também os sujeitos gays possuem estratégias de atração dos rapazes. Entre essas estratégias, chama a atenção: o uso da linguagem fática e do acionamento do parentesco, ainda que fictício. Ambas tem o objetivo de não amedrontar os rapazes. Assim, busquei narrar mais detalhadamente um destes rituais de cortejo como forma não apenas de ilustrar as dinâmicas, mas de argumentar que a “passividade” pressuposta no “modelo hierárquico” pode ser invertida no ato sexual real. Por último, percebo que as experiências (homo)sexuais fulgazes com esses

fugidios rapazes já não parecem satisfazer às expectativas dos sujeitos gays, que cada vez mais incorporam valores românticos da monogamia, do afeto mútuo, da conjugalidade, da cohabitabilidade etc, que chegam através de vários canais, como a mídia, as suas próprias experiências emigratórias e o movimento LGBT internacional. O que percebo nos *sampadjudus* é uma angustia por não poderem realizar plenamente seus projetos de sujeito gay cosmopolita dentro de uma cultura nacional como a sua.

## **Considerações Finais**

### **Das hipóteses condensadas**

No primeiro capítulo, espero ter demonstrado que o homoerotismo em Cabo Verde parece existir há muito mais tempo do que dizem muitas das atuais vozes do país. Neste sentido, busquei não somente dados historiográficos que demonstrassem que no período da Santa Inquisição registraram-se alguns relatos de experiências homoeróticas no arquipélago, mas também busquei construir uma memória oral dos meus interlocutores gays a respeito de suas sexualidades nas últimas quatro décadas. Tais dados corroborariam com a tese de que a homossexualidade não é nem nova nem exógena ao continente africano. Além disso, busquei demonstrar que apesar da perseguição aos sujeitos homossexuais no império português dos séculos XVI/XVII, desde então não parece mais haver registros da manutenção dessa perseguição jurídica em Cabo Verde. Assim, sugeri que após a Santa Inquisição, parece haver uma atitude histórica de desprezo do sistema penal de Cabo Verde em relação às práticas (homo)sexuais. Atitude estatal esta que, como vimos no capítulo seguinte, pode estar estreitamente relacionada à atitude mais ampla e típica dos crioulos em se silenciar quanto à evidência empírica da (homo)sexualidade.

Para dar conta especificamente do Mindelo, tentei recapitular a história particular da colonização da Ilha de São Vicente – na qual esta cidade é o epicentro – para mostrar certas especificidades desta experiência de criouliização. Entre elas, a colonização tardia em relação às demais ilhas; o contingente populacional formado por crioulos cabo-verdianos e, portanto, culturalmente menos ligados aos “continentais”; a variedade de estrangeiros que habitaram ou passaram pelo Mindelo, sendo especialmente importante a figura dos ingleses; a urbanidade atrelada a um moderno

porto internacional; a ligação desta cidade com as dinâmicas atlânticas, “ocidentais” por excelência; ea especialização de uma vida boemia e intelectual, que pensaria posteriormente o país. Neste sentido, o mais importante foi perceber a construção histórica, historiográfica e mítica do “cosmopolitismo” e “liberalidade” dos *sampadjudus*. Essas características, fortemente incorporadas na auto-imagem dos mindelenses, tornam mais plausível, nesta e não em outras ilhas de Cabo Verde, a possibilidade de insurreição das *travestés*, no evento que denominei “Revolta das *Tchindas*”, assim como do movimento LGBT que daí derivou.

Demonstrando o processo de tentativa de *reafricanização dos espíritos*, levado a cabo no século XX, assim como as atuais narrativas de meus interlocutores, e a cultura material do Mindelo, principalmente expressa nas artes, busquei argumentar que, ainda que os *sampadjudus* se pensem cosmopolitas, este cosmopolitismo ou *morabeza* encontra alguns limites para a incorporação de outros. Um desses limites diz respeito a uma difusa, mas igualmente tensa, rejeição dos signos de africanidade em São Vicente. Signos de africanidade ora ligados aos *mandjacos*, ora aos *badius*. Da mesma forma, a “liberalidade” da cidade do Mindelo encontra barreiras, como a manutenção de uma moralidade tradicional que pressiona para o silenciamento da (homo)sexualidade como possibilidades sexual, identitária e afetiva. Assim, mesmo que a perseguição estatal não pareça existir há muito tempo e que tenha existido uma vida sexual ativa dos homossexuais no Mindelo desde pelo menos a década de 1970, estas experiências sempre tiveram de ser escondidas, como nas tubulações das usinas de dessalinização, saudosamente chamadas pelos meus interlocutores como as “Águas Quentes” da Laginha.

No capítulo II, a partir de meus dados e daqueles fornecidos por outros pesquisadores, busquei mostrar ao leitor a perspectiva dos homossexuais cabo-verdianos a respeito do seu próprio sistema de gênero. Neste intento, construí uma categoria analítica, que chamei de “Sistema Hipocrisia” e que pretendeu apenas dar conta da sistematização desses dados. Pareceu-me significativo a recorrência da palavra “hipocrisia” quando os sujeitos gays se referiam a sua sociedade, acusando-a moralmente. Contudo, longe de ter um único significado, a categoria êmica “hipocrisia” é recorrentemente entendida ora como acusação do típico silenciamento da sociedade cabo-verdiana em relação à evidência empírica da homossexualidade, ora como acusação da suposta contradição – diagnosticada por estes mesmos sujeitos gays – entre

(hetero)normas e (homo)práticas conviventes nesta sociedade. Além disso, o “Sistema Hipocrisia” é uma estratégia analítica minha que, esvaziada da carga moral, pretendeu objetificar um quadro onde convivem em disputa pelo menos dois modelos de sexualidade masculina, como elaborados pelo antropólogo Peter Fry. Em linhas gerais, tentei demonstrar que enquanto o “modelo hierárquico” é ainda hegemônico na sociedade cabo-verdiana, entre outras razões por dialogar com o sistema de gênero mais amplo do arquipélago – marcado pela dominação masculina – o “modelo simétrico” desponta como outra possibilidade de conformação das subjetividades masculinas em relação à (homo)sexualidade em Cabo Verde.

Compreendido isso, contextualizei para o leitor o momento histórico em que o movimento LGBT surgiu no país, assim como o novo léxico sexual e identitário. Para tanto descrevi o evento que denominei de a “Revolta das *Tchindas*”, momento de ruptura simbólica em que as *travestis* do Mindelo saíram vestidas de *drag* à luz do dia na década de 1990, como forma de lutarem contra a *hipocrisia* em sua sociedade. Argumentei que este evento foi um marco historicamente importante para 1) trazer a silenciada homossexualidade de volta ao debate público; 2) instaurar ou reatualizar as identidades sexuais e, assim, reorganizar o sistema de gênero cabo-verdiano; 3) inaugurar o que viria a ser o moderno movimento LGBT local. Em seguida, contudo, lanço a hipótese da anacronia deste movimento que, inspirado nas experiências e na gramática do movimento LGBT internacional (construído desde o final da década de 1960 em países norte-americanos e europeus), não parece mais corresponder às expectativas e aos dilemas da sociedade crioula cabo-verdiana – tampouco à sua população gay – neste início de século XXI. Pois as pautas que estão postas, geradas em outros sistemas sociais, encontram um assentamento precário no arquipélago. Por exemplo, a descriminalização da homossexualidade, tal como perseguida pelos movimentos LGBT em muitos países africanos, é uma pauta não-gramatical em Cabo Verde, pois a efetiva criminalização de fato nunca parece ter ocorrido no país, apesar do código penal tê-la prescrita até 2004. Outro exemplo seria a inviabilidade da legalização do casamento gay. Isso porque o modelo hegemônico de casamento ocidental, marcado pela co-habitação dos cônjuges, é um modelo historicamente rejeitado pelas práticas culturais na sociedade crioula e as homoafetividades no arquipélago parecem não fugir dos modelos de afetividade e conjugalidade tradicionais. Por último, a própria demarcação das fronteiras identitárias promovida pelo movimento LGBT parecem não

corresponder à fluidez dos homossexuais cabo-verdianos, que se afastam discursivamente das classificações sexuais-identitárias como *tchinda*, “homossexual”, “bissexual”, “ativo”, “passivo” etc, em uma clara postura *queer*.

Desta forma, busco compreender como é possível a permanência de tal movimento político. Sugiro a hipótese de que a associatividade pela causa gay em Cabo Verde pode ser explicada por uma busca pela modernidade e cosmopolitismo, típicos na sociedade mindelense onde este movimento nasce e se mantém restrito. Além disso, o movimento LGBT local, encarnado na *Associação Gay Cabo-verdiana Contra a Discriminação*, pode ser explicado não somente por pretensões políticas e pessoais de seus líderes como também refletindo um descontentamento difuso em relação às possibilidades de construção de pessoa dos sujeitos homossexuais naquele país. Neste sentido, trago à tona a polissemia de categorias nativas como “homofobia”, “preconceito” e “violência”. O que descubro ao analisá-las é de que elas possuem significados cambiantes e, por vezes, distintos do que se supõe em outros contextos culturais. Se a “homofobia” é frequentemente negada entre meus interlocutores *sampadjudus*, pois é largamente associada à “violência física” – algo que, apesar de acontecer, se diz não ser uma prática comum no Mindelo, o “preconceito” ou a “discriminação” competem com a “tolerância”. É neste debate, que surge, ao fim, uma análise do ritual de *mandar bocas* – um hábito encontrado nas ruas do Mindelo, em que rapazes provocam os sujeitos gays. Argumento que este ritual não só não pode ser apressadamente compreendido como atos homofóbicos, pois muitas vezes as intenções da provocação é a consumação do ato sexual com os gays, como este ritual, quando analisado de perto, pode revelar que a suposta dominação masculina, encarnada na performance da penetração, pode ser simbolicamente invertida, contradizendo em parte o “modelo hierárquico” proposto por Fry, como tento deixar claro no terceiro capítulo.

Se no segundo capítulo, dei maior atenção às representações sociais dos sujeitos gays em Cabo Verde, neste capítulo III, busquei evidenciar a partir dos meus interlocutores no Mindelo, como se dá uma parte da vida sexual e afetiva dos rapazes crioulos. Dessa forma, trouxe a cantada de Julio que, além de deflagrar a importância do corpo gay do antropólogo como agente produtor fundamental da própria etnografia, revela em seu cortejo muito do contexto cultural no qual os rapazes cabo-verdianos estão imersos e a partir do qual eles elaboram suas estratégias sexuais. A síntese cultural contida na cantada de Julio se reflete em alguns trechos, como quando surgem: a

virilidade do homem cabo-verdiano e de sua abordagem; a exaltação do corpo feminino como signo de sociabilidade entre os homens; a dominação masculina pressuposta no “modelo hierárquico”, que segrega “ativos” e passivos”, conferindo-os valores distintos; a menção e afiliação à religiosidade católica; a aproximação cultural com o Brasil e as atualizações que este exporta para Cabo Verde; a simulação da “homofobia” através das *bocas* e obscenidades ditas. E, apenas sob o manto da heteronormatividade, surge o desejo homoerótico, permitido pela lei, mas ainda envergonhado. Nesta conversa, percebo que o desejo homoerótico, quando enunciado, é feito em volume baixo, sem *estribo* (como sempre será a própria consumação do ato). Além de tudo, o ruído na comunicação com Julio, no que diz respeito a nossa (in)compreensão mútua dos significados de “gay” para o outro, revela para mim, a importante informação de que ser “gay” por aquelas ilhas tem a ver com feminilidade, identidade e afetividade para alguns e apenas desejo homoerótico para outros.

Esses “outros” seriam os homens “não-gays” – categoria na qual pretendi englobar todos os sujeitos que não se reconheciam a partir de uma identidade não-heterossexual. Este critério não é apenas uma arbitrariedade do antropólogo, mas dos próprios interlocutores gays que tendiam sempre a enquadrar esses rapazes “hétero com as aspas” ou “não-gays” sobre uma mesma classe. O prefixo “não” não é à toa: ele é utilizado aqui porque é justamente na coincidência das respostas negativas desses rapazes, quando perguntados se são “gays”, que há uma possibilidade de classificá-los dentro de um mesmo grupo, haja vista que outras características como idade, condição socioeconômica, estado civil etc. me eram muito difícil precisar. De qualquer forma, esses sujeitos ainda que não se reconheçam ou que se “assumam” “gays”, estão habitando o universo homoerótico e se relacionando sexualmente com outros homens. Assim, abordo três rapazes-exemplos: Julio, John (*badiu*) e Joaquim. Por um lado, os três têm em comum o fato de não se considerarem gays e, ao mesmo tempo, os desejarem sexualmente. Por outro, se aproximam por não vislumbrarem se relacionar com os sujeitos gays de forma afetiva e conjugalizada, como propagado por certos modelos. Reclamações dos sujeitos gays crioulos acerca da “estupidez” desses homens não-gays e da “hipocrisia” contida neste sistema de “homens e bichas” são proferidas a toda hora. Todavia, insisti ao longo deste trabalho que esta não é uma especificidade das relações homossexuais, pois tal reclamação ocorre, de acordo com a literatura sobre o país, com as relações heterossexuais.

Por último, vimos que, para além das estratégias de abordagem do Julio, existe algumas outras possibilidades de abordagem dos rapazes, quando estes pretendem obter sexo com os sujeitos gays. Seja através do olhar, do assovio ou do *mandar boca*, esses rapazes encontram formas de chamar a atenção dos gays e de *ter com* eles. Mas este não é um exercício unilateral: também os sujeitos gays possuem estratégias de atração dos rapazes. Entre essas estratégias, chama a atenção: o uso da linguagem fática e do acionamento do parentesco, ainda que fictício. Ambas tem o objetivo de não amedrontar os rapazes. Assim, busquei narrar mais detalhadamente um destes rituais de cortejo como forma não apenas de ilustrar as dinâmicas, mas de argumentar que a “passividade” pressuposta no “modelo hierárquico” pode ser invertida no ato sexual real. Por último, percebo que as experiências (homo)sexuais fugazes com esses fugidios rapazes já não parecem satisfazer às expectativas dos sujeitos gays, que cada vez mais incorporam valores românticos da monogamia, do afeto mútuo, da conjugalidade, da cohabitabilidade etc, que chegam através de vários canais, como a mídia, as suas próprias experiências emigratórias e o movimento LGBT internacional. O que percebo nos *sampadjudus* é uma angustia por não poderem realizar plenamente seus projetos de sujeito gay cosmopolita dentro de uma cultura nacional como a sua.

### **Do caminho a seguir**

Esta etnografia gerou mais perguntas e hipóteses do que conclusões. Isso não deve frustrar o leitor, porque uma boa etnografia – penso eu – é aquela que abre mundos e não aquela que os inscreve em descrições fechadas e acabadas. Dessa forma, entre as perguntas surgidas, uma se destaca para mim:

Os rapazes não-gays em Cabo Verde recusam uma identidade não-heterossexual porque 1) a despeito do machismo, de fato não vêem contradição nas suas performances sexuais com os gays ou 2) nesta sociedade, a não-identificação com uma identidade gay se dá pela necessidade de construção contínua da masculinidade, que pressupõe a negação violenta do feminino, expresso também nas identidades gays?

Esta questão surge para mim a partir das duas perspectivas teóricas utilizadas neste trabalho. Na perspectiva sistêmica de Peter Fry (1982b), que me inspira a pensar



Cabo Verde, aos homens da periferia de Belém, no norte do Brasil, não parecia haver contradição entre serem eles “machos” e ao mesmo tempo terem relações com as “bichas”, pois “o ‘homem’ poderia desempenhar comportamentos homossexuais se se restringisse à ‘atividade’” (FRY, 1982b, p.94). Em linhas gerais, Fry defende modelos de “sexualidade masculina” que variam entre um tipo “hierárquico” (de dominação masculina, em que “mulheres” e “bichas” teriam equivalência dentro do sistema, ou seja, ambos submissos e passivos ao “homem”) e um tipo “simétrico” (de relações igualitárias em que aos homossexuais não seria mais tão relevantes os comportamentos sexuais “ativos” ou “passivos”).

O mundo masculino deixa de se dividir entre homossexuais másculos e homens efeminados como no primeiro sistema, e se divide entre “heterossexuais” e “homossexuais”, entre “homens” e “entendidos” (FRY, 1982b, p.94)

Se levarmos em consideração os discursos dos meus interlocutores não-gays em Cabo Verde, parece que o modelo nativo corresponde idealmente ao modelo analítico de Fry. De fato, os homens não expressam uma contradição entre ser macho e *ter com* os gays, apesar de haver para eles uma clara separação entre essas duas identidades. Desta forma, é coerente dizer que na sexualidade masculina em Cabo Verde, existe uma preeminência muitas vezes da performance sexual (se “ativo” ou “passivo”), do que o próprio parceiro com quem se efetivam essas performances, desde que esse parceiro ou parceira se inscreva no comportamento sexual tal como esperado. E isso serve tanto às expectativas de feminilidade e passividade que os sujeitos não-gays esperam dos gays, como, ao contrário, de masculinidade e atividade que esperam os sujeitos gays daqueles não-gays. De fato, a *contradição* que apontei ao longo desta dissertação entre (hetero)norma e (homo)práticas é uma perspectiva (e uma acusação) que parece exclusiva dos sujeitos gays.

Contudo, pesquisadores filiados à teoria *queer* têm defendido que, em sistemas de matriz heterossexual, a recusa de alguns homens em incorporar as identidades não-heterossexuais, ainda que estes se relacionem sexualmente com outros homens, é resultado não de uma conformação cultural específica de sexualidade masculina, mas de um processo violento de manutenção de uma masculinidade, que neste sistema costuma ser antagônica ao feminino e, por isso, permanentemente em risco. A partir dessa formulação, poder-se-ia compreender a não-identificação de alguns rapazes cabo-verdianos com a categoria “gay”, ainda que eles se relacionem com outros homens, por estes precisarem performar uma masculinidade que, em hipótese alguma pode se

arriscar à contaminação do feminino. Suas construções de gênero estariam sempre preocupadas com o afastamento estratégico dos signos do feminino. Desta forma, o que grande parte dos teóricos *queers* faria com meus dados é acreditar na tese dos sujeitos gays de Cabo Verde de que os homens “não se assumem por *hipocrisia*”. Porque esta formulação, diferente da formulação da explicação de Fry (1982b), não leva em conta os discursos nativos dos rapazes não-gays, desacreditando de suas agências em prol de explicações que enfocam as estruturas de poder mais amplas que pressionaria esses homens a uma não-assunção.

Acredito que meus dados de campo em Cabo Verde, aliados às discussões teóricas contemporâneas na Antropologia, evidenciam uma questão importante no que diz respeito à (homo)sexualidade humana nas sociedades urbanas e modernas. No entanto, este trabalho não pretendeu dar conta dessa questão, que necessitaria não só de um trabalho de campo mais profundo e um redirecionamento de enfoque para os rapazes não-gays, mas também de uma análise igualmente cuidadosa. Desta forma, aponto que os próximos esforços meus ou de outros pesquisadores interessados no tema deveriam ser na percepção de construção de masculinidade neste país, principalmente trazendo para o debate as perspectivas dos homens cabo-verdianos, que a despeito de se relacionarem sexualmente com outros homens, permanecem reafirmando as identidades heterossexuais.

### **Do corpo-pesquisador gay**

Uma última pergunta seria aquela proposta pela antropóloga feminista Abu-Lughod: “quando o ‘outro’ que a antropologia está estudando é simultaneamente construído, pelo menos parcialmente, como um *self*?” (ABU-LUGHOD apud LEWIN, E., & LEAP, W. L., 1996, p.10, tradução minha). Chamando-nos de *halfies*, a autora mesmo responde à sua questão dizendo que nestes casos o pesquisador deve fazer a mediação entre “falar por” e “falar desde”. Creio que essa ambiguidade perpassa todo este trabalho, não como algo que o desqualifique do ponto de vista da ciência antropológica, mas pelo contrário, como uma perspectiva analítica privilegiada que o enriquece. A identidade gay do pesquisador costuma proporcionar não só uma boa abertura para o grupo gay local, como pressupõe em alguns casos o compartilhamento

prévio de uma linguagem. Se pensarmos analogicamente, seria como ir a campo já conhecendo a língua nativa.

Quando, ao fim da Introdução desta dissertação, eu afirmo que, apesar de nossas diferenças culturais, “meus interlocutores compartilhavam comigo desejos, perspectivas e dilemas típicos de nossas gerações e lugares desviantes no mundo”, eu estava falando também da possibilidade de uma *simetria possível e real* nesta relação supostamente hierárquica entre o corpo-pesquisador e o corpo-pesquisado. Ainda que eu tenha sido classificado como “branco”, como “brasileiro” e como “pesquisador”, identidades que a maioria deles não compartilhava, eu era também “gay” e sinto que isso foi preponderante para a minha boa inserção. Como sugere Peter Jackson:

As pessoas gays têm uma vantagem significativa sobre outros estrangeiros em estarem aptos de se integrar mais rapidamente na cultura local. Porque os nativos homossexuais frequentemente se veem como diferentes, às vezes como *outsiders* em sua própria cultura, eles estão propensos a sentir uma imediata identidade com outras pessoas que eles percebem “como eles mesmos” – ainda que aquelas pessoas sejam de culturas diferentes. Eu certamente encontrei isso no caso da minha pesquisa (JACKSON apud WILLIAMS, 1996, p.79, tradução minha).

William (1996), pesquisador gay que estudou os indígenas *two-spirited* norte-americanos e que afirma que teve enorme vantagem em expor sua orientação sexual para eles, fará a ressalva de que compartilhar uma orientação sexual não garante por si só a continuidade de boas relações com os outros (seja transculturalmente, seja entre pessoas de mesmo contexto cultural), mas que isso ajudaria a abrir muitas portas que, de outra forma, permaneceriam fechadas.

Se os significados das categorias “gay” ou “homossexual” eram, por vezes, culturalmente distintos entre os cabo-verdianos e eu, havia nelas algo de comum que nos permitia comunicar temporariamente como iguais. Meu corpo gay e masculino – assim revelado a eles desde os primeiros contatos – instaurou um tipo de relação específica com aqueles sujeitos. Peço licença ao leitor para transcrever uma longa citação do meu diário de campo, quando reflito sobre o meu lugar naquele grupo, tendo já transcorridas algumas semanas de convívio:

Mas eles sempre, sempre, ou insinuam que eu estou me encontrando com alguém às escondidas, quando, por exemplo, eu fico em casa e não saio; ou quando eu resolvo ir para casa mais cedo; ou quando para cá resolvo vir sozinho. Ou, como hoje, quando supostamente apareço com a “pele boa”, como disse Cesar e Didi, ou simplesmente muito alegre. Assim, eles me acusam jocosamente de ser também uma “cabra”, ou um “safado” ou qualquer outro termo que denuncie a minha suposta libidinagem ocultada. Por outro lado, vez ou outra, eles me incentivam a *ter com* um cabo-verdiano. (Nunca é uma imposição opressora, nem maliciosa, nem ofensiva ou vulgar, mas sempre em tom jocoso comigo). Raras são as vezes que eles concordam comigo que eu não deveria realmente *ter com* nenhum dos rapazes daqui. [...] Mas

eles costumam dizer, sempre que surge o assunto (e que eu de alguma maneira participo), que eu deveria aceitar sair com um cara daqui e até agem para isso, por exemplo, chamando os rapazes e dizendo que sou quem quero conhecê-los (isso já aconteceu uma ou duas vezes). Por exemplo, hoje, isso ocorreu quando Elzo me deixou em casa e saiu antes que o menino que veio conosco fosse com ele, como que liberando o caminho para que eu, com privacidade, o convidasse a subir. Ultimamente, a retórica – principalmente do Elzo – é a de que eu deveria sair com um rapaz daqui para eu poder entender melhor a dinâmica e, assim, fazer uma pesquisa melhor. Ele e os outros têm usado esse expediente, porque eu me posiciono algumas vezes – muito poucas, eu acho – como pesquisador. E quando eles brincam às vezes falando que eu deveria transar com um cabo-verdiano e eu não uso o argumento de que eu sou comprometido, eu digo que eu estou aqui “a trabalho”. A questão é que eu levo o trabalho bem a sério e eles já perceberam isso. Razão pela qual, eles viram uma possibilidade de me convencer por essa via – da qualidade científica. Já até tivemos uma conversa dia desses sobre isso. Elzo usou esse argumento sobre uma possibilidade de melhor compreensão da coisa a partir da experiência real da coisa. A coisa, no caso, seria o sexo. Eu disse apenas que tinha questões éticas também envolvidas nisso. Mas ele não usa esse argumento – creio eu – porque de fato esteja comprometido com a qualidade científica do meu trabalho ou preocupado com a minha melhor experiência do real. Ou pelo menos suspeito que esses não sejam seus objetivos primeiros. Creio que o que ele quer principalmente é dissolver essa hierarquia que está posta: a de que eles transam e eu só registro (o que, numa sociedade em que o sexo, apesar de certa liberdade, ainda é tabu, me dá um poder moral sobre eles). Algo que ele já reclamou claramente para mim, aqui em casa, dizendo que “o papel de entrevistado é muito mais difícil do que do entrevistador” (e ele não estava somente se referindo à entrevista em si, mas toda a pesquisa). Além disso, acredito que eles queiram com essa jocosidade também me integrar mais no grupo, me fazer um deles e etnograficamente isso é um máximo! Eu já me sinto como um deles, mas apenas em parte: eu compartilho histórias, segredos, risadas, desejos, intrigas, fofocas, confidências, informações as mais diversas, mas sinto que para eles – apesar da excelente recepção que tive aqui – não é o suficiente. Eles têm que me fazer viver o que eles vivem. [...] E também é uma questão de dádiva (eles têm o direito de também conhecerem as minhas experiências e não só eu as deles. Por isso sempre conto também minhas experiências com os homens). E eu percebo como eles ficam empolgados com pequenos sinais meus de que eu estou partilhando daqueles desejos deles pelos rapazes. Se eu mesmo chamo um rapaz para nosso encontro ou elogio alguns ou até mesmo se eu dou conversa por livre iniciativa a outros, eles já ficam felizes e demonstram isso com brincadeiras, piadas e *troças*, mais empolgadas e mais íntimas. Não é à toa, que depois de que fui cortejado por alguns rapazes, Didi veio espontaneamente dizer que eu estou um “cabo-verdiano”, que eu já estou “completamente adaptado”. (“De volta à rotina do Regala”. 22/10/2013. Diário de campo, p.233)

Minhas possibilidades de inserção neste grupo de amigos gays era claramente diferente da inserção de uma antropóloga mulher, cabo-verdiana e supostamente heterossexual que realizava seu trabalho de campo ao mesmo tempo em que eu realizava o meu, sobre o mesmo tema e com os mesmos interlocutores. Diferente dela, nós ficávamos longas madrugadas na praça Dr. Regala, flertando com os rapazes e conversando assuntos entre nós que, muitas das vezes, eram completamente gramaticais para mim, não havendo qualquer exotismo. Se eu não era fluente na língua crioula, como aquela antropóloga, eu o era numa “linguagem gay”.

Desta forma, nossos assuntos despertavam desejos em meu corpo para além daqueles acadêmicos. Meu corpo se afetava com as histórias de meus interlocutores de uma forma diferente da qual se afetaria qualquer outro pesquisador, claro, mas principalmente se este pesquisador hipotético não compartilha desse tão parecido “lugar

desviante no mundo”. Meu corpo não só ouvia, entendia ou interpretava o que eles diziam, meu corpo, que é também biográfico, sentia. Portanto, não era uma questão somente de entender ou interpretar o desejo, a angústia, a jocosidade ou o medo daqueles sujeitos, era uma questão de já tê-los sentido, ainda que de maneiras sempre muito pessoais. Assim, tendo a concordar com alguns pesquisadores que afirmam que em suas experiências etnográficas, suas identidades gays se sobrepuseram às fronteiras culturais (LEWIN, E., & LEAP, W. L., 1996, p.17)

Eu não poderia terminar este trabalho sem expressar a dimensão do corpo-pesquisador gay, porque ele foi absolutamente fundamental para a produção dos dados desta etnografia. Sem este corpo, eu talvez não tivesse sido alvo do desejo, talvez eu não tivesse sido “cantado” e não participaria dos rituais de cortejo. Esta etnografia prescindiu do meu contato propriamente sexual com meus interlocutores, mas sem a biografia que este meu corpo trazia, a comunicação com meus interlocutores e a compreensão de seus dilemas seriam completamente outras.

## Bibliografia

- Agência de Notícias de Portugal. (10 de Novembro de 2013). Fonte: Cabo Verde cria Fundo de Água e Saneamento e PM pede poupança no consumo: <http://noticias.sapo.cv/lusa/artigo/16772790.html>
- ALMEIDA, A. d. (1938). *Sobre seus caboverdianos adultos do sexo masculino*. Lisboa: Boletim Geral das Colónias.
- ALMEIDA, G. (2004). *O Mar na Lajinha*. Lisboa: Editorial Caminho SA.
- ALMEIDA, G. (1997). *O Testamento do Sr. Napumoceno da Silva Araújo*. S. Vicente: Ilhéu Editora.
- Amnesty International. (2013). *Making Love a Crime: Criminalization of Same-sex Conduct in Sub-Saharan Africa*. Londres: Amnesty International Publications.
- BATESON, G. (1972). *Steps to an ecology of the mind: A revolutionary approach to man's understanding of himself*. Chicago: University of Chicago Press.
- BAUMAN, Zygmunt. (2004) *Amor líquido: sobre a fragilidade dos laços humanos*. Rio de Janeiro: Zahar.
- BRAGA, P. D. (2006). Mulheres criminosas, Mulheres perdoadas (Cabo Verde e São Tomé. Século XVI). *Islenha*, 38, pp. 98-105.
- BUTLER, J. (1993). *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of Sex*. New York: Routledge.
- BUTLER, J. ([1990] 1999). *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York: Routledge.
- BUTLER, J. ([2002] 2003). O parentesco é sempre tido como heterossexual? *Cadernos Pagu* (21) , pp. 219-260.
- BUTLER, J. (1997). *The Psychic Life of Power: Theories in Subjection*. Stanford: Stanford University Press.
- CAVALCANTI, M. L. (1998). Cultura e ritual: trajetórias e passagens. In: E. ROCHA, *Cultura e Imaginário* (pp. 59-68). Rio de Janeiro: Mauad.
- Código Penal de Cabo Verde. (2004). *Código Penal de Cabo Verde* . Cabo Verde.
- CORREIA E SILVA, A. L. (2000). *Nos Tempos do Porto Grande do Mindelo*. Praia e Mindelo: Centro Cultural do Mindelo.
- COSTA, J. F. (1992). *A inocência e o vício: estudos sobre o homoerotismo*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará.

- DABHOIWALA, F. (2013). *As origens do sexo: uma história da primeira revolução sexual*. São Paulo: Globo.
- DAMATTA, R. (1997). *Carnavais, Malandros e Heróis, Para uma Sociologia do Dilema Brasileiro*. Rio de Janeiro: Rocco.
- DIAS, J. B. (Maio de 2004). Mornas e Coladeiras de Cabo Verde: versões musicais de uma nação. *Tese de Doutorado*. Brasília: Universidade de Brasília.
- DYNES, W. R. (1983). Homosexuality in Sub-Saharan Africa: An Unecessary Question. *Gay Books Bulletin*, 9, pp. 20-21.
- EPPRECHT, M. (Dec de 1998). The ‘unsaying’ of indigenous homosexualities in Zimbabwe: mapping a blindspot in African masculinity”. *Journal of Southern African Studies*, 24, pp. 631-651.
- EVANS-PRITCHARD, E. E. (2005). *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande*. Rio de Janeiro: Zahar.
- EVANS-PRITCHARD, E. E. (Dezembro de 1970). Sexual Inversion among the Azande. *American Anthropologist*, 2, pp. 1428-1434.
- FOUCAULT, M. (1988). *História da Sexualidade. v1: a vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal.
- FRY, P. (1982a). Homossexualidade Masculina e Cultos Afro-Brasileiros. In: P. FRY, *Para Inglês Ver: Identidade e Política na Cultura Brasileira*. Rio de Janeiro: Zahar Editores.
- FRY, P. (1982b). Da Hierarquia à Igualdade: A Construção Histórica da Homossexualidade no Brasil. In: P. FRY, *Para Inglês Ver: Identidade e Política na Cultura Brasileira* (pp. 87-115). Rio de Janeiro: Zahar Editores.
- GEERTZ, C. (2011). *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC.
- GGB. (2013). *Assassinatos de Homossexuais (LGBT) no Brasil: Relatório 2013/2014*. Salvador.
- GLOBO.COM. (24 de Fevereiro de 2014). *Uganda aprova lei que pode condenar homossexuais à prisão perpétua*. Disponível em: <http://g1.globo.com/jornal-nacional/noticia/2014/02/uganda-aprova-lei-que-pode-condenar-homossexuais-prisao-perpetua.html>
- GODELIER, M. (1998). *The Making of Great Men: Domination and Power among the New Guinea Baruya*. Cambridge University Press.
- GUIMARÃES, C. D. (2004). *O Homossexual visto por Entendidos*. Rio de Janeiro: Garamond.

- HALL, S. (2002). *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A.
- HANNERS, U. (1999). Cosmopolitas e Locais na Cultura Global. In: M. FEATHERSTONE, *Cultura Global: Nacionalismo, Globalização e modernidade* (pp. 251-266). Petrópolis: Editora Vozes.
- HANNERS, U. (1987). The World in Creolisation. *Africa: Journal of the International African Institute*, 57 (4), pp. 546-559.
- HÉRITIER, F. (1988). Aucune société n'admet de parenté homosexuelle. *La Croix* (16) .
- HINSCH, B. (1990). *Passions of the Cut Sleeve: The Male Homosexual Tradition in China*. Berkeley: University of California Press.
- HOAD, N. (2007). *African Intimacies: Race, Homosexuality, and Globalization*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Instituto Nacional de Estatística. (2010). *Evolução da população residente em Cabo Verde por Ilha Concelho (1900 -2010)*.
- KAOMA, K. (2009). Globalizing the Culture Wars: U.S. Conservatives, African churches, & homophobia. *Somerville: Political Research Associates* .
- KIRKPATRICK, R. C. (June de 2000). The evolution of human homosexual behavior. *Current Anthropology*, 1.
- KOPYTOFF, I. (1987). Introduction - The Internal African Frontier: The Making of African Political Culture. In: *The African Frontier: The Reproduction of Traditional African Societies* (pp. 3-48). Indiana University Press.
- LÉVI-STRAUSS, C. (2009 ). *Tristes Trópicos*. São Paulo: Companhia das Letras.
- LEWIN, E., & LEAP, W. L. (1996). *Out in the field: reflections of lesbian and gay anthropologists*. Chicago: University of Illinois Press.
- LOBO, A. d. (2012). Negociando pelo mundo: as rabidantes cabo-verdianas e suas rotas comerciais. In: W. TRAJANO FILHO, *Travessias antropológicas: estudos em contextos africanos* (pp. 317-338). Brasília: ABA Publicações.
- LOBO, A. d. (2007). Tão longe e tão perto. Emigração feminina e organização familiar: Boa Vista - Cabo Verde. In: M. I. GRASSI, *Género e Migrações Cabo-Verdianas*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais.
- LOBO, A. d. (2012). *Tão Longe Tão Perto - Famílias e "Movimentos" na Ilha de Boa Vista de Cabo Verde*. Praia: Edições Uni-CV.



- LOBO, A. d. (2012). Vidas em Movimento. Sobre mobilidade infantil e emigração em Cabo Verde. In: J. B. DIAS, & A. d. LOBO, *África em Movimento* (pp. 65-83). Brasília: ABA Publicações.
- LOPES, B. (1997). *Chiquinho*. Mindelo: Calabedotche.
- LOVE, H. (2007). *Feeling Backward: Loss and The Politics of Queer History*. London: Harvard University Press.
- MACHARIA, K. (2009). Queering African Studies. *Criticism*, 51, pp. 157-164.
- MARCOCCI, G., & PAIVA, J. P. (2013). *História da Inquisição Portuguesa (1536-1821)*. Lisboa: A Esfera dos Livros.
- MASSART, G. (2005). Masculinités pour tous? Genre, pouvoir et gouvernementalité au Cap-Vert. *Lusotopie*, 1(2), pp. 245-262.
- MAUSS, M. (2003). *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify.
- MENDES, C. F. (2012). Uma vitrine do Brasil : telenovelas brasileiras entre estudantes africanos. *Dissertação de Mestrado*. Brasília: Universidade de Brasília.
- MIRANDA, J. M. (Junho de 2013). Constituição de Masculinidades num Contexto de Crise do Pescado: uma abordagem em Rincão, Santiago, Cabo Verde. *Dissertação de Mestrado*. Praia: UniCV.
- MISSE, M. (2007). *O estigma do passivo sexual: um símbolo de estigma no discurso cotidiano*. Rio de Janeiro: Booklink.
- MOTT, L. (1989). Inquisição e Homossexualidade. In: *Inquisição: Comunicações Apresentadas ao 1º Congresso Luso-Brasileiro sobre inquisição* (Vol. 2, pp. 473-508). Lisboa.
- MOTT, L. (2005). Raízes Históricas da Homossexualidade no Atlântico Lusófono Negro. *Conferência The Lusophone Black Atlantic in a Comparative Perspective, Centre for the Study of Brazilian Culture and Society, King's College*, (pp. 10-11). Londres.
- MURRAY, S. O. (1996). Male Homosexuality in Guatemala: Possible Insights and Certain Confusions from Sleeping with the Natives. In: E. LEWIN, & W. L. LEAP, *Out in the Field* (pp. 236-260). Chicago: University of Illinois Press.
- NASCIMENTO, A. (2008). *Vidas de S. Tomé segundo vozes de Soncente*. Lousã: Ilheu Editora.
- NEILL, J. (2009). *The Origins and Role of Same-Sex Relations in Human Societies*. Jefferson: McFarland & Company.

PROSSER, J. (1998). *Second Skins: The Body Narratives of Transsexuality*. New York: Columbia University Press.

*Publico.pt*. (14 de Janeiro de 2014). Acesso em 25 de Fevereiro de 2014, disponível em Dezenas de pessoas presas na Nigéria com entrada em vigor de lei que proíbe homossexualidade: <http://www.publico.pt/mundo/noticia/ja-esta-em-vigor-a-lei-que-condena-a-homossexualidade-na-nigeria-1619606>

RODRIGUES, C. (2010). A Homoafectividade e as relações de género na Cidade da Praia. *Dissertação de Mestrado*. Praia, Cabo Verde: UniCV.

RODRIGUES, I. P. (2007). As mães e os seus filhos dentro da plasticidade parental: reconsiderando o patriarcado na teoria e na prática. In: M. GRASSI, & I. ÉVORA, *Género e Migrações Cabo-Verdianas*.

RODRIGUES, I. P. (2003). Islands of Sexuality: Theories and Histories of Crioulization in Cape Verde. *The International Journal of African Historical Studies*, 36, pp. 83-103.

RODRIGUES, M. (2011). *O Carnaval do Mindelo. Formas de Reinvenção da Festa e da Sociedade. Representações mentais e materiais da cultura mindelense*.

ROGERS, P. (05 de Maio de 2006). Os afectos Mal-Ditos: O Indizível Das Sexualidades Camponesas. *Dissertação de Mestrado*. Brasília.

ROSCOE, W. (1996). Writing Queer Cultures: An Impossible Possibility? In: E. LEWIN, & W. L. LEAP, *Out in the Field* (pp. 200-211). Chigago: University of Illinois Press.

SALIH, S. (2012). *Judith Butler e a Teoria Queer*. Belo Horizonte: Autêntica Editora.

TIN, L.-G. (2003). *Hétérocentrisme, Hétéronormativité, Hétérosexisme*. In: L.-G. TIN, *Dictionnaire de L'Homophobie* (pp. 207-211). Paria: Presses Universitaires de France.

TRAJANO FILHO, W. (maio de 2008). O trabalho de crioulização: as práticas de nomeação na Guiné colonial. *Etnográfica* 12(1), pp. 95-128.

TRAJANO FILHO, W. (2003). Uma experiência singular de crioulização. *Série Antropológica*, 343. Brasília.

TURNER, V. (1974). *O Processo Ritual: Estrutura e Antiestrutura*. Petrópolis: Vozes.

VASCONCELOS, J. (2012). "Manera, ess Muv?": mobilidade como valor em São Vicente de Cabo de Verde. In: J. B. DIAS, & A. d. LOBO, *África em Movimento* (pp. 49-62). Brasília: ABA Publicações.

VASCONCELOS, J. (2007). Espíritos Atlânticos: Um Espiritismo Luso-Brasileiro em Cabo Verde. *Tese de Doutorado*. Lisboa: Universidade de Lisboa.

VASCONCELOS, J. (2004). Espíritos Lusófonos numa ilha crioula: língua, poder e identidade em São Vicente de Cabo Verde. In: C. CARVALHO, & J. d. Cabral, *A persistência da história. Passado e contemporaneidade em África* (pp. 149-190). Lisboa: CS.

VITORINO, S. (Outubro de 2007). *A repressão da homossexualidade no Estado Novo*. Acesso em 12 de Fevereiro de 2014, disponível em Panteras Rosa: <http://panterasrosa.blogspot.com.br/2008/04/represso-da-homossexualidade-no-estado.html>

WILLIAMS, W. L. (1996) Being Gay and Doing Fieldwork. In: E. LEWIN, & W. L. LEAP, *Out in the Field* (pp. 70-85). Chicago: University of Illinois Press.

WILSON, E. (1997). Taboo. In: T. BARFIELD, *The Dictionary of Anthropology* (p. 464). Oxford: Blackell Publishing.