

EDIÇÕES
ELECTRÓNICAS
CEAUP



RELIGIÃO E CULTURA

A INFLUÊNCIA DA RELIGIÃO
CATÓLICA NA REPRODUÇÃO
DA DOMINAÇÃO MASCULINA
EM CABO VERDE

Adilson Filomeno Carvalho Semedo

RELIGIÃO E CULTURA

A INFLUÊNCIA DA RELIGIÃO CATÓLICA NA REPRODUÇÃO
DA DOMINAÇÃO MASCULINA EM CABO VERDE

RELIGIÃO E CULTURA

A INFLUÊNCIA DA RELIGIÃO CATÓLICA NA REPRODUÇÃO
DA DOMINAÇÃO MASCULINA EM CABO VERDE

Adilson Filomeno Carvalho Semedo



RELIGIÃO E CULTURA

A INFLUÊNCIA DA RELIGIÃO CATÓLICA NA REPRODUÇÃO DA
DOMINAÇÃO MASCULINA EM CABO VERDE

Autor: Adilson Filomeno Carvalho Semedo

Editor: Centro de Estudos Africanos da Universidade do Porto

Colecção: e-books

Edição: 1.^a (Fevereiro/2009)

ISBN: 978-989-8156-12-9

Localização: <http://www.africanos.eu>

Centro de Estudos Africanos da Universidade do Porto.

<http://www.africanos.eu>

Preço: gratuito na edição electrónica, acesso por download.

Solicitação ao leitor: Transmita-nos (ceaup@letras.up.pt) a sua opinião sobre este trabalho.

©: É permitida a cópia de partes deste documento, sem qualquer modificação, para utilização individual. A reprodução de partes do seu conteúdo é permitida exclusivamente em documentos científicos, com indicação expressa da fonte.

Não é permitida qualquer utilização comercial. Não é permitida a sua disponibilização através de rede electrónica ou qualquer forma de partilha electrónica.

Em caso de dúvida ou pedido de autorização, contactar directamente o CEAUP (ceaup@letras.up.pt).

ÍNDICE

<i>Resumo</i>	13
<i>Agradecimentos</i>	15

INTRODUÇÃO	18
1. Apresentação e justificação do tema	18
2. Objectivos da pesquisa	22
3. Hipóteses e a definição dos conceitos	24
4. Aspectos metodológicos	26

1.0 A DOMINAÇÃO MASCULINA NA HISTÓRIA E NA CULTURA DE CABO VERDE	30
1.1. Dominação masculina e cultura tradicional revistos	30
1.2. A dominação masculina na formação e na estruturação da família e sociedade cabo-verdianas	32
1.2.1. A génese da família cabo-verdiana (o contacto sexual multiétnico)	32
1.2.2. As relações familiares e os valores tradicionais	37
1.2.3. A condição feminina na sociedade cabo-verdiana tradicional	43

2.0 A PRESENÇA E A INFLUÊNCIA DA IGREJA CATÓLICA EM CABO VERDE NOS SÉCULOS XVI, XVII E XVIII	49
2.1. A origem da Igreja em Cabo Verde	53
2.1.1. Os portugueses e o espírito missionário na época dos descobrimentos	53
2.1.2. A instituição da diocese do arquipélago de Cabo Verde	55

2.1.3. O funcionamento da diocese do arquipélago de Cabo Verde	60
2.1.4. A estrutura da Igreja em Cabo Verde	63
2.1.4.1. Uma presença missionária na estrutura eclesial do arquipélago: os Jesuítas	67
2.2. A acção da Igreja em Cabo Verde	72
2.2.1. Os mecanismos de intervenção social	72
2.2.2. A socialização e o controlo social	75
2.3. A acção da Igreja em períodos de mudanças política, social e cultural	80
3.0 GÉNERO, SEXUALIDADE E DOMINAÇÃO MASCULINA SOB DIFERENTES PERSPECTIVAS TEÓRICAS	87
3.1. A problemática do género e da dominação masculina no contexto lusófono	87
3.2. A sexualidade e a dominação masculina no ocidente	96
3.2.1. A origem das diferenças	96
3.2.2. A mulher na condição do «Outro»	99
3.2.3. O desafio da semelhança ou quando «Um» é o «Outro»	111
3.2.4. A sexualidade como campo de Poder	116
3.2.5. A dominação masculina enquanto poder simbólico	124
4.0 A RELIGIÃO E A CONSTRUÇÃO DA REALIDADE SOCIAL	132
4.1. A religião e a sociedade	132
4.2. A religião e a construção do mundo social	140
5.0 RELIGIÃO, SEXUALIDADE E DOMINAÇÃO MASCULINA NA ACTUAL SOCIEDADE CABO-VERDIANA – O ESTUDO DE CASO NA CIDADE DA PRAIA	151
5.1. Características da amostra	152
5.2. Análise dos resultados	154
CONSIDERAÇÕES FINAIS	184
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	191
ANEXOS	195

ÍNDICE DOS QUADROS

Quadro n.º 1	Sexo e ilha de origem dos/as inquiridos/as	152
Quadro n.º 2	Faixa etária e estado civil dos inquiridos/as	153
Quadro n.º 3	Nível de instrução e religião dos inquiridos/as	154
Quadro n.º 4	Representações sobre a existência de machismo na sociedade cabo-verdiana em função do sexo dos inquiridos/as	155
Quadro n.º 5	Representações sobre os papéis sociais na família em função do sexo dos inquiridos/as	156
Quadro n.º 6	Representações sobre a infidelidade em função do sexo dos inquiridos/as	157
Quadro n.º 7	Representações sobre a posição face a infidelidade em função do sexo dos inquiridos/as	158
Quadro n.º 8	Representações sobre a definição do papel de pai em função do sexo dos inquiridos/as	159
Quadro n.º 9	Representações sobre o papel do pai na família em função do sexo dos inquiridos/as	160
Quadro n.º 10	Representações sobre a definição do papel de mãe em função do sexo dos inquiridos/as	161
Quadro n.º 11	Representações sobre o papel da mãe na família em função do sexo dos inquiridos/as	161
Quadro n.º 12	Representações sobre a mulher ideal/modelo em função do sexo dos inquiridos/as	162
Quadro n.º 13	Representações sobre o mito da criação do livro do Génesis em função do sexo dos inquiridos/as	164
Quadro n.º 14	Representações sobre o casamento em função do sexo dos inquiridos/as	165
Quadro n.º 15	Representações a sobre a virgindade feminina	

	segundo o sexo dos inquiridos/as	167
Quadro n.º 16	Representações sobre a virgindade masculina em função do sexo dos inquiridos/as	168
Quadro n.º 17	Representações sobre o sexo extra-matrimonial em função do sexo dos inquiridos/as	169
Quadro n.º 18	Representações sobre os homens que têm várias parceiras sexuais em função do sexo dos inquiridos/as	170
Quadro n.º 19	Representações sobre as mulheres que têm vários parceiros sexuais em função do sexo dos inquiridos/as	172
Quadro n.º 20	Representações sobre o comportamento de uma mulher durante o acto sexual em função do sexo dos inquiridos/as	174
Quadro n.º 21	Representações sobre o comportamento de um homem durante o acto sexual em função do sexo dos inquiridos/as	175
Quadro n.º 22	Representações sobre o comportamento de uma mulher honrada em função do sexo dos inquiridos/as	177
Quadro n.º 23	Representações sobre o comportamento de um homem honrado em função do sexo dos inquiridos/as	178
Quadro n.º 24	Representações sobre a homossexualidade feminina em função do sexo dos inquiridos/as	180
Quadro n.º 25	Representações sobre a homossexualidade masculina em função do sexo dos inquiridos/as	181
Quadro n.º 26	Representações sobre o grau de tolerância relativamente à homossexualidade feminina e masculina em função do sexo dos inquiridos/as	182
Quadro n.º 27	Representações sobre o grau de intolerância relativamente à homossexualidade feminina e masculina em função da religião dos inquiridos/as	182

Para *Lilo Yunia*,
que vive nos meus sonhos

RESUMO

Este trabalho procura compreender o quadro estrutural que rege as interações entre os indivíduos do sexo masculino e indivíduos do sexo feminino, mostrando que este traduz uma forma de estar, ser e sentir que compõem o conjunto de criações que o homem, no arquipélago de Cabo Verde, forjou ao longo de séculos.

Que papel social atribuiu a sociedade cabo-verdiana ao masculino e ao feminino? Dado que a Igreja foi o principal agente de socialização e de controlo social que o arquipélago conheceu durante séculos, a construção social do masculino e feminino baseou-se em preceitos normativos cristãos?

Estas são algumas questões que este trabalho pretende responder. Procura averiguar se pela definição dos papéis sociais do homem e da mulher e pela regulamentação das suas relações, a Igreja Católica é um dos moldes institucionais a partir do qual estruturou-se e ainda estrutura as relações sociais de género em Cabo Verde.

Para a realização deste estudo fez-se recurso, para além da necessária pesquisa bibliográfica, a um inquérito por questionário, que foi aplicado aos moradores da cidade da Praia, capital do país e principal centro urbano do arquipélago de Cabo Verde.

AGRADECIMENTOS

Agradeço, de forma particular, a Deus, por ter suportado a minha fé, a minha persistência e pela iluminação ao longo desta caminhada; ao Centro de Estudos Africanos da Faculdade de Letras da Universidade do Porto e ao Instituto Superior de Ensino de Cabo Verde (ISE), cujos esforços tornaram possível a realização deste mestrado; a minha orientadora, Prof. Doutora Isabel Dias, que permitiu-me uma margem de liberdade dos procedimentos investigativos sem, contudo, deixar de estar presente nos apoios, críticas e conselhos que se tornaram indispensáveis ao bom desenvolvimento do projecto; aos docentes do Curso de Mestrado em Estudos Africanos (CEAUP) e em particular a Prof. Doutora Elvira Mea, pela confiança depositada em nós, mestrandos, ao Prof. Doutor Carlos Pimenta, pela simpatia e pela disponibilidade; a Sra. Raquel Cunha, pela paciência e presteza em atender aos meus muitos e-mails; a minha irmã, Carla Semedo, pelas discussões partilhadas e pelo apoio no tratamento informático dos dados; a Professora Ana Santos, que gentilmente fez a revisão da redacção do texto, a Professora Maria José Costa, que corrigiu um dos trabalhos da parte lectiva do mestrado, a minha família, pelo apoio; aos meus colegas do curso de Mestrado em Estudos Africanos, pelo sentido de compromisso; a Adilson Cândido, que emprestou os seus ouvidos quando as coisas não progrediam, a Jacqueline de Pina, pelos livros que fez chegar a mim; a Winnie Mascarenhas, pelos livros disponibilizados e por ter acreditado neste projecto; aos formandos em Sociologia, Álvaro Amado, Carlos Silva, José Carlos Tavares e Nélida Semedo, que colaboraram na aplicação do inquérito; ao Arquivo Histórico Nacional, a Biblioteca Nacional e a todos que, de alguma forma, apoiaram-me na realização deste trabalho.

À mulher ele disse: “Aumentarei grandemente a dor da tua gravidez; em dores de parto darás à luz filhos, e terás desejo ardente do teu esposo, e ele te dominará”.

E a Adão ele disse: “Porque escutaste a voz da tua esposa e foste comer da árvore a respeito do qual te ordenei, dizendo: «Não debes dela comer», maldito é o solo por tua causa. Em dor comerás dos seus produtos todos os dias da tua vida”.

GÉNESIS 3: 16-17

“No sexto mês dela, o anjo Gabriel foi enviado da parte de Deus a uma cidade da Galileia, de nome Nazaré, a uma virgem prometida em casamento a um homem de nome José, da casa de Davi; e o nome da virgem era Maria. E, ao se lhe apresentar, disse: “Bom dia, altamente favorecida, Jeová está contigo.” Mas ela ficou profundamente perturbada com estas palavras e começou a raciocinar que sorte de cumprimento era este. De modo que o anjo lhe disse: “Não temas, Maria, pois achaste favor diante de Deus; e eis que conceberás na tua madre e darás a luz a um filho, e debes dar-lhe o nome de Jesus. Este será grande e será chamado Filho do Altíssimo; e Jeová Deus lhe dará o trono de Davi, seu pai, e ele reinara sobre a casa de Jacó para sempre, e não haverá fim do seu reino”.

LUCAS, 1: 26-33

INTRODUÇÃO

1. APRESENTAÇÃO E JUSTIFICAÇÃO DO TEMA

“António da Noli chegou a Santiago em 1462, acompanhado de alguns membros da sua família e de portugueses do Alentejo e do Algarve. Instalaram-se em Ribeira Grande (...), criando o primeiro núcleo de povoamento. Mas pensa-se que, em 1466, esse povoamento ainda não era importante. Segundo Senna Barcelos, dois religiosos, Frei Rogério e Frei Jaime, que lá estiveram nessa época, declararam ter encontrado o país como esperavam, quer dizer «só e destituído de povos, exceptuando alguns genoveses que mais tratavam de colher algodão do mato»” (Andrade; 1996, 35).

A presente citação ilustra, independentemente da discussão existente à volta desta problemática, a génese da vida no arquipélago de Cabo Verde. O tempo passou e entretanto ficaram várias cartas régias, períodos de abastança, de fome, de secas e de mortes. Ao longo dos últimos cinco séculos forjou-se uma nova sociedade, uma nova cultura e um novo homem: o cabo-verdiano. Do mundo que este criou e que foi recriando, chegou-nos a imagem de si e dos seus semelhantes humanos.

Embora a história das relações sociais de género em Cabo Verde ainda não tenha um livro exclusivo, ela marca presença em outras obras que retratam inúmeros aspectos desta sociedade e cultura, e que tecem considerações acerca deste novo homem e das relações que este estabelece com os seus semelhantes do sexo oposto.

Na actual sociedade cabo-verdiana, em particular nos últimos 17 anos, a questão do género e suas inter-relações marca um contexto social caracterizado pelo combate à epidemia HIV-SIDA, pela propagação da liberdade pessoal e da defesa dos direitos humanos. Novas práticas e valores foram

sendo promovidos com o intuito de abranger a dimensão pessoal e social do indivíduo. Disto constitui exemplo, o uso do preservativo nas relações sexuais, a interiorização dos direitos de cidadão, a criação de organismos responsáveis pela valorização e, principalmente, pela protecção da mulher. Tais práticas, valores e medidas são veiculados pelos meios de comunicação social, com maior incidência, em datas relevantes como são os dias 01 de Dezembro (Dia Mundial da Luta contra a SIDA), 13 de Janeiro (Dia da Democracia), 20 de Janeiro (Dia da Nacionalidade), 05 de Julho (Dia da Independência). Ao mesmo tempo, essas praticas, são associadas ao discurso político, ora com o objectivo de promover internamente alguns dirigentes políticos como os pais da Liberdade e/ou da Democracia, ora buscando a valorização externa do país, como um quadro referencial de modernidade em África.

Contudo, deparamo-nos, ainda em Cabo Verde, com um quadro social onde as mulheres auferem salários inferiores aos homens pelo desempenho das mesmas funções (INE; 2002); onde *“a pobreza é mais acentuada nos lares governados por uma mulher e naqueles cujo chefe de família se encontra na situação de desempregado. Em 100 lares cujo chefe de família é uma mulher, 32 são pobres, sendo mais de dois terços muito pobres (68%). Nos casos de lares em que o chefe de família é um homem, 26 em 100 são pobres e três quartos destes (14%) são muito pobres”* (PNUD; 2004, 14)¹; onde o Ministério da Educação continua a defender, nas escolas secundárias, medidas como a anulação da matrícula no caso de alunas grávidas², como forma de proteger a jovem mãe e lutar contra a gravidez precoce. Desta forma, a escola exerce a sua função enquanto agente de controlo social, excluindo, no entanto, da sua acção punitiva o progenitor, que em alguns casos, é um colega de turma. Por último, deparamo-nos com um quadro social onde as mulheres ainda são percepcionadas como a principal moeda de troca no mercado dos corpos e estigmatizadas por essa razão. Estas mulheres são comumente designadas por «pixinhas».

Em 2002, o jurista cabo-verdiano Jorge Carlos Fonseca coordenou um estudo³ sobre a protecção às vítimas de crimes violentos incidindo,

¹ PNUD, *Relatório Nacional Sobre Cabo-Verde 2004*. Praia: PNUD, 2004.

² Garantindo, entretanto, a sua reinserção no ano lectivo seguinte.

³ FONSECA, Jorge Carlos. *Estudo sobre a protecção às vítimas de crimes violentos (em particular as mulheres)*. Relatório Provisório. Praia: Associação Cabo-verdiana de Mulheres Juristas, 2002.

particularmente sobre as mulheres. Esse estudo, suportado pela Associação Cabo-Verdiana de Mulheres Juristas, defende que retratar, na prática, a violência contra a mulher em Cabo Verde, implica falar de homicídio, corpo quebrado, espancamento e violações sexuais e de práticas culturais e tradicionais que prejudicam a mulher e as crianças do sexo feminino. Tais práticas incluem o assédio sexual, a vivência poligâmica forçada, a exploração e a prostituição de menores.

O mesmo estudo acrescenta que os tipos de violência referidos podem ocorrer em casa, no trabalho, em instituições ou em qualquer outro local. Quanto às causas da violência contra a mulher, foram apontadas: o alcoolismo dos homens, a dependência económica da mulher, o ciúme, a cumplicidade feminina, a complacência das autoridades e factores culturais como o machismo.

José Carlos Gomes dos Anjos publicou um estudo sobre a sexualidade juvenil de classes populares em Cabo Verde, em Abril do ano de 2005⁴ em que dá a conhecer os caminhos da prostituição de jovens urbanas pobres. Tendo como objectivo entender as transformações nas concepções identitárias masculinas e os problemas femininos relacionados com a saúde reprodutiva, o autor apresenta-nos a figura da «Pixinguinha», *“meninas que estigmatizadas para o mercado matrimonial, se supõe estarem expostas a um mercado sexual extraconjugal e, portanto, imoral”* (2005, 165).

Gomes dos Anjos (2005) mostra que na perspectiva que opõe a mulher virtude à corrupta ou decaída, a dominação masculina continua a reproduzir-se. A «pixingaria» pode ser vista como uma espécie de variante cabo-verdiana do fenómeno prostituição. Entretanto, convém conhecer os seus meandros para que ambas não sejam confundidas. No capítulo V deste trabalho analisamos esta problemática de forma mais esclarecedora.

Os estudos de Fonseca (2002) e de Dos Anjos (2005) permitem-nos perceber que mesmo no quadro democrático em que vivemos actualmente, os valores tradicionalistas ainda se encontram presentes na sociedade cabo-verdiana. Esta situação é compreendida se pensarmos que Cabo Verde apenas se abriu ao mundo há três décadas. Foi de forma gradual e só acelerou a partir de 1989.

⁴ GOMES DOS ANJOS, José Carlos. Sexualidade Juvenil de Classes Populares em Cabo Verde. Os Caminhos para a Prostituição de Jovens Urbanas, In: *Revista Estudos Feministas*. Florianópolis, 2005. (pp. 164-177).

Como marco histórico, apontamos o dia 13 de Janeiro de 1991, data das primeiras eleições pluri-partidárias em Cabo Verde, ou seja, o momento a partir do qual todo o contexto social cabo-verdiano passou a ser conduzido pelos princípios democráticos contemporâneos. Todavia, a sociedade cabo-verdiana, na medida que busca a integração no mundo pós-moderno e com este interage, mantém alguns dos seus traços tradicionais.

O que procuraremos compreender, no presente estudo, serão as bases sócio-culturais e ideológicas em que foi construído o homem cabo-verdiano. Não se trata de uma busca das origens, mas da análise do quadro histórico, simbólico e ideológico em que foi construído e reconstruído o ideal de homem e de mulher cabo-verdianos. Falamos de conhecer uma ordem social em seja possível compreender a partir de que modelos se edificaram as interações entre os géneros em Cabo Verde, enquanto um dos aspectos caracterizadores e marcantes da cultura dos cabo-verdianos.

Relacionada, preferencialmente, com a sexualidade, com a reprodução biológica, com questão do HIV-SIDA, com a entrada da mulher no mercado de trabalho e a sua consequente emancipação em relação aos pais e ao parceiro, a problemática de género não passa despercebida às autoridades civis.

Desta forma, encontramos organizações governamentais e não governamentais voltadas para o público feminino como o Instituto Cabo-verdiano para Igualdade e Equidade de Género (ICIEG), e a Associação de Apoio à Auto-Promoção da Mulher no Desenvolvimento (MORABI). O facto de serem compostos maioritariamente por funcionários do sexo feminino pode conduzir-nos a algumas leituras.

Pode tratar-se de mera coincidência; pode ser que os órgãos decisores acreditem que as mulheres estão melhor preparadas para compreender, falar e fazerem-se entender com outras mulheres, resumindo «as mulheres às mulheres», o que num processo de ajuda/protecção, permitiria assim excluir o inimigo, «o elemento masculino»; ou ainda pode significar que os homens não estão interessados neste tipo de actividade.

Partimos, entretanto, do pressuposto de que, se existe «inimigo», este não é o homem, e que a abordagem das relações sociais entre géneros, quando procura vítimas e culpados e adopta posturas defensivas e/ou de

exclusão, acaba por reproduzir o mesmo sistema de relações de dominação, às vezes, de forma invertida.

Isso não significa que partimos em defesa da urbe masculina, advogando que estes também são vítimas. Tentaremos mostrar, à semelhança de Vale de Almeida (2000) e de Pina Cabral (2003) que a masculinidade hegemónica, ou seja, aquela considerada como sendo normal e legitimada pela ordem fálica, exclui também outras formas de masculinidades, o que faz do elemento masculino uma presa de uma estrutura social que lhe confere uma posição de dominância, é certo, mas mediante a condição de jogar os papéis sociais que a ele são destinados.

Todavia, não deixamos de reconhecer que escudados no papel instituído numa dada ordem social, o homem pode oprimir a mulher.

O presente trabalho de investigação advém de necessidades várias, das quais se destacam uma curiosidade em abordar cientificamente um tema carregado de evidências e procura compreender a ordem subjacente à edificação da sociedade cabo-verdiana e a forma como esta regulamentou, controlou e reproduziu as relações entre o masculino e o feminino através dos seus agentes.

Os tempos são outros, a mulher e o homem caboverdianos são, hoje, colocados face a um desafio de redefinição das suas identidades, processo que ainda marca passos. Compreender os moldes em que o homem e a mulher cabo-verdianos foram forjados poderá trazer alguma luz sobre o assunto.

2. OBJECTIVOS DA PESQUISA

Partindo dos pressupostos que as relações de género se dão dentro de um quadro social; que, enquanto categoria, o género é uma construção social e que os indivíduos, enquanto agentes socializados e socializantes, também constituem produtos histórico-culturais, consideramos que as interacções entre o homem e a mulher baseiam-se em determinados valores, que são exteriorizados sob a forma de normas implícitas e explícitas e se manifestam em comportamentos controlados por mecanismos sancionatórios, tornando-se, assim, práticas sociais aceites e legítimas.

A existência deste conjunto de valores, códigos compartilhados, não inatos, e portanto interiorizados ao longo da vida, levanta a questão de saber quem é o agente, ou quem são os agentes promotores deste processo de socialização. A evidência poderia dizer-nos: “a sociedade”, pois claro! Tal não seria falso, mas é vago se aceitarmos que a sociedade é um sistema complexo e estruturado de interações, portanto uma entidade abstracta que se materializa nos indivíduos, nos grupos e nas instituições.

Se é correcto afirmar que grupos e indivíduos são agentes de socialização de peso, também será correcto afirmar que a força simbólica das instituições leva os actores sociais a aceitar de forma legítima os conhecimentos transmitidos e a responsabilidade de perpetuá-los no tempo.

Em Cabo Verde, a História diz-nos que algumas instituições tiveram mais peso do que outras. Demarca-se em primeiro lugar a Igreja e, num período posterior, o Estado, ainda que num primeiro momento talvez não seja correcto fazer esta distinção pois a Igreja representava o Estado (Santos & Soares; 2001).

Segundo Santos & Soares (2001), embora o eclesiástico tenha perdido a preponderância em prol das autoridades civis, a Igreja Católica tinha uma presença constante e determinante no dia a dia da população. Esta posição, como veremos mais à frente, é corroborada por Correia e Silva (2001), historiador cabo-verdiano que também analisou o papel da Igreja Católica na vida do arquipélago, particularmente, na difícil questão do casamento dos escravos.

Retomando Santos & Soares (2001), a Igreja, como mediadora entre Deus e os homens, orientava a vida dos fiéis pelos dogmas cristãos e socializava-os através da catequese, do ensino e da pregação e tinha meios de coagir comportamentos desviantes, como por exemplo a excomunhão, a censura, queixas, sendo a mais grave a ameaça de abandono do arquipélago.

Considerando a dominação masculina como uma forma de organização social, em que os valores dominantes priorizam o masculino e formam um quadro estrutural, dentro do qual são atribuídos papéis e reconhecidos estatutos que possuem uma força simbólica que os legitimam e reconhecendo na Igreja Católica o primeiro agente de socialização do arquipélago, levantamos a seguinte questão:

– Qual é a influência da Igreja Católica na reprodução da dominação masculina em Cabo Verde?

Importa-nos, então, averiguar se na relação entre os géneros em Cabo Verde há uma predominância dos valores masculinos que justifiquem uma desigual atribuição de papéis sociais e estatutos ao homem e à mulher; assim como a influência da Igreja Católica na promoção deste sistema de interacção social, parte constituinte da cultura cabo-verdiana.

De forma específica, os objectivos da presente pesquisa são os seguintes: a) descobrir se há predominância dos valores masculinos nas relações entre géneros em Cabo Verde; b) verificar que papéis sociais são atribuídos ao homem e à mulher através do casamento religioso em Cabo Verde; c) verificar se a visão bíblica da mulher fornece à sociedade cabo-verdiana um ideal de feminilidade; d) analisar as diferenças existentes ao nível dos critérios normativos/educativos e de sanções no que diz respeito ao comportamento sexual dos homens e das mulheres.

3. HIPÓTESES E A DEFINIÇÃO DOS CONCEITOS.

A hipótese principal do presente trabalho de investigação sustenta que a Igreja Católica, enquanto agente de socialização de maior relevância na formação da sociedade cabo-verdiana, contribuiu, através da sua acção educativa e normativa, para a legitimação e reprodução de um sistema de interacção entre os géneros que privilegia a dominância do masculino sobre o feminino.

Consideramos como secundárias as seguintes hipóteses: a) as relações de género em Cabo Verde dão primazia ao elemento masculino; b) o casamento religioso outorga comportamentos e obrigações diferentes aos cônjuges, colocando o género feminino na dependência do masculino; c) na cultura cabo-verdiana a iconografia de Eva e Maria de Nazaré, enquanto modelos opostos, oferecem um quadro de referência comportamental para a mulher; d) A ordem social cabo-verdiana é mais tolerante com os desvios masculinos às normas sexuais.

O conceito de género adoptado na nossa pesquisa é tributário da definição oferecida por Ana Maria LoForte. Esta autora refere que o género

é uma construção social, uma actividade dinâmica, criadora, que ocorre incessantemente e que é influenciada por práticas e experiências culturais; que se mantém ou se altera de acordo com as diferentes composições das unidades domésticas, as suas estratégias económicas e sociais e com a prevalência ou não da matriz cultural tradicional (2003, 252).

Na linha do pensamento de Bourdieu, entendemos por dominação masculina, um sistema de relações sociais intersubjectivas e recíprocas que dá primazia ao masculino em detrimento do feminino, *“primazia universalmente concedida aos homens se afirma na objectividade de estruturas sociais e de actividades produtivas e reprodutivas, baseadas em uma divisão sexual do trabalho de produção e reprodução biológica e social, que confere aos homens a melhor parte, bem como nos esquemas imanentes a todos os habitus moldados por tais condições, portanto objectivamente concordes, eles funcionam como matrizes das percepções, dos pensamentos e das acções de todos os membros da sociedade, como transcendentais históricos que, sendo universalmente partilhados, impõem-se a cada agente como transcendentais”* (1999, 45).

No nosso trabalho, decidimos adoptar a definição de Guy Rocher que define cultura como *“um conjunto de maneiras de pensar, de sentir e de agir mais ou menos formalizadas que, sendo apreendidas e partilhadas por uma pluralidade de pessoas, servem, de uma maneira simultaneamente objectiva e simbólica, para organizar essas pessoas numa colectividade particular e distinta”* (1982, 189).

No que concerne ao conceito religião, adoptamos a definição de Emile Durkheim que a considera como *“um sistema solitário de crenças seguintes e de práticas relativas a coisas sagradas, ou seja, separadas, proibidas, crenças e práticas que unem na mesma comunidade moral, chamada Igreja, todos os que a ela aderem”* (1989, 79).

Na óptica de Berger & Luckmann definimos socialização como o processo através do qual a sociedade, através dos seus agentes, introduz um indivíduo no seu mundo objectivo ou num sector dela, pela transmissão da sua cultura, visando a integração social deste. A socialização primária é a primeira socialização que o indivíduo experimenta na infância e lhe permite tornar-se membro da sociedade. A socialização secundária é qualquer processo subsequente que introduz um indivíduo já socializado em novos sectores do mundo objectivo da sua sociedade (2003, 175).

Ainda segundo Berger & Luckmann, o conceito de legitimação é entendido como o processo através do qual se explica e justifica a ordem institucional concedendo validade cognitiva aos seus significados objectivados e dignidade normativa aos seus imperativos práticos (2003, 128).

Adoptamos a definição de Berger quando por ordem social entendemos a estrutura normativa e coerciva que vigora numa sociedade e que é factor de integração e de coesão social (2004, 33).

Por reprodução social consideramos, de acordo com José Vargas, a acção da sociedade no sentido da manutenção da ordem social estabelecida, na medida em que transfere para os seus membros os seus valores, a sua estrutura e organização sociais (2001, 220).

4. ASPECTOS METODOLÓGICOS

Partindo do princípio que a sociedade estrutura as relações entre géneros, definindo o papel social de cada um e atribuindo determinado estatuto social em função destes papéis, consideramos então que falar do sistema de interacção de géneros em Cabo Verde é falar de um aspecto da cultura cabo-verdiana.

Neste sentido, da análise da dominação masculina nas relações entre os géneros em Cabo Verde, pretendemos averiguar se a religião cristã, na vertente católica, foi um dos elementos influenciadores deste sistema de relações enquanto elemento reprodutor da cultura cabo-verdiana. Esta proposição teórica constitui a matriz orientadora de todo o trabalho.

Um outro aspecto importante que norteou o presente trabalho está ligado à matriz interdisciplinar do Mestrado em Estudos Africanos. Assim, preocupamo-nos em usar contributos de diversas áreas científicas, que de uma ou outra forma abordaram o assunto; investigamos e tentamos cruzar leituras disciplinares que acabaram por se complementar.

A nossa pesquisa tem como universo de estudo uma sociedade insular onde as categorias de análise são complexas. Atendendo a esta complexidade, e sem esquecer que na pessoa do investigador somos fruto desta sociedade, tomamos o cuidado de não pressupor à partida que existe

dominação masculina em Cabo Verde, embora a força tentadora desta evidência assim nos condicionasse.

Assim, tivemos que recorrer aos escritos da História e Antropologia sobre Cabo Verde para averiguarmos como historiadores e antropólogos definiram o sistema de interacção de géneros em Cabo Verde e a estudos acerca da presença da Igreja Católica na formação da sociedade insular cabo-verdiana.

Para além da parte histórica, quisemos mostrar as várias perspectivas de análise do tema género e, conseqüentemente, algumas leituras à volta da problemática das relações de género, abordando a questão da dominação. Com base na sociologia da religião de Berger, procuramos explicar como pode a religião contribuir para a construção e reprodução da ordem social.

A pesquisa de campo, baseada num questionário fechado⁵, limitou-se apenas à cidade da Praia. Recolhemos uma amostra de um por cento da população nacional residente e depois submetemos os resultados a um tratamento de acordo com o programa informático SPSS⁶ 11.0. Os dados levantados e analisados permitiram-nos fazer o confronto com as leituras que nos foram legados pela História e Antropologia do arquipélago sobre os géneros e as suas relações.

Este trabalho não pretende esgotar o estudo da problemática de género, nem constituir um estudo em detalhe do mesmo. Quisemos abordar um fenómeno que em vista das mais recentes políticas internacionais tem marcado a actualidade mundial, a partir de uma busca bibliográfica que pudesse abarcar, no espaço e no tempo, todo o arquipélago e por intermédio de uma pesquisa de campo que contemplasse uma parte do actual Cabo Verde, representado pela sua cidade capital.

A promoção da igualdade entre o homem e a mulher foi a última das batalhas à volta da igualdade entre os seres humanos. Instituído na carta dos direitos humanos desde o final da Segunda Guerra só entra na agenda política décadas mais à frente.

Quando consideramos a dominação masculina uma das características da cultura cabo-verdiana, suportada pela legitimação que a Igreja lhe

⁵ Em anexo

⁶ Statistical Package of Social Science

conferiu ao longo dos tempos, queremos mostrar que esta visão igualitária que se tenta implementar nas relações entre o homem e a mulher pressupõe uma alteração no âmbito da nossa própria cultura. A não correcta consideração deste aspecto pode significar o fracasso de muitos projectos, dado que homens e mulheres são elementos estruturados e estruturantes por e de uma cultura.

No primeiro capítulo abordaremos como a História e a Antropologia analisaram a questão da dominação masculina em Cabo Verde e a condição da mulher ao longo do processo de formação da nossa sociedade. Aqui destacam-se as obras de António Careira (1983) e João Lopes Filho (1996). Neste capítulo definimos o conceito de cultura tradicional e procuramos caracterizar as relações de género e os valores cabo-verdianos dentro do contexto cultural tradicional.

O segundo capítulo é dedicado à história da Igreja Católica e ao seu papel na formação da nossa sociedade. Este capítulo mostra que a Igreja não pode ser acusada ou destacada como a fundadora da nossa sociedade. Ela entra em Cabo Verde num período em que representava o Estado, tanto quanto a administração civil.

A história da formação da sociedade cabo-verdiana está ligada a uma determinada classe social composta de homens, ricos, empreendedores e livres, e a par destes aparecem as mulheres, de casa e da vida, brancas e de cor, e os outros homens, pobres e não livres. Se não se pode afirmar que a Igreja católica, por si só, responda pela sociedade que aqui se edificou, procuramos compreender o seu papel enquanto agente de socialização, portanto, agente cooperante com uma dada ordem social.

No terceiro capítulo passamos em revista a questão de género, comparando diferentes perspectivas de análise. Através da nossa pesquisa bibliográfica procuramos conhecer alguns contributos à volta da temática do género dentro do espaço lusófono em que destacamos as leituras de Miguel Vale de Almeida (2004), Pina Cabral (2003), Lígia Amâncio (1994 e 2003) e de Gilberto Freire (1996).

Encontramos uma literatura vasta fora da produção lusófona, e cruzamos neste capítulo algumas abordagens clássicas como a de Beauvoir (2002) e de Badinter (1993). Pierre Bourdieu (1999), Giddens (2001),

Foucault (2002, 2005 e 2006), Morin (2000) são alguns outros autores cujas leituras foram revisadas e colocadas frente a frente.

No quarto capítulo apresentamos a sustentação teórica do trabalho. Através da sociologia do conhecimento de Berger e Luckmann (2003) e da sociologia da religião de Berger (2004) discutimos a problemática da religião, como um dos factores construtores da realidade social e consequentemente de uma dada cultura. Também apresentamos uma leitura cruzada do que se entende por religião segundo as perspectivas de Durkheim (1989), Weber (2004), Eliade (1989) e Burkert (2001). A obra *“A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo”* de Weber (2004), marco do pensamento sociológico em torno da religião, mereceu particular destaque.

No quinto capítulo são apresentados os resultados do inquérito aplicado na cidade da Praia em Setembro de 2006. Com base no programa de tratamento informático SPSS 11.0 apresentamos os quadros com as questões cruzadas que foram interpretadas segundo as leituras levantadas e apresentadas ao longo dos anteriores capítulos.

As considerações finais constituem o último momento da síntese analítica. Apresentamos os resultados do presente trabalho e discutimos outras possibilidades de estudo.

01. A DOMINAÇÃO MASCULINA NA HISTÓRIA E NA CULTURA DE CABO VERDE

Tendo-se destacado a preponderância do elemento masculino na sociedade cabo-verdiana como um elemento caracterizador da cultura dos cabo-verdianos e considerando o tempo como o factor que permitiu a sua reprodução e manutenção, dois conceitos que exigem uma reflexão mais profunda. Assim, destacamos os conceitos Dominação Masculina e Cultura Tradicional (que ao longo deste trabalho poderemos designar apenas por Tradição) antes de analisarmos as estruturas familiares e as relações entre os géneros, segundo os dados da História e da Antropologia do Arquipélago.

1.1. DOMINAÇÃO MASCULINA E CULTURA TRADICIONAL REVISTOS

Por Dominação Masculina, como vimos de acordo com Bourdieu, entendemos um sistema de interacção que se estrutura na valorização do masculino em detrimento do feminino, em que o corpo é visto como um repositório de sistemas de estruturas da visão androcêntrica e o processo de domesticação dos corpos é sustentado pela lógica da visão androcêntrica (1999, 20), visão essa cujos princípios são perpetuados pela acção de agentes de socialização, tais como a Família, a Escola e a Igreja (1999, 103).

A masculinidade é vista como uma posição nobre que pode ser observada a nível da execução das tarefas/dos trabalhos, uma vez que, como nos diz Bourdieu, “(...) há tarefas que podem ser nobres e difíceis quando são efectuadas pelos homens, mas que se tornam insignificantes e imperceptíveis, fáceis e fúteis, quando são feitas por mulheres, (...) basta que os homens se apoderem de tarefas tidas por femininas e as efectuem fora da esfera privada

para que essas tarefas se encontrem enobrecidas e transfiguradas” (1999, 75). Desta forma, a caracterização e o entendimento daquilo que o agente de uma tarefa faz de si, varia consoante o sexo do(a) autor(a) da tarefa.

Bourdieu vê no cavalheirismo uma forma de perpetuar a dominação masculina, uma vez que a lógica da protecção cavaleiresca pode conduzir ao confinamento do feminino ou servir para justificá-lo, pode também contribuir para manter as mulheres afastadas do contacto com os aspectos do mundo real *“para os quais não foram feitas porque não foram feitos para elas”* (1999, 77).

A diferença social entre o homem e a mulher não pode ser alterada por um *“acto de magia performática”*, visto que não surgiram dum simples *“efeito de nomeação verbal”*. Os géneros, *“longe de serem simples papéis com que se poderia jogar à vontade (à maneira das drag queens), estão inscritos nos corpos e em todo um universo do qual extraem a sua força”* (Bourdieu; 1999, 122).

Bourdieu pensa que, como a essência da dominação masculina não se encontra nas *“consciências mistificadas”* mas nas *“disposições ajustadas às estruturas de dominação”* (1999, 54).

Só ocorrerá a transformação das relações entre a mulher e o homem com a transformação a nível das condições de produção da dominação masculina, que envolve a cumplicidade entre as estruturas incorporadas e as estruturas das grandes instituições em que se realizam e se produzem a ordem masculina, mas também toda a ordem social (Bourdieu; 1999, 139).

Bernardo Bernardi (1978) fala do tempo como um dos factores essenciais de cultura, como um factor que está intimamente ligado ao processo estruturador da cultura até quase se identificar com ele.

No entender deste antropólogo, a cultura nasce, desenvolve-se e vive no tempo. Percorrendo os anos, as comunidades humanas vão legando as gerações que lhes seguem a sua herança cultural. Assim, *“bastante frequentemente a única motivação consciente de certos comportamentos e as respostas que se conseguem obter de muitas pessoas e de muitos povos são de seguinte teor: «sempre assim se fez»; «não sabemos, os nossos pais fizeram sempre assim»; «foi como os nossos pais nos ensinaram»*. A cultura, deste modo, *afirma-se como um património*” (Bernardi; 1978, 63).

Entendemos que Tradição seria, assim, um dos elementos que definem a cultura com a particularidade de ser um conjunto de modos de agir, pensar, ser e estar, que foram transmitidos ao longo dos anos, de geração em geração e tem um importante papel na preservação da identidade cultural de um povo.

O Antropólogo João Lopes Filho (1981) dedica um capítulo de uma das suas obras⁷ à análise do significado do conceito Cultura Tradicional, donde retiramos alguns dados acerca do conceito Tradição.

De acordo com Lopes Filho e na linha do exposto por Bernanrdi (1978), toda e qualquer sociedade possui uma dimensão histórica que torna possível, no presente, experiências do passado e, isso ocorre porque *“as estruturas, as instituições e certos valores, são realidades que duram para além das gerações (o mesmo acontece com as técnicas)”* (1981, 47).

A cultura, de acordo com este autor, seria a síntese dos valores criados pela tradição popular e da assimilação das conquistas da humanidade em todos os domínios e acrescenta que a *“(...) tradição põe-nos diante, tanto vivências de um passado distante como as que se repetem no presente (...)”* (Lopes Filho; 1981, 47).

Postos estes dois conceitos, vamos de seguida analisar a dominação masculina, na família e a sociedade cabo-verdianas, tomando como bases algumas obras referentes à História e à Antropologia do povo cabo-verdiano.

1.2. A DOMINAÇÃO MASCULINA NA FORMAÇÃO E NA ESTRUTURAÇÃO DA FAMÍLIA E SOCIEDADE CABO-VERDIANAS

1.2.1. A génese da família cabo-verdiana (o contacto sexual multiétnico)

António Carreira considera que o processo histórico de formação da sociedade cabo-verdiana e da estrutura familiar reflectem as características imprimidas pela intensa miscigenação de elementos masculinos europeus de variados estratos sociais, com elementos femininos de origem

⁷ LOPES FILHO, João. *Cabo Verde. Subsídios Para Um Levantamento Cultural*. Lisboa: Plátano Editora, 1981.

africana, trazidos do continente para o arquipélago, voluntariamente ou não (1977, 21).

Os europeus aqui chegavam, quase sempre, desacompanhados de suas esposas. A união do homem branco com a mulher preta foi, pois, corrente e socialmente aceite de modo geral. Não se olhava nem se dava importância ao cargo que o homem ocupava. Daí são originários os inúmeros descendentes de capitães-mores, padres, governadores, marinheiros, etc. Os padres, seguindo as normas da Igreja, bem que pregavam e estimulavam a regularização dessa união.

A Igreja Católica, instituição legitimadora de conduta e concessora de estatutos/prestígios, aparece como a única instituição que tinha o poder de reconhecer a união entre o homem e a mulher dado que na *“(...) mentalidade da Contra Reforma, então dominante, não se reconhecia como equivalente do matrimónio as “situações de facto”, tais como as diferentes formas de mancebia entre homens principais e as suas amantes negras e mulatas. O ideal de conduta, que conferia prestígio, continuava a ser o matrimónio celebrado segundo os cânones do reino e da Igreja, como também o casamento concertado e abençoado pelos pais e tutores”* (Correia e Silva; 2001, 335).

No entanto, e segundo Carreira, *“o isolamento a que estiveram votados todos os alienígenas (padres incluídos) com as inerentes privações, fê-los enveredar muito cedo para uma vida livre, quer do ponto de vista sexual, quer quanto às actividades incompatíveis com a respectiva função (...)”* (1977, 22).

O homem branco, casado na Europa, quer levasse a família para as ilhas ou não, não tardava em unir-se à mulher da terra, escrava ou livre, sem se ater à prometida fidelidade conjugal. João Lopes Filho mostra, entretanto, que a mestiçagem que se desenvolveu em Cabo-Verde não terá sido, em princípio, fruto do amor do homem branco pela negra, mas simplesmente pelo facto de haver uma carência de mulheres brancas no arquipélago (2003, 116).

Gabriel Mariano (1991) propôs, como causas que proporcionaram essa extensa miscigenação, também a carência de mulheres brancas e o feitio garanhão do português e introduziu um dado novo, as relações havidas entre homens negros e mulheres brancas.

No entender deste cientista social, havia todo um clima interno e externo que proporcionou uma fusão de cores, sons, cheiros, corpos, sentimentos, etc., nas ilhas de Cabo Verde:

“Dos fracos recursos agrários que desde cedo repeliram a emigração intensiva e sistemática de colonos europeus e a introdução das grandes plantações ou da monocultura, do abandono administrativo a que as ilhas foram largo tempo votadas, da mestiçagem intensa provocada pelas próprias circunstâncias de convívio local; pela moral sexual do português; pelo isolamento; pela pequenez quase familiar das ilhas. Tudo isso amalgamando-se continuamente devido à premência com que aos habitantes se punha o problema da sobrevivência: as secas e os ataques dos piratas, levando brancos, negros e mulatos, no dizer de João Lopes, a embalar fraternalmente a trouxa e a procurar refugio no interior das ilhas” (Gabriel Mariano; 1991, 49).

A mancebia com homens de posição social superior também era um facto comum apesar de ter sido censurada e combatida pela Igreja. De acordo com Lopes Filho:

“(...) podemos citar alguns casos de elementos proeminentes da hierarquia civil, militar e religiosa que se ligaram a escravas negras e deixaram imensa prole, como sejam, o Ouvidor Sebastião Bravo Botelho (1721), o Governador João Pinheiro da Câmara (1711-1714), o Governador João Zuzarte de Santarém (1748-1752), o Padre Nicolau da Cidade Velha (que deixou 54 filhos), o Desembargador Dr. José da Costa Ribeiro (1725) que teve seis raparigas de suas escravas, às quais mandou ensinar música e muitos outros como o Capitão Manuel Barbosa Aranha que teve 2 filhos com escravas diferentes, o reinol Manuel de Pina que teve 4, cada um de sua mãe escrava, Manuel Gomes que teve 5, cada um de uma escrava diferente, o Capitão Martinho Tavares, que apesar de casado teve 6, cada um de escrava diferente, (...) o capitão António Rodrigues Pereira que teve 14 filhos de oito escravas diferentes” (1996, 69).

Entretanto, Correia e Silva defende que “(...) não foram raros os casos das escravas que se amancebavam com os seus próprios senhores, obtendo deste facto posições materiais e simbólicas importantes no seio da fazenda (...)” (2001, 327).

Em refutação à situação “mulher vítima”, Correia e Silva defende que “os laços afectivos são manipulados pelas estratégias de ascensão social subtilmente delineadas pelas mulheres. Ao dizermos isso, apartamo-nos, implicitamente, da ideia tradicional, que não vê nestas mulheres mais do que manifestações de domínio sexual do homem sobre a mulher, do escravocrata sobre a escrava, do branco sobre a negra, do sujeito sobre o objecto” (2001, 328).

Assim, podemos constatar, como é realçado por António Carreira, que “a sociedade no todo, ou em grande parte, aceitou pacificamente que o homem, mesmo casado pela Igreja, pudesse viver maritalmente com uma ou mais mulheres ao mesmo tempo, quase sempre, para não dizer sempre, cada uma delas em casa própria. Nas ilhas esse tipo de ligação foi mais ou menos aceite pela comunidade sem grande constrangimento” (1977, 23).

Que as mulheres menos favorecidas fizessem disso um mecanismo de ascensão social também não foi constrangedor. Era, sobretudo, coerente com a posição das mesmas na pirâmide social da época.

Lopes Filho considera que desde muito cedo instituiu-se uma tendência para a união livre no comportamento dos moradores das ilhas. Considera, nesta mesma óptica, que estas uniões, irregulares em relação às leis e aos costumes da época em Portugal, revelam a existência de uma poligamia de facto e não de direito. Oficialmente, o regime matrimonial era a monogamia, mas na prática a monogamia era imposta apenas às mulheres. Defende ainda que a tendência para a poligamia, institucionalizada nas uniões livres seria consequência deste comportamento dos senhores que faziam gala em ostentar inúmeras amantes e filhos bastardos e não uma reminiscência das sociedades tradicionais africanas (1996, 70).

Uma perspectiva similar tinha sido defendida por Carreira que propõe que se pode falar de uma poligamia de facto mas não de direito e reforça que estas ligações irregulares nunca foram um apanágio dos grupos mais pigmentados, nos quais talvez se pudesse falar de reminiscências africanas. Este autor observa que “em algumas ilhas (por exemplo, no Fogo) o homem

reinol ou «branco de terra», fez sempre gala em manter ostensivamente uma ou mais amázias, e delas haver imensos filhos bastardos, facto nunca escondido da esposa legítima” (Carreira apud Lopes Filho; 2003, 137).

Uma carta que data de 1784 mostra como se edificava a sociedade de Santiago, o que, segundo Carreira (1977), poderia aplicar-se a todas as restantes ilhas. Nesta carta, a sexualidade surge como o vício dos moradores das ilhas e o redactor anónimo mostrou-se indignado com a liberdade sexual que possuíam as negras:

“O vício (...) que, pela ociosidade é mais determinante nesta gente, é o da sensualidade (...). Porém o que mais admira é não se envergonharem as mulheres pretas desta ilha (Santiago) do exercício deste vicio horrendo nem de se deshonestarem e tratarem com homens que não são os seus legítimos maridos...” (Apud Carreira; 1977, 24).

Assim, podemos perceber que do ponto de vista sexual, institui-se nas ilhas, desde muito cedo, uma tendência para a união livre, generalizada em todas as ilhas e em todos os extractos sociais. Se, oficialmente, o regime matrimonial vigente era a monogamia, na prática era imposta somente às mulheres e, assim, da mulher exigia-se castidade e fidelidade absoluta e isso inserido num processo de socialização que se iniciava muito antes do casamento.

Analisando o perfil do escravocrata, Correia e Silva afirma que os objectivos da classe regulavam o comportamento sexual dos membros uma vez que *“na sociedade agrária de então o controlo do casamento dos herdeiros, mesmo o de mancebos, tornara-se um factor de maior relevância. Quanto aos rapazes, porém, a restrição não recaia tanto sobre a sexualidade, mas sim, sobre o casamento. A estes, diversamente das donzelas, a sociedade tolerava uma sexualidade socialmente permissiva, sobretudo quando as parceiras fossem escravas ou forras” (2001, 335).*

Tendo presente o processo histórico e os condicionalismos sociais que deram origem à família cabo-verdiana analisaremos, em seguida, como esta se estruturava e os valores predominantes.

1.2.2. As relações familiares e os valores tradicionais

João Lopes Filho afirma que o que podemos considerar como «família cabo-verdiana» assenta na continuidade da tradição colonial, numa relação onde é patente o domínio do homem em relação a mulher, facto que, segundo ele, deve-se ao carácter patriarcal da escravatura doméstica. Este domínio do homem revela-se na distribuição dos papéis no interior da família, na divisão do trabalho, por exemplo, em que há uma nítida separação entre os domínios e competências do homem e os da mulher. Esta separação seria acompanhada de uma hierarquia no seio da família em que os papéis e os domínios do homem são (teoricamente) superiores aos da mulher (1996, 75).

Lopes Filho reforça esta ideia quando afirma que “(...) *a mulher nestas ilhas foi desde muito cedo considerada como produtora de trabalho e como objecto de prazer pelos senhores e donos, factos que ao longo dos tempos marcaram a maneira do homem cabo-verdiano entender a mulher normalmente como ser inferior*” (1996, 75).

Este autor considera ainda que mais do que uma sociedade paternalista, a sociedade cabo-verdiana assumia aspectos de uma sociedade masculina, onde não só no interior mas também no exterior da família se assistia a uma valorização e predominância do homem e das suas acções e valores, enquanto que a mulher, quase sempre menosprezada e subvalorizada, era destinada aos trabalhos domésticos, os quais usufruíam de pouco reconhecimento social (1996, 125).

Pedro Calderan Beltrão definiu a família como “*um grupo social caracterizado por comum residência, colaboração económica e reprodução. Inclui pois, adultos de sexo diferente, dos quais dois ao menos mantêm relações sexuais socialmente aprovadas, e um ou mais filhos, próprios ou adoptados, dos adultos que coabitam sexualmente*” (1973, 17).

Destaca três tipos de organização familiar: a família nuclear ou conjugal que é formada pelos pais e os respectivos filhos e onde ocasionalmente entram tios, sogros e domésticos; a família poligâmica, que é formada por mais de um núcleo familiar ligado por progenitores comuns (se o progenitor for a mulher temos a variante denominada poliandria e se o progenitor for o elemento masculino temos a poligamia); e a família extensa que é constituída pela família nuclear do adulto e a dos seus pais.

No caso de Cabo Verde, não poderíamos classificar a família cabo-verdiana como pertencente a um dos tipos acima citados. Encontramos uma multiplicidade de agregados familiar que englobaria todos os já citados e outros que por força das circunstâncias culturais e sociais apareceram no arquipélago. Como um exemplo, encontramos o tipo de “lar simples” que corresponderia à família nuclear, constituído por um casal, unidos ou não pelo casamento mas reconhecidos socialmente, e pelos respectivos filhos.

O correspondente à família extensa é a família alargada, onde encontramos várias gerações convivendo sob o mesmo tecto. Há casos em que jovens casais não deixam a casa dos pais, e outros, em que trazem para casa um parente mais velho, tio, pai, mãe, avó. *“Salienta-se (...) que, numa sociedade em que há pouca protecção na velhice (...), quer sejam pensões de reforma e viuvez e assistência na doença e invalidez, um grupo numeroso de filhos constitui, de facto, uma garantia de segurança para a velhice, segundo um aforismo popular «os filhos são a riqueza do pobre»”* (Lopes Filho; 1996, 119).

No caso cabo-verdiano, é sempre um homem o progenitor comum de algumas famílias. Assim, é o caso de alguns homens casados que têm uma família legítima e possuem outras amásias, com as quais geraram um novo núcleo familiar. O número de filhos, na tradição crioula, atesta a virilidade do homem e o número de mulheres atesta a sua fama de conquistador (Lopes Filho; 1996, 70).

Contudo, não seria cientificamente correcto chamar a este tipo de família de poligâmica, uma vez que a *“(...) norma permissiva estabelece a poligamia como sistema segundo o qual um dos cônjuges pode ter mais parceiros. Se a escolha plural implica mais mulheres, tem-se a poliginia, se implica mais homens, tem-se a poliandria, ou seja, a união de uma mulher com mais homens”* (Bernardi; 1978, 271).

A poliginia seria a forma mais difundida. Bernardi considera que estruturalmente reflecte o módulo monogâmico, no sentido em que se devem realizar tantas cerimónias de casamento quantas as mulheres com quem o marido se casa. Cada mulher constitui um núcleo familiar e matrimonial próprio, o que se traduz na separação de casas, campos de cultivo, propriedades e das bases familiares mães e filhos (1978, 271).

Não se pode dizer que o caso Cabo-verdiano retrate este quadro. No arquipélago retirou-se da poliginia o seu melhor, que é possuir várias mulheres e deixou-se de lado a responsabilidade que este sistema confere ao polígino que são as obrigações que este deve assumir perante as suas mulheres, filhos e perante a sociedade.

A família Cabo-verdiana não se baseia apenas na relação de consanguinidade, dado que, pode incluir membros entre os quais não existam laços de parentesco sanguíneo, como os meninos apanhados e os afilhados:

“Enquanto os afilhados são crianças recolhidas pelos padrinhos, no caso dos pais terem morrido, os meninos apanhados são crianças órfãs, cujos pais morreram nas calamidades da fome ou que ficaram desamparadas ou abandonadas por motivo de crise e que a solidariedade humana não permite que fiquem ao abandono” (Lopes Filho; 1996, 120).

Do exposto nasceu a mãe de criação, que pelas palavras de João Lopes Filho é *“uma instituição da cultura Cabo-verdiana”* (1996, 120). De uma forma geral, este autor defende que a família Cabo-verdiana se caracteriza pela sua extensão o que se explica pela *“(…) solidariedade entre os indivíduos, sempre presente na constituição dos agregados, solidariedade esta que obriga a direitos e deveres recíprocos entre os indivíduos ligados pelo parentesco natural, de sangue, como artificial, neste caso o religioso (o compadrio) ou mesmo sem nenhum parentesco como nos casos dos meninos apanhados (...)”* (Lopes Filho; 1979, 121).

Marca presença também o caso das mães solteiras e das mulheres que devido à emigração, morte ou abandono do cônjuge se tornam chefes de família e vivem segundo os seus recursos. De certo modo, são discriminadas, pois segundo alguns ditos populares, «casa sem homem é um navio sem capitão» e «mulher sem homem não é nada».

Um dos artifícios geralmente usados para manter presente a figura do homem da casa (emigrado, em serviço ou morto) é a colocação de uma fotografia deste na sala de estar, facto recriado por Baltasar Lopes na sua mais conhecida obra⁸. Essa foto participava na educação dos filhos como

⁸ LOPES, Baltazar. *Chiquinho*. Lisboa: Editora África, Edições Claridade, Colecção para a História das Literaturas Africanas de Expressão Portuguesa, 1988.

uma espécie de olho invisível e também mantinha viva a presença do chefe da casa para os visitantes e membros da comunidade.

Analisando as relações no interior do agregado familiar, Lopes Filho defende que toda a trama se desenrola à volta do paternalismo e da autoridade do mais velho, sendo este pai ou irmão. Na relação entre os cônjuges, o homem é o chefe e nessa posição a sua opinião e as suas decisões prevalecem. Ele é a autoridade máxima no seio do agregado familiar e qualquer pessoa que viva sob o seu tecto tem que acatar as suas resoluções. Exerce a sua autoridade de modo arbitrário, de forma rigorosa, inspirando ao mesmo tempo temor e respeito (1996, 126).

Contudo, a influência da mulher, segundo Lopes Filho, no quotidiano vivido contrariava um pouco a teoria. A administração da casa era feita pelos cônjuges, a cada um deles competia tarefas bem distintas. Considerando a excepção dos maridos que consumiam na taberna todo o soldo, geralmente este costumava entregar à mulher todo dinheiro arrecadado. Esta devia, utilizando este dinheiro, suprir todas as necessidades do lar e dos filhos (1996, 125).

Lopes Filho defende que a educação destes últimos cabia aos dois, mas o estatuto de cada um determinava o grau de participação e a respectiva influência e neste sentido reproduzia-se a ordem social que regulava as relações conjugais e familiares:

“Ambos castigavam os filhos. No entanto, os castigos mais severos ou os problemas mais graves eram levados ao marido, que constituía uma espécie de tribunal de última instância e a quem cabiam, (...), as decisões finais. Este recurso ao pai como solução final, que castiga menos, mas mais severamente, contribuía para o respeito que os filhos tinham por ele. Normalmente a simples ameaça do «vou contar ao teu pai» bastava para os dissuadir de certas atitudes ou, pelo menos, de fazer pensar duas vezes” (1996, 128).

A relação entre o pai e os filhos é pautada por extremo respeito e obediência enquanto que as relações dos filhos com a mãe são mais abertas. Os filhos, a partir da adolescência, costumam confrontar-se com as mães, dado que era uma relação mais flexível. A filha é, geralmente, mais

chegada à mãe do que ao pai, mas o respeito e a obediência a este estavam sempre presentes:

“Os filhos devem sempre respeito aos pais e obediência em qualquer ocasião. Esta atitude de respeito, próxima do temor, manifesta-se na crença popular, segundo a qual, se os filhos afrontam os pais, se são maus para eles durante a vida, depois de mortos as suas campas se racham e estes transformam-se em «almas penadas»” (Lopes Filho; 1996, 129).

Na família tradicional Cabo-verdiana este respeito e obediência estende-se também aos anciãos. A condição social do ancião nesta estrutura familiar é muito valorizada, uma vez que desempenha funções importantes tanto para a família como para a comunidade no geral:

“O prestígio do ancião em Cabo Verde relaciona-se com o facto de ter vivido mais, de ter acumulado mais experiência. Essa longevidade e sobretudo o reconhecimento da sua função social de depositário da história e da sabedoria da comunidade originaram-lhe uma posição destacada na hierarquia da sociedade” (Lopes Filho; 1996, 140).

A aparência física decadente e desvalorizada do ancião (bocas desdentadas, calvície, movimentos lentos, costas encurvadas) contrapõe-se a uma postura terna, reflexiva, contemplativa. O ancião caracteriza-se em Cabo Verde pelo seu ar respeitável e pelo seu direito de aconselhar e conduzir uma discussão. São, desse modo, agentes importantes da conservação e transmissão da cultura:

“O estatuto do ancião permite-lhe obter respeito, amizade, carinho e reconhecimento público dos seus serviços e acções. Por outro lado, impõe uma conduta cuidadosa ao ancião, uma vez que a sua posição torna-o exemplar (...) já que esta serve para reforçar o seu prestígio: não bate na mulher, não levanta a voz ao falar, pelo que ajuda-se um velhinho bêbado, dá-se-lhe o lugar no passeio, beija-se-lhe a mão e pede-se-lhe a bênção, dá-se-lhe o lugar de honra na família ou na comunidade em ocasiões especiais” (Lopes Filho; 1996, 141).

A análise dos valores tradicionais destaca o sentido da honra como um dos valores morais basilares do insular na sociedade tradicional cabo-verdiana. Cabia sempre ao homem, ao chefe da família, zelar pela manutenção da sua honra e pela da sua família. A mulher na sua condição inferior, não era tida como capaz de defender a sua honra e cabia ao pai ou ao marido defendê-la.

Ela contribuía para a manutenção da honra do seu responsável através de uma atitude recatada e de obediência:

“(...) a violação destes valores por parte das mulheres recai (...) sobre o homem que é visto como não sendo capaz de manter as mulheres da família em «ordem» (ordem social controlada pela comunidade inteira) tendo que arcar com a desonra de ser visto como não sabendo impor sua autoridade, importante elemento para atribuição da honra” (Lopes Filho; 1996, 136).

A contribuição da mulher para a honra do homem é mínima, permitindo apenas a sua conservação, mas a sua influência na desonra é tremenda. A mulher precisa estar sempre sob o olhar atento do pai ou do marido. Nesta lógica, Lopes Filho defende que pelo casamento e pela maternidade a mulher atingia uma posição privilegiada, uma vez que o facto de ser esposa e mãe é a única forma de se redimir de sua impureza primitiva (1996, 139).

Quando a honra é maculada ela exige reparação. A gravidez das filhas solteiras era uma desonra, cuja reparação exigia ou a expulsão de casa da transgressora ou o casamento. No caso da infidelidade conjugal, as medidas para a reparação da honra podiam ser mais drásticas, uma vez que, *“a honra ferida podia exigir uma reparação que pode ir desde a expulsão da mulher, até à morte do(s) culpado(s)”* (Lopes Filho; 1996, 137).

Tal é a condição masculina e a força coerciva deste facto social que deixar uma afronta por vingar pode conduzir ao ostracismo, dado que *“é deixar a própria honra num estado de profanação e equivale a covardia”* (Lopes Filho; 1996, 136). A reparação da honra ultrajada, enquanto uma demanda social, ficou documentada numa das obras de Germano Almeida⁹.

⁹ ALMEIDA, Germano. *Os Dois Irmãos*. Mindelo: Ilhéu Editora, 1995.

O sentido da honra no arquipélago está inscrito numa lógica social que é marcadamente masculina. Lopes Filho considera que esta diferenciação entre os sexos, atribuindo a um a honra do prestígio pessoal, de conotação social, e a outro a virtude, de conotação sexual e religiosa, mostra de forma clara a discriminação dos critérios segundo os quais as sociedades ibéricas avaliam a conduta dos seus membros sendo a competição pela honra da sua família e desonra das outras famílias uma característica de relevância na sociabilidade das sociedades filiadas nesta tradição (1996, 137).

Nesta lógica, reforça, uma conduta leviana não recai sobre o elemento feminino, mas sobre todo o agregado com incidência especial sobre o chefe da família (Lopes Filho; 1996, 139).

Interessa-nos a análise conclusiva a que chegou o antropólogo cabo-verdiano quando considera que “(...) *a todo este sistema de valores subjaz um princípio fundamental, a mulher é constitucionalmente perniciosa e incapaz de condutas honrosas, desde os tempos bíblicos e que se manteve nas sociedades de tradição judaico-cristã. Ela é um ser «viciado» cujos instintos têm que ser mantidos sob controlo por alguém cuja conduta tende naturalmente para a ordem e a perfeição, ou seja, o homem*” (Lopes Filho; 1996, 139).

1.2.3. A condição feminina na sociedade cabo-verdiana tradicional

Bourdieu mostra que o conceito de masculinidade/feminilidade, como um constructo social, resulta de critérios sexuais e/ou ideológicos. A sexualidade tornou-se num meio de se exercer e reproduzir a dominação masculina, e também, num factor constituinte da masculinidade em oposição ao de feminilidade, tal como o sexo que possibilitou a execução da violência simbólica e, conseqüentemente, da dominação masculina. Pois, afirma que as diferenças entre os órgãos sexuais feminino e masculino são derivadas das dicotomias, masculino/feminino, forte/fraco (1999, 31).

A relação de poder existente entre a mulher e o homem só se consuma na sua totalidade devido à legitimação que o dominado, a mulher, confere ao acto de poder. Bourdieu (1999) vê, também, a sexualidade como um

dos campos de poder, que é sustentado por elementos de ordem ideológica, tais como o significado do falo como tendo o poder de dar a vida, e como sendo uma construção social. O acto de penetração é visto como um símbolo de poder e de autoridade que, por conseguinte, é prerrogativa do sexo masculino.

Lopes Filho (1996), quando aborda a questão da masculinidade e feminilidade no contexto histórico-cultural de Cabo Verde, considera que a forte diferenciação entre o masculino e o feminino a nível sexual e social é um aspecto que muito assemelha a sociedade cabo-verdiana às sociedades mediterrâneas.

Considera que o machismo e a inferiorização ou desvalorização da mulher constitui uma das atitudes mais características da mentalidade dos insulares e que a “(...) *subordinação desta àquele encontra-se justificada, em última instância, nos textos sagrados judaicos-cristãos pela própria divindade, de tal maneira que ir contra este princípio ‘natural’ e ‘divino’ é ir contra uma ordem ‘natural’ e ‘divina’, ir contra o sagrado*” (Lopes Filho; 1996, 144).

Fazendo referências a Roger Bastide, Lopes Filho (1996) alerta ao facto de que aquando da formação da sociedade cabo-verdiana, a mulher constituiu um elemento dominado e subjugado triplamente: mulher, escrava e negra. Esta tripla dominação nas zonas coloniais terá contribuído desde cedo para que desde logo se associasse ao sexo feminino a inferiorização e a desvalorização inerente à sua condição de sujeição nas ilhas de Cabo Verde que marcou o conjunto de atitudes e valores da sociedade cabo-verdiana presentes quer na simbologia popular, quer na elaborações mais ou menos oficiais do cristianismo.

Esta sujeição, como já vimos, e segundo Lopes Filho, é mais teórica, dado que na prática ela também partilha da autoridade do lar, e constitui na perspectiva deste antropólogo um poder dissimulado que tem raízes na sociedade escravagista e senhorial cabo-verdiana (1996, 125).

Lopes Filho mostra, na linha do que viria a ser afirmado por Correia e Silva (2001), que a escrava conseguia benefícios para si e para os seus filhos através da sua relação com o homem-senhor-branco, constituindo a mancebia um meio de promoção social para si e para os seus (1996, 148).

A fidelidade aparece como um apanágio da mulher numa estrutura social marcada pelo comportamento machista português. Se ao homem era tolerado o adultério, as aventuras e uniões fora do casamento, tal não se estendia à mulher que era publicamente condenada:

“A separação entre as capacidades e competências do homem e da mulher consolida-se no duplo critério com que normalmente são julgadas as acções do homem, sendo em todas as ilhas, especialmente o adultério, mais graves quando obra de uma mulher do que do homem. A mulher, esta, tem de ser casta e obedecer cegamente o marido. A superioridade do homem manifesta-se também no seu desprezo pela mulher e pela legitimação do adultério masculino que não é considerada pecado. Daí que se compreenda como salientou C.R. Boxer que para os portugueses as mulheres da família são sagradas, mas todas as outras são animais de caça” (Lopes Filho; 1996, 71)

O conceito de inferioridade física, intelectual e espiritual da mulher proclamados pelos teólogos e membros da igreja, crença que, no dizer de Lopes Filho (1996), era seguida e defendida pela população laica masculina, foi transportado por ambos para os novos espaços em África e consequentemente para o arquipélago de Cabo Verde.

Alguns dados mostram que esta postura esteve presente desde os primeiros anos de vida do arquipélago.

De acordo com Ângela Domingues a doação do cargo do capitão-donatário era hereditário e obedecia a princípios da indivisibilidade, primogenitura e masculinidade. Quando ocorria o Capitão-donatário não ter filhos o património era transmitido a um filho do irmão. Assim, com a morte de António da Noli, primeiro capitão donatário de Alcatrazes, a doação da capitania seria feita na pessoa que com D. Branca de Aguiar, filha de António de Noli, se casasse que por sua vez seria escolhido pelos responsáveis da herdeira (Apud Lopes Filho; 2003, 110).

As considerações acima atestam que a condição da mulher no arquipélago de Cabo Verde não foi somente fruto da interacção social entre brancos e negros no arquipélago. O ideal português de homem e mulher, naquele período histórico, fica bem traduzido no dito popular comum na

época dos descobrimentos que atribuía «ao homem a barca e à mulher a arca» (Boxer apud Lopes Filho; 1996, 71).

Se no sonho da época havia um novo mundo a conquistar, e riquezas a resgatar, essa conquista foi construída a partir de valores da sociedade em expansão. Ao homem era atribuído o espaço exterior e à mulher cabia o cuidado do espaço interior. A expansão foi um empreendimento masculino, que não dispensou a mulher, mas a esta deu limites mais restritos.

A administração das capitanias era uma questão legalmente legitimada pelos e para os homens; a actividade mercantil, a exploração e rentabilização da terra foram outras áreas de actuação de forte cunho masculino:

“Estes aspectos são ainda acentuados pela vida livre que, desde o povoamento, se desfrutava nestas ilhas, tanto do ponto de vista social como sexual, liberdade esta especialmente para os homens (brancos e mestiços): liberdade de praticar actividades condenadas (por exemplo comércio para os membros da igreja), liberdade sexual para o homem que possuía as suas escravas e que deixava inúmera descendência, liberdades essas também favorecidas pelo afastamento físico e também psíquico de Portugal (falta de controle ou melhor fiscalização quer seja da coroa, da Igreja ou das famílias)” (Lopes Filho; 1996, 75).

Todavia, isso não implica dizer que não houve mulheres que não se terão também aproveitado desse clima social mais livre. Uma das obras de Carreira¹⁰ comprova a existência de algumas grandes fazendeiras.

Todavia, quando o homem não se fez presente, os valores masculinos estiveram e assim podemos compreender o sentido da expressão popular cabo-verdiana¹¹ que representa uma figura curiosa: a mulher-macho.

Esta não seria uma mistura física de homem e de mulher, mas uma mulher que se define como pessoa autónoma, de acção, chefe, corajosa, ou seja, que chama a si as qualidades virís atribuídas ao elemento mas-

¹⁰ CARREIRA, António. *Formação e Extinção de uma Sociedade Escravocrata (1460 – 1878)*. 2ª Edição., 1983.

¹¹ Não exclusivamente cabo-verdiano, pois, no contexto brasileiro, Manoel de Oliveira Paiva imortalizou-a na pessoa de Dona Guidinha, na obra *Dona Guidinha do Poço*, editado pela Ática S.A. em 1995.

culino. A literatura das ilhas também comporta alguns exemplos, como a personagem Angelina de Germano Almeida¹².

Quando aborda a evolução do papel da mulher na sociedade cabo-verdiana, Lopes Filho é de opinião que as mulheres são o instrumento essencial das instituições, o fundamento sobre o qual repousa o edifício social, dado que foram associadas ao trabalho de casa, ao papel de mãe, esposa, filha, o papel de chefe de família e transmissoras de cultura. Dessa forma, não seria um paradoxo o provérbio crioulo “*Três fios de cabelo de mulher têm mais força do que duas juntas de bois*” (2003, 48).

Ao longo dos séculos a mulher cabo-verdiana foi revelando a sua força e a luta por uma condição social mais justa ainda não acabou. A ordem social cabo-verdiana não deixou de reconhecer o seu papel e valor, principalmente quando encarna com zelo o papel de mãe e de esposa. Desta parte do trabalho, retemos que a valorização das mulheres como seres destinados a intimidade conjugal e a maternidade é uma característica da uma ordem social tradicional cabo-verdiana.

Se esta primeira parte do trabalho não demonstra como era a sociedade cabo-verdiana no período da sua formação e como foi evoluindo, responde, pelo menos, a como os historiadores e antropólogos descreveram a sua formação e evolução e, dentro deste quadro, como definiram as relações entre o masculino e o feminino.

Não abundam estudos específicos acerca do papel do homem ou da mulher na sociedade cabo-verdiana, mas nos estudos sobre Cabo Verde pesquisados, esta problemática é abordada com frequência. Se nalgumas obras temos capítulos inteiros dedicados a este assunto, noutros encontramos algumas passagens que não deixam de nos mostrar qual é a perspectiva do estudioso.

De um modo geral, as obras estudadas mostraram que a sociedade cabo-verdiana nos seus primórdios e no decorrer da sua evolução foi dominada por homens. Se por Dominação Masculina entendemos um sistema de interacção que se estrutura na valorização do masculino em detrimento do feminino (Bourdieu, 1999), a leitura dos estudos de Carreira (1977) e Lopes Filho (1996) permite-nos confirmar que a dominação do masculino foi o sistema de interacção social introduzido no arquipélago

¹² ALMEIDA, Germano. *A Família Trago*, Lisboa: Editorial Caminho, 1998.

e reproduzido ao longo dos tempos e que hoje se materializa como um elemento tradicional da cultura cabo-verdiana.

Como razões que justifiquem tal fenómeno, foram apontados a mentalidade portuguesa da época, o poder dos senhores de terra, as vastas liberdades gozadas no arquipélago, um deficiente controle institucional por parte da Coroa, Igreja e Família, a condição da mulher escrava, e mais de uma vez salientamos a relação que João Lopes Filho (1996) estabeleceu entre a dominação masculina na sociedade cabo-verdiana e a crença na inferioridade da mulher fundamentada nas passagens bíblicas, crença defendida e trazida pelos teólogos e pela população laica masculina.

De forma sucinta, podemos afirmar que segundo os documentos escritos trabalhados, a interação masculina e feminina, dos primórdios do povoamento até aos nossos dias, privilegiou os valores ligados ao masculino e minimizou os ligados ao feminino. A valorização e dominação masculina, natos do próprio processo de descoberta, povoamento e exploração das ilhas, são aspectos tradicionais da cultura cabo-verdiana uma vez que foram sendo reproduzidos ao longo dos séculos, legados como herança e formas de organização da vida social. Dos agentes transmissores foram destacados a Igreja e a Família, esta sob a tutela daquela.

Se neste capítulo mostramos que algumas personalidades da História e Antropologia cabo-verdiana nos deixaram dados que comprovam um sistema de interação social em que o homem ocupa o lugar central, no próximo capítulo faremos uma viagem dentro da história da Igreja, enquanto principal agente de socialização, durante os três primeiros séculos de vida do arquipélago.

Antes de avançarmos sobre as concepções da Igreja Católica acerca do homem, da mulher e das suas relações, analisaremos o papel desta instituição no arquipélago a fim de conhecermos de forma aprofundada o seu impacto na vida da população.

A PRESENÇA E A INFLUÊNCIA DA IGREJA CATÓLICA EM CABO VERDE NOS SÉCS. XVI, XVII E XVIII .02

A estrutura tradicional da família cabo-verdiana, como foi visto no primeiro capítulo deste trabalho, carrega consigo muitas influências religiosas. Neste capítulo pretendemos estudar a influência da Igreja Católica nos primeiros três séculos do arquipélago de Cabo Verde partindo do pressuposto de que a Igreja Católica era na altura a única instituição que tinha uma estrutura capaz de garantir a socialização dos moradores das ilhas, homens livres e escravos, de acordo com os desígnios da Coroa Portuguesa.

Procuramos averiguar em que condição surge a Igreja Cabo-verdiana, conhecer a sua estrutura, as formas de funcionamento, bem como os problemas vividos. A forma como esta instituição fez frente a períodos de mudanças e de grandes conflitos sociais revelou-se como um item de destaque, no sentido em que reforça a compreensão da sua força neste período histórico da vida do arquipélago.

Mireille Baumgartner (2001) analisa a evolução do cristianismo ao longo dos tempos e as suas influências tendo o cuidado de destacar a vida e os contributos de algumas figuras proeminentes da história desta religião, nomeadamente, Jesus Cristo, São Paulo e Santo Agostinho.

A autora demarca três períodos de viragem na história da Igreja: o século V, quando os fiéis se tornam sociologicamente cristãos pelo nascimento do baptismo; os séculos XI-XII, quando o papado organiza racionalmente a Igreja numa monarquia afim de uniformizar os ritos e controlar a instituição eclesial; o século XVI, com as reformas (Baumgartner; 2001, 263).

Em forma de conclusão, esta autora afirma que a história da Igreja no ocidente foi uma conjunção de factores muito humanos, psicológicos, morais, sociológicos, intelectuais e espirituais, e embora o corpo místico de Cristo foi também uma Igreja pecadora. No entanto, acrescenta, “civilizou o Ocidente e deu a povos diferentes, inseridos nas paróquias, uma mentalidade

comum, um património cultural e artístico, e valores que persistem a toda a vida: a dimensão espiritual e religiosa da existência, uma ética de luta contra o mal a partir dos critérios evangélicos, a igual dignidade de todos os homens perante Deus, a renúncia a si para o serviço do próximo e o acolhimento dos mais desvalidos, o sentido comunitário e uma abertura cultural a partir da Sagrada Escritura” (Baumgartner; 2001, 267-268).

É esta acção civilizadora que a Igreja Católica carrega consigo para o arquipélago que é realçada por alguns cientistas sociais que estudaram a sociedade cabo-verdiana.

António Carreira afirma que o esforço e tenacidade dos padres, embora nem sempre compreendidos, foram compensados com a cristianização das gentes de todas as ilhas. Os frutos desta acção começaram a nascer a partir dos alvores de 500 e no decurso destes séculos a doutrina e a moral cristã propagou-se de geração em geração. Considera ainda que a “(...) cristianização dos escravos se deve ao desaparecimento (ou a atenuação), no meio, de muitos costumes e comportamentos de feição africana” (1983, 429).

Neste sentido Carreira considera que “(...) quando naqueles territórios a massa da população nativa teve acesso ao ensino, o cabo-verdiano detinha sobre ela apreciável avanço, sendo também portador de um conjunto de valores culturais transmitidos através da difusão intensiva do cristianismo. Estava desbravado o caminho para a instituição do ensino secundário, também por iniciativa do clero. E só cerca de setenta anos depois (1917) o poder civil reorganizou estruturalmente o ensino e criou o Liceu Nacional em São Vicente. Bem vistas as coisas, a acção do poder civil no tocante a ensino de base, só teve eficácia nas primeiras décadas de 1900 (...)” (1977, 17).

Moacir Rodrigues propõe que a religião desempenhava um papel muito mais relevante que hoje. Afirma que as pessoas viviam e coabitavam com ela e que todo o quotidiano era pautado pelas directrizes religiosas. Havia, no seu entender, uma subordinação à entidade sobrenatural e enquanto faltou um suporte científico, a explicação de todos os fenómenos residia nas forças estranhas e ocultas (apud Lopes Filho; 2003, 257).

Moacir Rodrigues considera ainda que a “Religião funcionou como uma pedagogia ao longo de vários séculos mas, como todas as pedagogias da educação, a da Igreja também teve a sua cota parte de repreensão e muitas

vezes castração da espontaneidade. As normas, a temperança, a educação foram ditadas pela Igreja, em todas as civilizações ocidentais e não só, no começo desta civilização (...)" (apud Lopes Filho; 2003, 258).

Luís Romano, por sua vez, considera também que, em outros tempos, o antigo povo cabo-verdiano tinha medo de cometer pecados, ou seja, tudo o que se colocasse fora das praxes morais e religiosas. Pensa que uma série de convenções ficaram nas lembranças dos cabo-verdianos prevalecendo as recomendações herdadas e transmitidas pelos mais velhos da família como sentenças irrevogáveis que eram cumpridas com humildade (apud Lopes Filho; 2003, 247).

João Lopes Filho reforça a cooperação entre a Igreja e a Coroa Portuguesa e inclusive chama a atenção ao modo como o sucesso da administração do território dependia da acção dos membros do clero. Ele entende que ambas as instituições cooperaram muito bem porque o objectivo das missões religiosas em Africa não foi só a difusão e implantação de um sistema religioso, mas visava também constituir um instrumento de implantação de um sistema que buscava integrar os nativos nos modelos portugueses, através da formação, ensino e moralização (Lopes Filho; 2003, 259).

Tomando com caso exemplar a acção eclesiástica na ilha de São Nicolau, Lopes Filho (1996) mostra como era marcante a simbiose entre a administração política e a organização eclesiástica.

Este autor afirma que esta ilha ficou a dever muito ao espírito de iniciativa dos bispos que por lá passaram, e realça que a ligação entre a administração política e a administração eclesiástica antecede o estabelecimento desta naquela parte do arquipélago. Como exemplo, aponta uma pauta de posturas feita em São Nicolau desde 1732, aprovadas pelo corregedor José da Costa Ribeiro, na qual consta que ao menos uma pessoa de cada casa, que não seja mulher, estava obrigada a acompanhar as procissões reais, que os oficiais da Câmara estavam obrigados a acompanhar e ordenar como o dia de visitaçao, o dia do Anjo Custódio, o dia do Corpo de Deus, o dia da Páscoa e da Ressurreiçao, o dia de São Nicolau, padroeiro da ilha. Todo o morador da vila que não acompanhasse as procissões pagava 50 réis para a administração do concelho (Lopes Filho; 1996, 180).

A administração central cedo percebeu as dificuldades que a ocupação e o povoamento de terras distantes do centro poderiam acarretar, onde

se incluem a fragilidade das administrações insulares. Assim, Lopes Filho considera que a simbiose entre o político e o eclesiástico trazia implícito um projecto político cuja concretização e sucesso dependia de aceitar-se a Igreja como a base de uma ordem social:

“Pensa-se assim até que ponto a administração do concelho estava consciente da debilidade do seu poder caso a acção de «domesticação» cultural e religiosa que competia a Igreja não se efectivasse com a eficiência necessária no seio das populações, pois quem não respeitasse, não venerasse nem aderisse a determinado culto religioso, certamente também não iria aderir e respeitar a organização social e política que lhe estava subjacente, visto ser na Igreja que assentavam as bases de toda a ordem moral e social da época” (1996, 180).

Gabriel Fernandes abordando a questão identitária cabo-verdiana, realça, por sua vez, a força estruturante da Igreja no arquipélago que desde o início da colonização se engajou na difusão de valores ocidentais. Pensa que o espaço socio-político do arquipélago foi dominado por este quadro estruturante e que as sucessivas discussões em torno da identidade dos cabo-verdianos e do estatuto a ser atribuído não puderam fugir a este quadro (2002, 11).

Fernandes considera também que um dos principais motores da sociedade crioula foi o cruzamento do homem branco com a mulher negra, situação que, como já vimos, não excluía os homens do clero, e realça a tolerância da Igreja para com os desatinos dos seus ministros (2002, 39).

Constatamos assim que, no tocante ao cuidado com a aceitação de uma ordem socio-política, são convocados os homens a estarem presentes e a mostrarem a sua sujeição à instituição secular, e numa outra situação esta mesma instituição mostra-se permissiva com atitudes e comportamentos que eram desviantes às suas normas, como por exemplo, a participação dos padres no tráfico de escravos e na prevaricação sexual. De todo o modo, a Igreja destaca-se como a primeira instituição de peso na vida do arquipélago de Cabo Verde, fazendo uso das palavras de Lopes Filho (1996), a base moral sob a qual se estruturou toda uma sociedade.

O capítulo ora apresentado subdivide-se em três partes. A primeira vai debruçar-se sobre a questão do surgimento da Igreja em Cabo Verde, as condições de instalação e as relações políticas entre a Coroa e a Santa Sé. Na segunda parte, a análise incidirá sobre as formas de intervenção da Igreja na sociedade insular, dando especial atenção à acção socializadora da Igreja. Na última parte, avaliaremos a actuação dos membros do clero nos períodos de crise social e a forma como a Igreja interveio nesses conflitos e os reveses que sofreu a sua estrutura em função disso.

2.1. A ORIGEM DA IGREJA EM CABO VERDE

2.1.1. Os Portugueses e o Espírito Missionário na Época dos Descobrimentos

De acordo com o Padre António Brásio (1973), deve-se ao Infante Dom Henrique o processar do próprio conceito do apostolado missionário moderno. As estratégias missionárias hoje clássicas, no entender deste historiador, nasceram em Portugal e sob a égide do prestigioso Infante navegador.

Brásio (1973) entende que na base do projecto da conquista de Ceuta aos infiéis estava o ideal missionário concretizado na expressão medieval «serviço de Deus». Assim, conta Brásio (1973) que num dos vários conselhos de Estado reunidos por D. João I, os infantes alegam a seu pai que anseiam pela conquista de Ceuta não por outra necessidade que não fosse servir a Deus.

O ideal «serviço de Deus» encontrara em Dom Henrique o homem certo, uma vez que e segundo António Brásio “(...) dos filhos de D. João I apenas D. Henrique herdou do pai a vocação de cruzado. A finalidade estatutária da Ordem de Cristo de que foi nomeado administrador vitalício em 1420, era, segundo a bula de criação, de 14 de Março de 1319, não somente resistir aos inimigos do nome cristão, mas quebrar os seus ataques e impulsos, expulsá-los e recuperar as terras da cristandade, por eles fraudulentamente ocupadas” (1973, 08).

O ideal missionário em Portugal, nos quarenta anos de actividade ultramarina do Infante D. Henrique, que foi concretizado inicialmente no

«serviço de Deus» e depois no espírito das cruzadas, ganhou estabilidade jurídica a partir de Nicolau V e Calisto III com a institucionalização do Padroado espiritual da Ordem de Cristo, depois da incorporação da sua administração na Coroa em 1551:

“A famosa bula Dum Diversas, de 18 de Junho de 1452, (...) bem como o seu conteúdo geral do diploma dão-lhe não só o carácter de bula de cruzada, mas concede ao rei de Portugal o direito sem restrições, de todos os domínios territoriais da mais variada categoria na posse dos sarracenos, pagãos, infiéis e de quaisquer inimigos de Cristo, faculdade de invadir, expugnar, subjugar, reduzir os seus habitantes a perpetua escravidão e de os tornar propriedade do estado português” (Brásio; 1973, 58).

Brásio defende ainda que a posse material destes imensos territórios pelo rei e infante de Portugal, outorgada pelo Papa nos termos do direito internacional da época, não foi dada sem motivo de muito peso:

“É que já então o infante povoara de cristãos certas ilhas desabitadas no mar oceano, onde mandara fundar igrejas e outros lugares pios. Por «sua louvável iniciativa e diligência» muitos habitantes e naturais dessas ilhas oceânicas tinham recebido o baptismo. Além disso parecendo-lhe que prestaria «um relevantíssimo a Deus se por seu esforço e diligência» tornasse o mar navegável para as partes do sul e do oriente «até os índios, que segundo se diz, adoram o nome de Cristo», e ao mesmo tempo desejando fazer continua guerra a gentios e pagãos ainda afectados pela seita de Mafoma e «fazer pregar entre eles o nome de Cristo», havia 25 anos que mandava suas caravelas «a descobrir o mar e as províncias marítimas para as bandas meridionais e pólo antártico», com «grandes trabalhos, prejuízos e despesas»” (1973, 59).

Eduardo dos Santos (1964) é um pouco mais minucioso em questões de datas.

Mostra que a 06 de Janeiro de 1442, Eugénio IV confirma a cessão à ordem de Cristo do senhorio das terras que se viessem à conquistar e a descobrir. Nicolau V, pela bula Dum Diversas, de 18 de Junho de 1452

concedeu a Afonso V e os seus sucessores a faculdade de conquistar e submeter os reinos pertencentes aos mouros, infiéis e inimigos de Cristo. Em 1455, a 13 de Março, Calisto III declarou que esta jurisdição se estenderia a todas as descobertas do ultramar, o que viria a ser confirmada por Sisto IV a 21 de Junho de 1481 e por Leão X a 07 de Junho de 1514 (Dos Santos; 1964, 77-78).

Segundo Santos & Soares (2001), em menos de oitenta anos a coroa portuguesa havia edificado em seu favor aquilo a que se viria a chamar de Padroado Régio que nada mais era que uma forte fonte de afirmação política imperial, que se baseava em múltiplas inferências do rei na esfera do espiritual e organizativa da Igreja, através da Mesa da Consciência e Ordens, seu órgão regulador.

As estreitas ligações das Igrejas ultramarinas com o Estado deviam-se à espiritualização do poder político no Antigo Regime, onde um príncipe cristão é considerado o responsável da salvação das almas dos seus súbditos. Assim, citando Santos & Soares:

“(...) a intervenção régia ia além da simples apresentação de dignidades e curas de igrejas; intervinham também no pagamento aos clérigos das dioceses do além-mar, na fundação e dotação de novas igrejas, conventos ou outros institutos religiosos, na iniciativa de novas missões, o que explica o facto do rei vir a ser o destinatário e árbitro de quase todas as reivindicações e invocações do corpo eclesiástico ultramarino, índice revelador da sua dependência relativamente à coroa portuguesa” (2001, 370)

O quadro eclesiástico no arquipélago de Cabo Verde também se inclui no panorama apresentado, uma estrutura que tinha a base e o corpo nas ilhas e o topo em Lisboa.

2.1.2. A Instituição da Diocese do Arquipélago de Cabo Verde

Nos descontínuos territórios ultramarinos, tinham já sido implementadas as malhas da administração civil, judicial e financeira, faltando, no entanto, a correspondente cobertura institucional eclesiástica. Segundo Santos &

Soares (2001), vários núcleos de povoamento, por força do seu valor geo-estratégico, tinham sido erigidos como centros políticos administrativos, posição que iriam reforçar com a construção das sedes das dioceses. Entre essas novas sedes encontrava-se a de Santiago de Cabo Verde.

Silva Gonçalves escreve que o “(...) dia 31 de Janeiro de 1533 assinala a criação da diocese de Cabo Verde, com a bula de Clemente VII, *Pro excellenti Praeminentia* e a nomeação do primeiro bispo, D. Braz Neto. A enorme diocese com sede na Ribeira Grande, então elevada à categoria de cidade, compreendia, além do arquipélago de Cabo Verde, a costa ocidental de África desde o rio Gambia até o cabo das Palmas” (1996, 58).

Para Santos & Soares (2001), o bispo de Santiago e os seus sucessores teriam a mesma autoridade, poder e jurisdição episcopal que qualquer outro bispo da metrópole. Notam que as fronteiras diocesanas são de certa forma fluidas e imprecisas, uma vez que não se explicita a sua profundidade para o interior desconhecido da costa.

As autoras realçam ainda que a escolha de Santiago de Cabo Verde como sede de uma nova diocese corresponde, antes de mais, “*não a uma solicitação local, mas a uma política imperial, pragmática, que procurava cobrir com uma rede eclesial todos os troços do espaço das costas atlânticas e até índicas, mesmo que estes não estivessem integralmente cobertos por uma soberania portuguesa efectiva. Aliás, as novas dioceses ultramarinas destinavam-se não só a paróquiar os cristãos, mas também a converter os infiéis e mouros. Este último requisito referia-se, evidentemente, a Santiago e Goa, em cuja alçada territorial viviam povos islamizados. Decorre daqui que o espaço diocesano cabo-verdiano não foi construído em função das necessidades espirituais e das possibilidades ministeriais locais, mas é apenas uma fracção de um tabuleiro mais vasto, que agora se pretende cobrir globalmente com lances cuja extensão excede as capacidades pastorais das sedes eclesiais*” (Santos & Soares; 2001, 373).

Com a instituição da diocese, a ilha de Santiago e a cidade de Ribeira Grande vêem o seu peso político-administrativo reforçado e abrem-se novas possibilidades de comunicação com as autoridades reinóis, uma vez que, Cabo Verde passa a ser integrado formalmente na *Respublica Christiana* e com estatuto igual às restantes dioceses metropolitanas e ultramarinas.

Santos & Soares defendem que parece verosímil, embora careça de documentação comprovativa, que a sociedade local muito tenha felicitado a criação da nova diocese acrescentando que *“a sociedade cabo-verdiana vê agora ganhar peso, no conjunto das relações sociais, o corpo dos clérigos e dignidades, cuja criação era inerente à diocese. O clero, mais coeso e diferenciado, surge como corpo social dotado de amplas prerrogativas e privilégios, que vai construir no meio autóctone um novo interlocutor, ora amistoso, ora conflitual, mas sempre uma presença bem marcada. Finalmente, o próprio grupo do oficialato régio (civil, judicial, financeiro e fiscal) ganha um novo e apreciável parceiro, que vem dotado, não só do seu ministério espiritual específico, mas também com jurisdição e foro próprios, que lhe garantem uma abrangência social e uma cobertura do espaço insular que, provavelmente irá cavar mais fundo que as próprias estruturas civis”* (2001, 374).

António Brásio, por sua vez, defende que à medida que as ilhas iam sendo povoadas, a assistência religiosa, embora quase sempre precária, não deixou de acompanhar o povoamento e que as Igrejas se iam levantando lenta, custosa e pobremente. De uma forma geral, este historiador mostra que a evangelização não foi fácil no arquipélago de Cabo Verde e o próprio funcionamento da diocese sempre encontrou várias dificuldades pela frente:

“(...) a sua evangelização sofreu inevitavelmente as consequências insuperáveis da precariedade do elemento étnico, dificuldades estas acrescidas ainda de outras de primordial e específica importância: a dispersão das ilhas, privadas de meios normais e regulares de comunicação mútua e a carência crónica de missionários em número e qualidade, quer filhos de terra, quer vindos da metrópole” (1973, 157).

Brásio (1973) também chama a atenção para a carência de missionários, problema que, no entender de Charles Boxer (1989), foi agravado pela postura dos próprios missionários brancos, dado que, em muitos locais e durante longos períodos, os próprios missionários combateram a criação de um clero nativo responsável, situação que deveriam desejar.

Boxer afirma ainda que *“(...) fosse qual fosse a teoria, na prática o clero indígena de cor via-se confinado a um papel estritamente subalterno*

em relação aos sacerdotes brancos europeus, principalmente quando estes eram membros de ordens religiosas – clero secular contra o clero regular” (1989, 14).

O conflito entre o clero secular e o clero regular esteve sempre presente em todo o processo de evangelização ultramarina. Boxer defende que o conflito subsequente entre os extensos privilégios das ordens religiosas e as pretensões de jurisdição dos bispos nunca foi resolvido durante o período colonial (1989, 86).

Nuno da Silva Gonçalves também aborda as questões da oposição entre as ordens religiosas e da evangelização ultramarina e mostra que, se na troca de correspondência entre Roma e os seus representantes em Lisboa, nas primeiras décadas do século XVII, as referências ao problema da evangelização não são muito frequentes, a partir de 1623 e por acção da *Propaganda Fide*, criada em 1622 por Gregório XV, o problema da missionação passa a merecer uma maior atenção assim como a questão da nacionalidade dos missionários:

“Depois de referir a necessidade de combater o judaísmo presente nos territórios de missão, a Instrução aborda com particular cuidado o envio e a nacionalidade dos missionários. Na óptica dos autores do documento, Portugal tinha então em vista os interesses materiais e as razões de Estado do que a conservação e aumento da fé que Cristo espalhara pelo mundo. Por isso, restringira o acesso às missões apenas a jesuítas portugueses e italianos” (1996, 60).

O choque entre a *Propaganda Fide* e o Padroado Português torna-se inevitável e, inclusive, a notícia de uma expedição missionária de jesuítas que partira da Itália directamente para a Etiópia não agradara à coroa Portuguesa. A diocese de Santiago vem à luz das discussões e sendo território Português, a congregação romana restringe a sua acção de forma a não agravar uma situação já não muito agradável:

“Em relação à diocese de Cabo Verde, há testemunhos do cuidado inicial da congregação romana para não interferir no território missionário atribuído a Portugal. Neste sentido, percebe-se a precaução diante da missão dos

capuchinhos franceses que se ofereciam para a Guiné e Cabo Verde” (Silva Gonçalves; 1996, 62).

Isso mostra que Portugal conseguiu colocar restrições a evangelizadores de outras nacionalidades, mas esta postura variava consoante a situação política da época e consoante as alianças daí advindas. Assim, *“da parte de Portugal há, pois, nesta problemática, duas motivações a considerar. A primeira é a exigência de que os legítimos direitos do Padroado e do Bispo de Cabo Verde fossem devidamente respeitados: os missionários deviam ser enviados pela coroa e receber a jurisdição da autoridade eclesiástica do lugar. A segunda motivação era a preocupação política de impedir a acção de nacionais de países inimigos numa zona de influência a preservar”* (Silva Gonçalves; 1996, 88).

Apesar desses percalços que afligiam os órgãos decisores, em 1582 existiam na ilha de Santiago para além das freguesias da capital e da vila da Praia, outras oito espalhadas pelo interior e várias eremitas onde se celebrava a eucaristia com regularidade.

Na ilha do Fogo existiam duas freguesias, cada uma com o seu vigário, um beneficiado, um tesoureiro e quatro eremitas. Nas restantes ilhas apenas se regista a existência de igrejas em São Nicolau, Boavista e Maio, lugares aonde o bispo enviava anualmente um sacerdote para administrar sacramentos e atender os moradores (Silva Gonçalves; 1996, 63).

Passados cerca de 37 anos, a situação não apresentou avanços significativos, havendo inclusive diminuído a presença de clérigos nas ilhas:

“Uma relação de 1621 revela-nos a presença de muitos clérigos na Ribeira Grande, mas faz-nos adivinhar uma diminuição no resto da ilha. Em Santiago, refere-se agora, a existência de apenas duas freguesias, no interior, com as respectivas igrejas: São Domingos e Santa Catarina. No Fogo, passara-se apenas a uma freguesia com um clérigo e os moradores das restantes ilhas nomeadas, Santo Antão, Santa Luzia e Sal, tinham que se contentar com visitas ocasionais dos sacerdotes enviados da capital” (Silva Gonçalves; 1996, 63).

Ribeira Grande desponta assim como o centro eclesiástico mais organizado e estável, uma vez que comportava vários locais de culto e con-

frarias, além de estar em construção uma catedral, que todavia avançava lentamente, e possuía uma casa de misericórdia.

A situação na Costa da Guiné era mais precária, de quase abandono e durante os séculos XV e XVI, padres franciscanos e carmelitas estiveram presentes no litoral e efectuaram algumas visitas apostólicas, contudo, de curta duração e sem grandes frutos. Consta que as autoridades diocesanas não tinham grande interesse pela região da Guiné. O bispo ou o cabido limitavam-se a mandar anualmente, durante a Quaresma, um visitador às povoações onde viviam europeus, interessando-se minimamente pela evangelização dos africanos que vivessem longe das feitorias (Silva Gonçalves; 1996, 63).

2.1.3. O funcionamento da Diocese do Arquipélago de Cabo Verde

De acordo com Santos & Soares (2001), com cerca de 50 anos decorridos desde a primeira ocupação humana do território constata-se que a estrutura eclesiástica, ainda que carente de um quadro institucional específico, está plenamente implantada no território, assegurando assim a cobertura espiritual a uma população reinol.

A segunda década do século XVI surge como mais propícia ao avanço da estrutura eclesial do arquipélago. Assim, em 1526, o Rei ordena ao almoxarife da capitania da Vila da Praia que desse início à construção da capela da Igreja de nossa Senhora da Graça e em 1527 o Rei intervém de novo na estrutura eclesiástica, ao mandar para Cabo Verde o vigário Lopo Dias a fim de fiscalizar o cumprimento das obrigações do corpo eclesiástico presente no arquipélago. Assim, segundo as autoras acima citadas, aquando da criação da diocese já se havia fixado e estabelecido nas ilhas um conjunto incerto de clérigos regulares e seculares que asseguravam os serviços espirituais. Era uma Igreja em formação que com a criação do bispado viria a adquirir uma organização institucional de que tanto carecia.

Santos & Soares (2001) defendem que o ofício central da diocese de Cabo Verde era o do bispo. As competências dos bispos ultramarinos, como já referimos anteriormente, eram as mesmas que as dos bispos que

vivam na metrópole. Assim, cabia ao bispo a administração exclusiva de certos sacramentos e funções como a ordenação, a crisma, a consagração de igrejas e altares e a bênção de certos objectos de culto; a jurisdição espiritual sobre os seus fiéis e assuntos eclesiais do seu bispado, o que incluía, inclusive, a aplicação de penas e censuras; a inspecção e visita das comunidades, a defesa da disciplina e da ortodoxia.

Em virtude do Padroado régio, a apresentação dos bispos do ultramar era feita pelo rei, que em seguida enviava a Roma o documento de apresentação para a respectiva confirmação canónica. *“Este facto coloca os bispos das dioceses ultramarinas na estreita dependência do monarca, e é nesta qualidade que se vão dirigir ao rei sempre que tiverem de solucionar problemas relevantes das suas dioceses”* (Santos & Soares; 2001, 381).

Os bispos, em Cabo Verde, não viam a sua influência tão dispersa como no reino, facto que se liga à própria exiguidade do território. Os bispos assumiam uma posição central no campo dos poderes o que lhes permitia controlar melhor a concorrência com os donos do poder civil e senhorial. Esperava-se que os bispos, em função de todas as conturbações levantadas pela reforma protestante, desempenhassem um papel pastoral e doutrinário de grande relevância e marcassem a sua presença de forma bem evidente.

Contudo, não foi esta a imagem deixada pelos primeiros bispos. O primeiro a ser indicado, D. Brás Neto, não chegou a tomar posse do seu bispado, enquanto que o segundo bispo indicado, D. João Parvi, demorou a ir residir para a diocese e onde faleceu pouco tempo depois de chegar as ilhas. Neste sentido, e de acordo com Santos & Soares (2001), o seu curto ministério não deixou nada de relevante, embora considerem que seja plausível que este bispo tenha dado início à organização da diocese.

Durante as vagâncias ou não residência dos bispos no arquipélago, a diocese ficava num regime de autogestão:

“(...) Prosseguia a administração dos assuntos eclesiais em Cabo Verde, a cargo de curas e outros dignitários de igrejas. Sempre que se verificava a vagância de um bispo, o cabido ou mesmo o rei nomeavam como governador espiritual interino da diocese um provisor e vigário-geral” (Santos & Soares; 2001, 383).

De uma forma geral, podemos afirmar que o funcionamento da diocese de Cabo Verde foi marcado pela sucessão de Bispos, pelos conflitos entre as autoridades eclesiais e as autoridades civis e senhoriais e por constantes dificuldades financeiras que complicavam a gestão. Um caso exemplo disto é-nos apresentado por Santos & Soares quando afirmam que:

“Nos finais de 1607, procede-se à indigitação de um novo candidato para o bispado, recaindo a escolha régia sobre D. Luís Pereira de Miranda, fidalgo e clérigo regular, que é apresentado a Roma em 31 de Março de 1608. Mais uma vez, o novo bispo retarda a sua partida para o arquipélago, apesar de frequentemente instado para o fazer. No entanto, a coroa tinha a sua cota-parte neste atraso. A braços com sérios problemas de liquidez financeira, a Fazenda Régia demorava a enviar crédito para Roma para expedição das correspondentes bulas de nomeação, tal como tardava a conceder ao novo bispo o que usualmente se outorgava aos prelados ultramarinos para a sagração episcopal e custos de embarcação” (2001, 400)

O caricato de tudo isto é que D. Luís Pereira Miranda ter-se-ia instalado no arquipélago em meados de 1609, portanto, dois anos depois da nomeação, e morrido um mês depois da chegada. O bispo que lhe sucede, D. Frei Sebastião da Ascensão, ao tomar posse em 1612, vai ser confrontado com um problema que se foi tornando recorrente a partir da década de 1610: a falta de pagamentos das ordinárias e rendimentos do clero, em virtude da agudização da situação comercial e financeira de Santiago.

Assim, constatada a crescente falência da ilha de Santiago, enquanto pólo de receitas fiscais da costa da Guiné, a incompetência da administração civil e financeira das ilhas perante as operações dos contratadores da costa e a preferência ao pagamento dos oficiais civis em detrimento dos eclesiásticos, era necessário encontrar uma forma alternativa de financiar a estrutura eclesial local. Deste modo, a provisão régia não tardou em intervir e “(...) assim uma nova fonte de receitas, para além das provenientes da esfera mercantil, é consignada para o pagamento do bispo e demais clero local: os dízimos. Estes, provenientes da esfera agrária e pecuária, já apresentavam na segunda década do século XVII uma maior estabilidade que os réditos da esfera mercantil, pelo que o clero solicita que à semelhança do que

se verificava no reino, passem a ser pagos directamente através deste tributo que tradicionalmente lhes era afecto” (Santos & Soares; 2001, 403).

As autoras referenciadas concluem que o exercício pastoral dos bispos em Cabo Verde, ao longo dos primeiros 120 anos, é marcado seja pelas vagâncias e interrupções entre os ministérios, seja por um cunho individualista de cada um dos bispos. Por conseguinte, a estrutura eclesiástica era imperfeita ou incompleta e possuía uma cultura organizacional muito frágil.

2.1.4. A Estrutura da Igreja em Cabo Verde

O estudo da composição eclesiástica do arquipélago de Cabo Verde pode ser diferenciado em dois períodos bem distintos a partir da criação da diocese. Até 1533, a Ordem de Cristo era responsável pela apresentação de um número restrito de párocos e sacerdotes, que se limitavam a administrar sacramentos, a cura de almas e a salvaguarda dos ornamentos litúrgicos. Será a partir da criação da diocese que a estrutura eclesiástica se torna mais complexa, principalmente com o acréscimo de novos officios e dignidades:

“Respondiam agora no topo da estrutura eclesiástica as dignidades de deão e pregador, tesoureiro, arcebispo, chantre e mestre-escola que, em conjunto com os previstos 12 cônegos, formavam o cabido da Sé. Acrescido de um provisor e vigário-geral da diocese, pertencia ao cabido auxiliar o bispo nas suas tarefas litúrgicas e administrativas mais candentes da diocese, mas também e principalmente, quando a Sé estava vaga, substituir o bispo no seu ministério episcopal, através de uma dignidade escolhida e votada para o efeito. Decorre daqui que o cabido vai tender a assumir na diocese cabo-verdiana um peso preponderante, sobretudo a partir da primeira metade do século XVIII, quando as vagâncias da Sé se tornam mais frequentes e prolongadas, erigindo-se no interlocutor eclesiástico mais importante, quer a nível local, quer relativamente ao reino” (Santos & Soares; 2001, 414).

Para além do corpo eclesiástico implantado nas ilhas, aparecem também um conjunto de instituições que giram em torno da Igreja, como é

o caso da casa de Misericórdia, com a sua irmandade e hospital e várias outras confrarias que estabeleceram as suas sedes em Ribeira Grande. Existiam outras instituições e ofícios, cuja acção incidia sobre a informação e formação laica e religiosa. É o caso do mestre da Moral, do leitor de Gramática, do leitor dos Casos de Consciência, do mestre dos Cantos e dos pregadores informais ou oficiais. Assim:

“Na base da estrutura eclesiástica insular, encontramos o pároco de cada uma das freguesias em que as ilhas de Santiago e Fogo estavam divididas, bem como outros ofícios paroquiais. A Sé, na sua qualidade de primeira igreja da diocese (...), possuía uma engrenagem de funcionamento bem mais complexa do que as restantes paróquias, pois, para além do cabido, incluía um cura e coadjutor, sacristão, 4 capelães, sub tesoureiro, 4 moços do coro, um porteiro de maça, um pregador (que neste caso devia ser o deão), um organista, um mestre de capela, um escrivão e um recebedor da fábrica. Trata-se aqui de um corpo eclesiástico decalcado das catedrais do Reino, à medida de uma diocese que se desejava especialmente opulenta” (Santos & Soares; 2001, 416).

A disposição do corpo eclesiástico não era equitativa entre as freguesias. Por exemplo, as de fora – S. Nicolau Tolentino da Ribeira de S. Domingos, Santiago da Ribeira Seca, Nossa Senhora da Graça da Vila da Praia, Santo Amaro do Tarrafal, S. João da Ribeira de Santo António, Santa Catarina do Mato, S. Miguel da Ribeira dos Flamengos, S. Jorge dos Órgãos, Nossa Senhora da Luz de Alcatrazes na ilha de Santiago e as freguesias de S. Filipe e S. Lourenço dos Picos na ilha do Fogo – possuíam um vigário ou capelão curado que também prestava serviços nas eremitas dispersas pelas ilhas.

As ilhas periféricas como a de Santo Antão, Boavista, Maio e Brava¹³ não eram ainda, neste período, dimensionadas como freguesias, uma vez que, não tinham um pároco assente, mas possuíam um capelão que para ali era enviado, principalmente, nos períodos de maior fervor religioso como a Quaresma.

¹³ Sobre a composição do arquipélago consultar o mapa em anexo

Santos & Soares afirmam que as ilhas de S. Nicolau e Santa Luzia, em finais do século XVI, não possuíam uma igreja e que as ilhas de Sal e S. Vicente, em meados do século XVII, não possuíam oficialmente uma assistência religiosa (2001, 417).

A estrutura eclesiástica do arquipélago foi muito influenciada pelas características estruturais do espaço em que se implanta, uma vez que “(...), o processo de provimento dos oficiais e ministros eclesiásticos seria, por «certo, mais moroso que o do Reino, fruto das condições de distância e comunicação, das demoras burocráticas e das vicissitudes materiais das viagens marítimas. Os lapsos de tempo entre escolha, apresentação régia, confirmação e entrada em funções no exercício do ofício ou dignidade (quando esta efectivamente ocorria) eram naturalmente mais alargados do que no Reino” (Santos & Soares; 2001, 418).

As autoras consideram outrossim que a estrutura eclesiástica foi também fortemente influenciada pela acção e pelos trâmites do padroado, que se efectivavam numa forte ingerência dos organismos centrais nas igrejas do ultramar, ingerência reforçada pela dependência destas em relação à Fazenda Régia. Os bispos e os padres de Cabo Verde preocupavam-se, de forma bem veemente, com os seus serviços à realza. Fora do arquipélago, o Rei e a máquina burocrática central, constituíam o interlocutor preferencial da Igreja de Cabo Verde:

”A correspondência com o Rei recai normalmente sobre os assuntos directamente afectos ao padroado, como é o caso da construção e dotação de igrejas, ordenados dos diferentes oficiais e dignidades, estado material da igreja e dos ornamentos litúrgicos, conflitos com os poderes civis, envio de missionários, etc. Os aspectos propriamente pastorais, isto é, as dificuldades que dia-a-dia se colocavam ao clero de Cabo Verde na sua tarefa de assistência espiritual estão praticamente ausentes da comunicação com o rei” (Santos & Soares; 2001, 420).

Uma das outras características marcantes da estrutura eclesiástica das ilhas foi a tradicional acumulação de ofícios e dignidades, o que às vezes acontecia em dioceses diferentes, o que implicava a não residência no arquipélago. Assim, e frequentemente, alguns membros da Igreja de Cabo

Verde residiam, temporária ou definitivamente, no Reino. A acumulação de cargos e dignidades também acontecia no interior da própria diocese Cabo-Verdiana, o que, segundo Santos & Soares (2001), poderá traduzir uma estratégia de racionalização de meios financeiros e de contenção da estrutura eclesiástica por parte da entidade financiadora.

Assim, no entender destas historiadoras, a estrutura eclesiástica cabo-verdiana funcionava em circuito fechado, uma vez que não havia interacção com a congénere eclesiástica da metrópole e a progressão que ocorria dentro dos seus circuitos fazia-se não como oficiais de fora, mas como clérigos que, através de mecanismos de apresentação, conseguiam penetrar na estrutura e aí percorrer todos os seus degraus.

Em relação à sua subsistência, a estrutura eclesiástica de Cabo Verde não contava com os meios tradicionais de financiamento que possuía a estrutura eclesiástica do Reino, como os dízimos e outras ofertas e doações financeiras a que os fiéis estavam obrigados. A sua primeira regra de pagamento vai correr por conta da Fazenda Régia e assim equiparava-se às estruturas civis e militares, ou no caso de arrendamento, por conta de contratadores:

“(...) é importante ressaltar que a igreja cabo-verdiana, numa das suas principais fontes de subsistência, se vai tornar dependente, tal como toda a economia local, dos circuitos e das flutuações comerciais externas. Este financiamento, a partir de uma receita fortemente oscilante e pouco estável, vai condicionar fortemente a actividade eclesial que, desta forma, se vê obrigada a seguir as conjunturas económicas dominantes” (Santos & Soares; 2001, 424).

O dinheiro que saía da Fazenda, para pagar aos eclesiásticos de Cabo Verde, provinha das receitas dos tratos comerciais, ou seja, do tráfico de escravos. Enquanto Santiago se manteve como protagonista na plataforma do comércio da costa africana, a situação da Igreja não apresentou problemas de maior. Contudo, quando a ilha perdeu essa posição, a situação tornou-se comprometedora.

A situação da Igreja também estava sujeita à actuação dos contratadores e sempre que estes não cumpriam com as cláusulas do contrato, o corpo clérigo ficava numa situação de verdadeiro aperto. Silva Gonçalves realça

que “como não eram padres regulares, também os próprios bispos acumulavam dívidas, D. Frei Sebastião de Ascensão teve de recorrer a empréstimos de particulares para o seu sustento e morreu sem chegar a poder pagar as suas dívidas e as contraídas pelo antecessor” (1996, 76).

Muitas provisões foram procuradas, mas a situação não se alterou de forma significativa dado que era corrente o desrespeito às determinações reais, quer nas ilhas, quer na costa africana. Perante esta situação de não cumprimento do acordado, a Igreja insular fez o que podia e o que não podia para contornar este problema:

“Por várias vezes as igrejas fecharam as suas portas, (mesmo a igreja que servia de Sé) quer por falta de ornamentos litúrgicos para cumprir o cerimonial, quer pela negação dos eclesiásticos em cumprir as suas obrigações sem serem pagos. Também sistematicamente os eclesiásticos procuravam ver garantidos os seus pagamentos junto dos oficiais da feitoria e do almoxarifado através de censuras e da ameaça dessa sentença fatal que era a excomunhão, sendo mesmo admoestados para tal não fazerem pela Mesa da Consciência e Ordens, por forma a não bloquearem o serviço régio” (Santos & Soares; 2001, 424).

Toda esta problemática vai conduzir-nos ao auto financiamento do corpo eclesiástico. Com a falência de Santiago em relação a Cacheu, a economia insular vira-se para a propriedade e para a economia agrária. Os proprietários passam a tirar os seus rendimentos dos foros e das vendas dos produtos da horta, de algodão e de produtos que procedem da pecuária. Os eclesiásticos encontravam-se entre o grupo dos que possuíam grandes e médias propriedades, cuja exploração ficava a cargo do considerável número de escravos que possuíam.

2.1.4.1. Uma presença missionária na estrutura eclesiástica do arquipélago: os Jesuítas.

Nos finais do século XVI, a presença missionária ultramarina era já bastante ampla, com missões que se estendiam desde o Brasil até ao extremo

oriente, passando pela Índia. Contudo, a África permanecia um continente praticamente inexplorado, cujas missões se limitavam ao litoral e em condições precárias.

Se em Cabo Verde o clero secular conseguia cobrir as necessidades religiosas, o mesmo já não acontecia em relação à Costa da Guiné. Acrescenta-se que o avanço muçulmano, que se fazia sentir a partir do Norte, também era uma fonte de preocupação para a Coroa Portuguesa.

Cabo Verde passaria, assim, a servir como base operacional e de apoio para as missões com destino à costa da Guiné. Segundo Silva Gonçalves (1996), os planos dos jesuítas, uma das ordens missionárias mais importante da época, não coincidiam, no entanto, com os da Coroa, pois, enquanto esta pensava numa fundação em Santiago que efectuaria excursões ao litoral africano, os jesuítas estavam interessados em estabelecer-se na Guiné, mais particularmente, na Serra Leoa. Neste impasse, os Padres Baltasar Parreira, Manuel de Barros, Manuel Fernandes e o Irmão Pedro Fernandes foram indicados a compor a primeira expedição, tendo sido o primeiro indicado ao cargo de Superior.

O objectivo da sua viagem tinha sido o de levantar dados sobre a possibilidade de fundação da missão, mas não se decidiu que tipo de casa se viria a estabelecer. Assim, e ainda de acordo com Silva Gonçalves (1996), os primeiros anos do trabalho missionário, foram marcados por continuas negociações entre a coroa e os jesuítas portugueses, negociações que se revelariam difíceis e demoradas.

Tratava-se de estabelecer o estatuto que convinha à fundação da companhia no arquipélago e os seus meios de subsistência, ou seja, fundar-se-ia um colégio, uma casa professa ou uma simples residência:

“Da parte da Coroa pretendia-se determinar claramente as ocupações dos missionários e insistia-se na proibição de os jesuítas possuírem bens de raiz; da parte destes, afirmava-se que não era preciso declará-lo pois o próprio tipo de pobreza duma casa professa assim o exigia. No fundo, os jesuítas procuravam evitar, por um lado, as condições que significassem uma limitação da sua liberdade apostólica e, por outro, as imposições que implicassem um excessivo controlo exterior da sua administração” (Silva Gonçalves; 1996, 161).

Se os contactos com a administração central não eram os melhores, os contactos com o novo meio natural e com o clima das ilhas também não foi dos desejáveis.

Inicialmente, a missão jesuíta sofreu muitos percalços e a morte de missionários era um facto sempre presente. O panorama, segundo Nuno da Silva Gonçalves, era desolador. O Padre Manuel Fernandes faleceu logo em Agosto de 1604, dois meses após a chegada dos missionários, o Padre Manuel de Barros viria a falecer na ilha do Fogo, a 29 de Outubro de 1605 (1996, 162).

Do segundo grupo de missionários, que chegariam em Fevereiro 1607, apenas sobreviveria o Padre Manuel Alvares. Faleceriam os Padres Pedro Neto, a 8 de Agosto e Manuel de Almeida, a 11 de Outubro, ambos no ano de 1607.

Sob os aspectos da vida pastoral da companhia de Jesus nas ilhas, Silva Gonçalves afirma que abundam informações, mas assinala a “(...) acção caritativa dos jesuítas, por ocasião da fome que assolou o arquipélago, as aulas de latim e de casos de consciência, as pregações e o atendimento de confissões. Haveria que acrescentar o combate à superstição, o trabalho de reconciliação dos desavindos e a difusão da devoção ao fundador da companhia de Jesus, Inácio de Loiola” (1996, 163).

A questão do baptismo dos escravos mereceu também a atenção dos padres jesuítas. Como era prática corrente os senhores dos escravos esquivarem-se às suas obrigações quanto ao baptismo do pessoal escravo, os jesuítas procuravam que todos os escravos que entrassem no arquipélago fossem logo baptizados.

Silva Gonçalves (1996) relata que Padre Almeida, por exemplo, recrutava crianças que o informavam quando algum negro não baptizado aparecia doente. A proveniência e a legitimidade do cativo também eram assuntos que preocupavam os Jesuítas.

O padre Baltasar Barreira defendia, no entanto, que as condições em que o tráfico se realizava tornavam praticamente impossível uma investigação a fundo e que pudesse trazer qualquer conclusão segura. Assim, “acabou, (...), por justificar a situação com a particularidade de ter invocado os contínuos agravos, violências e perda de património a que muitos portugueses eram sujeitos pelos chefes africanos, para afirmar que a

Coroa de Portugal podia legitimamente pretender uma compensação, obtida através da compra de escravos, sem se preocupar em examinar a justiça do cativoiro” (Silva Gonçalves;1996, 165).

O Padre Baltasar Barreira foi uma das figuras em destaque no que se refere à presença dos jesuítas nos rios da Guiné e Serra Leoa. A obra apostólica destes não deixava de se revestir de objectivos políticos que passavam por uma colonização estável na região. Todavia, se a coroa precisava do apostolado jesuíta para se firmar politicamente, os jesuítas acabaram percebendo que a sua presença nos rios da Guiné se revelaria infrutífera sem uma efectiva ocupação da área.

Segundo Santos & Soares (2001), tendo se inteirado deste pormenor, os jesuítas traçaram quadros idílicos da Serra Leoa como forma de incitar a coroa ao povoamento e consequentemente a um núcleo de apoio às actividades apostólicas, tentativa que não deu frutos.

Baltasar Barreira regressou à base de Cabo Verde em 1608 e logo tratou de enviar companheiros recém-chegados à costa. Assim, a missão prolongar-se-ia sob o cuidado do padre Manuel Alvares até à morte deste em 1619, na Serra Leoa:

“Terminava-se assim um trabalho intervalado e compassado de cerca de 15 anos de missão nos Rios da Guiné e Serra Leoa, que terá contribuído para lançar algumas sementes de cristianização. No entanto, pela já referida intermitência do trabalho apostólico e pelo reduzido número de sujeitos que aí labutaram, tais sementes nunca viriam a germinar de forma consistente. O seu trabalho esgotou-se um pouco em si próprio, sem ter a devida continuidade que lhe daria sucesso. E como temia, ao princípio, tudo se tornou de novo numa «mata bravia» em termos de conversão” (Santos & Soares; 2001, 447).

Segundo as historiadoras citadas, a presença dos seguidores de Inácio de Loiola no arquipélago pode ser dividido em dois momentos bem diferenciados. O primeiro corresponderia ao período que vai da chegada (5 de Junho de 1605) até meados da década de 20, altura em que começam a surgir problemas com a sociedade civil e dá-se início a um processo de ruptura que conduziria ao abandono do arquipélago em 1642.

A morte do mentor, o carismático Padre Baltasar Barreira, em 1612 e as dificuldades financeiras das ilhas podem ser apontados como as causas que levariam à derrocada da missão jesuíta em Cabo Verde, contudo não seriam factores exclusivos.

As difíceis negociações com a coroa acerca do estatuto da casa a fundar, a falta de vontade em empreender novas missões devido às perdas humanas e à má vontade dos governantes insulares em cooperar com os jesuítas também foram apontadas por Silva Gonçalves (1996) como possíveis factores que levariam ao encerramento da missão. Em acréscimo a estes problemas, viria a surgir a questão das heranças, que constituiria uma alternativa ao não pagamento régio.

A apropriação de algumas heranças por parte dos jesuítas teria uma repercussão negativa nas relações destes com a população e com as autoridades civis e eclesiásticas. Assim, ficou famoso o caso que opôs os jesuítas ao Bispo Frei Lourenço Garro.

Os conflitos com as autoridades das ilhas não ficaram por isso, como atestam os momentos de grande tensão que opuseram a companhia de Jesus e o Governador Cristóvão Cabral corridos os anos de 1634 e 1635, em que este se queixa que o Superior dos Jesuítas de então se opunha à sua autoridade. Neste contexto, Padre António Dias viria a defender o abandono da missão:

“As circunstâncias em que os missionários tinham de viver e trabalhar eram, para o Padre António Dias, pouco propícias à observância religiosa e mesmo os considerados virtuosos eram levados a decair no seu fervor” (Silva Gonçalves; 1996, 163).

A Coroa não aceitou de bom grado o abandono da missão e acabaria por insistir junto à Companhia de Jesus até 1653, no sentido de reconsiderar a sua decisão. Mas não apenas a Coroa solicitou o regresso dos jesuítas, como também a população das ilhas:

“Uma vez que os pedidos de regresso não davam mostras de resultado, os moradores de Cabo Verde aproveitaram uma oportunidade bem mais concreta que se lhes deparou e sequestram, em 1648, durante alguns meses,

dois jesuítas de passagem: os padres Francisco Saraiva e Tomás Moro
(Silva Gonçalves; 1996, 250).

A reacção dos moradores atesta a importância que era conferida à presença religiosa no arquipélago, mais ainda, se considerarmos que esta nem sempre foi regular.

Padre António Brásio ateu-se a esta questão e sintetiza:

“(...) a vida da Igreja Cabo-verdiana foi quase sempre tormentosa nos quatro séculos do seu já longo viver. Mas estes padecimentos agravaram-se particularmente em meados do século XVII, por circunstâncias várias, entre as quais se não pode esquecer a sua longa viuvez por morte do D. Frei Lourenço Garro em 1646 (só substituído em 1672) e a retirada dos Religiosos da Companhia de Jesus em Julho de 1642. Faltou-lhe pastor e os missionários quase a um tempo, ficando o rebanho sem mão e sem pão”
(1973, 726).

Segundo Brásio (1973), formalizada a recusa dos jesuítas por decreto de 25 de Setembro de 1653, passaram a ser aceites Capuchos Barbardos, Franceses e Italianos que não fossem vassalos de Castela, como forma de colmatar o vazio eclesiástico de que tanto se queixava a população.

2.2. A ACÇÃO DA IGREJA EM CABO VERDE

2.2.1. Os mecanismos de intervenção social

A Igreja Católica encontrou em Cabo Verde uma sociedade cuja vida religiosa não tinha outros ministros ou manifestações públicas de culto. Santos & Soares (2001) defendem que, das religiões que entraram no arquipélago, a católica era a única que tinha uma estrutura e obreiros reconhecidos.

As tradições religiosas africanas tinham perdido o contacto com a raiz e a sua desorganização estrutural não permitia que fizessem uma frente de resistência aos católicos. Mas disso não se deve concluir que a influência africana foi completamente erradicada, pois *“(...) a preservação das religiões africanas em Cabo Verde pôde contar com a atracção que estas*

exerciam sobre os europeus. Senhores e escravos, todos eram emigrantes, e, se bem que a religião dos primeiros fosse a oficial, professada em público e participada com a vigilância de toda a comunidade, a religião dos segundos era reservada, participada em privado e atraía boa parte de uma população que, apesar de tudo, vivia numa terra de «largos costumes» (Santos & Soares; 2001, 455).

A religião católica era a professada pelo senhor, pelo poder, e assim poder-se-ia tornar uma via para a liberdade, um mecanismo de ascensão social. Assim se compreende que os escravos aceitassem bem a presença dos clérigos. Contudo, se a acção pastoral da Igreja punha tónica na alma e na preparação da vida eterna, as religiões africanas cuidavam da alma e do corpo.

Quando o assunto se referia à morte próxima, a população recorria em público aos ofícios da Igreja, em busca dos sacramentos que garantissem uma cristã transposição para o além. Em privado e referindo-se às doenças não mortais, o recurso era os jabacouces que *“eram consultados indistintamente por africanos e europeus e deslocavam-se a casa do enfermo várias vezes para completar os rituais”* (Santos & Soares; 2001, 457). Estas práticas seriam toleradas até à chegada dos jesuítas. Eles viriam a denunciar estas práticas e rotular os jabacouces de ministros do diabo. A passagem dos Jesuítas pelos Rios da Guiné conferia-lhes uma certa autoridade nesta matéria.

A fé constituía o meio mais poderoso de intervenção da Igreja nas ilhas. De acordo com Santos & Soares (2001), a Igreja impunha-se pela qualidade de mediadora entre Deus e os homens e de toda a comunidade.

Quando se verificavam atritos com as autoridades cíveis, a ameaça de excomunhão era frequentemente usada como forma de fazer valer as demandas do poder eclesiástico:

“Quando a falta de pagamento das ordinárias se agudizou com a crise económica, a partir de 1610, surgiram ‘muitos desgostos e grandes contendias’ entre o clero e os oficiais da Fazenda Real. Em 1616, os jesuítas excomulgaram o governador, Francisco Martins de Sequeira, com parecer favorável do bispo. Uma reacção violenta com insultos proferidos dentro da própria Igreja, território sagrado, valeu-lhe uma segunda excomunhão” (Santos & Soares; 2001, 458).

Um dos outros mecanismos de acção era o das censuras e queixas públicas feitas durante a missa, na homilia e dirigidas àqueles que não seguiam as determinações acordadas com a Igreja. Entretanto, o mecanismo mais eficiente e eficaz de acção era a ameaça de abandono da Sé e das demais igrejas e a não celebração dos ofícios divinos.

Este meio de intervenção tinha o pendor de envolver toda a comunidade, autoridades e população no geral. Esta forma de agir era eficaz porque, acima de tudo, os moradores não queriam ver-se desprovidos da possibilidade de salvarem a sua alma, o que não aconteceria se fossem desamparados do corpo eclesiástico:

“Até mesmo a Câmara Municipal de Santiago intervinha a favor do pagamento das ordinárias, argumentando que receava ficar sem ofícios divinos. Perante as queixas e instabilidade social, resultante destes conflitos, a Câmara chamou a atenção do poder central para a necessidade de refrear as ameaças e censuras no sentido de sanar os confrontos sociais daí resultantes” (Santos & Soares; 2001, 459).

O poder central viria a proibir o uso da excomunhão e censuras como forma de pressionar o poder civil, mas instou os governadores a pagar pontualmente as ordinárias do clero. Essas medidas, nascidas na metrópole, nem sempre encontravam uma base real no espaço onde seriam aplicadas.

A crise económica que marca o século XVII, agudizaria estes problemas, uma vez que mesmo prometendo efectuar pagamentos, os Governadores sabiam tal não ser possível e a situação dos membros do clero local foi se agudizando a ponto de faltarem ornamentos para celebrar uma missa de forma digna e de irem procurar o seu sustento no campo. A ameaça do fecho da Sé e das outras igrejas sempre esteve bem presente nestes momentos menos auspiciosos:

“As forças vivas da ilha, representadas na Câmara da Ribeira Grande, viam com apreensão o desamparo espiritual da terra, a saída dos jesuítas, a vacatura da Sé, a falta de renovação do clero reinol. A situação fazia-os temer menos pela falta de ofícios religiosos (que os havia), do que pela doutrinação e pelo ensino dos filhos. Entre os vereadores estava André Alvares

de Almada. É indubitável a sinceridade e a consciência com que os homens da Câmara tratavam esta questão, sem dúvida resultante da acção pastoral e educativa do clero que, pela catequese e pregação, despertara entre os fiéis leigos a vocação de, através das realidades temporais, participarem da construção do Reino de Deus. O grande meio de intervenção da Igreja era efectivamente a fé da comunidade” (Santos & Soares; 2001, 463).

2.2.2. A socialização e o controlo social

Quando nasce a diocese de Cabo Verde, já existia no arquipélago uma sociedade urbana escravocrata que era católica e praticante. Isto não é extensivo apenas ao cidadão comum, mas entre os crentes mais devotos e assíduos contavam-se os membros da elite mercantil e da aristocracia local e os representantes do poder político. A Fé, a Esperança e a Caridade eram as virtudes teológicas segundo as quais aqueles que frequentavam a Igreja e os sacramentos, nos centros urbanos, deveriam pautar a sua conduta. Todavia, eram frequentemente acusados de não regularem os seus actos neste sentido.

Os «largos costumes» foram muitas vezes apontados como uma das características do povo das ilhas. Santos & Soares afirmam que “(...) *quem estanciava naquelas ilhas nos tempos de fartura admirava a riqueza dos moradores – armadores e a abastança em que viviam as suas clientelas, mas apontava os largos costumes de uma comunidade cosmopolita incontrolável pelos antigos princípios e regras morais e jurídicas* (...)” (2001, 465).

Se no início do século XVII, a opulência mercantil se tornara uma miragem, o comportamento e a composição da sociedade continuavam ligados ao passado áureo, o que muito viria a surpreender os Jesuítas. Estes viriam a considerar Santiago uma mata de feras e selvagens, onde vigorava todo tipo de pecados e vícios.

O pecado da intemperança e do adultério eram apontados como os mais visíveis, mesmo no meio clérigo, e de acordo com Santos & Soares, o grande número de cartas de perdão de adultérios e as de legitimação dos filhos mestiços mostram que esta era uma prática socialmente tolerada, embora pecaminosa à luz da moral cristã:

“O conceito de ‘cristão-velho e homem honrado’ abrangia a ‘larga consciência’ e a ‘mancebia’ pública, vivendo os homens indistintamente com a família legítima e pousando na casa da ‘manceba’” (2001, 466).

António Leão Correia e Silva também aborda a questão da “largueza de consciência” das gentes de Santiago e debruça-se com cuidado sobre a força da presença da Igreja em Cabo Verde e a forma como esta instituição estava presente nas relações que os habitantes das ilhas mantinham entre si. Reforça a ideia de que a Igreja era de facto a instituição com maior abrangência espacial e que a igreja da freguesia era o centro da vida social:

“Trata-se dum dos principais quadros de integração social no seio do qual se tece e se desenrola a vida quotidiana nos seus múltiplos e pequenos eventos: o nascimento, o baptismo, a festa da padroeira, a função, etc.” (2001, 285).

A freguesia, segundo Correia e Silva, enquanto quadro de integração social era o lugar que conferia uma identidade ao indivíduo, dado que, *“a freguesia – centrada na ribeira é, na sociedade rural, a unidade sócio – espacial de base. É o lugar da identidade. Ainda hoje a identidade social é dada pela pertença a uma determinada ribeira-freguesia” (2001, 285).*

Da peça resgatada da Guiné ao escravo cabo-verdiano, a Igreja exercia uma função socializadora em concurso com os senhores, seus feitores e os escravos mais velhos. Em defesa desta posição, Correia e Silva mostra que a fazenda não era apenas uma unidade económica, foi o primeiro quadro de integração social de Cabo Verde e chama a atenção para uma certa historiografia que *“tendeu a menosprezar ou até mesmo a ignorar este processo difuso, quotidiano e informal de aculturação, atribuindo à Igreja um peso, quiçá excessivo, na integração cultural dos escravos nascidos no continente” (2001, 310).*

No entanto, não deixa de mostrar que a inclusão do escravo na fazenda fazia-se *“pela mediação dum complexo processo de aprendizagem da língua portuguesa falada na ilha, das técnicas de trabalho, dos comportamentos esperados e impostos ao seu novo estatuto social, dos rudimentos da religião católica, etc. (...)” (Correia Silva; 2001, 310).*

Este autor faz notar que a fazenda escravocrata reproduziu-se não apenas pelo uso da força punitiva, mas também recorreu a diversos processos de integração social. Um desses processos era o baptismo cristão que marcava a ruptura do escravo com o passado e inculcia-lhe uma nova identidade e assim “o baptismo cristão era o rito de passagem que marcava a entrada do escravo na nova sociedade” (Correia Silva; 2001, 313).

Abordando a questão das uniões entre escravos, Correia e Silva nota que essas uniões não obedeciam aos preceitos matrimoniais impostos pela Igreja, prática corrente apenas nas esferas superiores da sociedade insular, uma vez que “(...) as uniões de escravos não só apresentavam um deficit de institucionalização, como também, se afiguravam ser pouco estáveis. Por isso, a célula familiar básica entre os escravos era constituída pela mãe e pelos filhos, sendo o homem variável e marginal” (2001, 325).

Entretanto, tem o cuidado de acrescentar que este tipo de família resultava de condicionalismos próprios a que os escravos estavam sujeitos na sociedade escravocrata e não de alguns resquícios da herança cultural trazida da África:

“Pela venda, alforria ou transferência, o casal escravo via-se constantemente sob o risco de separação forçada. Este facto estimulava uniões breves e efémeras” (Correia e Silva; 2001, 326).

Correia e Silva (2001) apresenta-nos o casamento, como foi mostrado no primeiro capítulo deste trabalho, como uma pratica que permitia uma certa mobilidade social, como o caso do casamento de escravas com antigos escravos, situação que levantava sérios problemas jurídicos e morais.

A mancebia com homens de posição social superior também aqui aparece como mecanismo de ascensão social. Enquanto o casamento colocava em choque as duas instituições sociais, ou seja, a Igreja e a Escravatura, o que significa o direito do marido e o estatuto de casada versus o direito do escravocrata, a mancebia era censurada pela Igreja, mas não mais do que isso.

Neste contexto, a Igreja preconizava uma acção de socialização que se fundamentava essencialmente na catequese, no ensino e na pregação. Os comportamentos dos indivíduos deviam exteriorizar doutrinas e valores católicos, que eram as leis reguladoras dos actos sociais:

”Para além da conversão interior de cada cristão, a Igreja pretendia atingir a conversão da sociedade, isto é, que a convivência reflectisse o exercício e o respeito pelos valores ensinados na catequese, visto que ‘sem obras a fé é morta’” (Santos & Soares; 2001, 492).

A acção do catequista era essencialmente voltada para as crianças. O ensino das primeiras letras fazia-se, assim, em simultâneo com a aprendizagem da doutrina. O peso da influência religiosa, numa região onde faltava uma estrutura de ensino, era tremendo.

Deste ensino religioso, segundo Santos & Soares (2001), encarregavam-se um mestre-escola, que detinha um lugar representativo perante o bispo, um mestre de Gramática, um pregador e um leitor de casos de consciência, que tinha por obrigação ser letrado.

O clero regular também se dedicava ao ensino e de certo modo colmatava as lacunas do clero secular. Isso, no entanto, gerava um certo mal-estar:

“(...) havia um certo ciúme entre seculares e jesuítas. Paralelamente à ‘escola episcopal’, os padres da companhia ensinavam latim e liam casos de consciência aos meninos e a todos que os quisessem ouvir. Para tal, instalaram-se na área mais densa do tecido urbano, adquirindo um edifício destinado ao seminário e construindo uma casa de sobrado contigua, com biblioteca, (...)” (Santos & Soares; 2001, 490).

O método de ensino baseava-se em perguntas e respostas em forma de sabatinas, o que gerava uma certa ansiedade entre os jovens. A educação dos adultos revelara-se mais complicado e processava-se de forma indirecta, através dos jovens. Era preferencialmente através da pregação que a Igreja chegava perto dos mais adultos, quer cristãos-novos quer escravos recém convertidos:

“Aos pregadores competia a importante missão de fazer chegar aos fiéis, esclarecidos ou não, a palavra do Evangelho, a doutrina da Igreja e os preceitos da moral cristã, através de um discurso acessível, emocional e empolgante” (Santos & Soares; 2001, 491).

O sermão desempenhava aqui um papel especial e era o meio mais eficaz de acção pastoral. Um outro modo de actuar sob a população foi a Inquisição, instituição que regulamentava e controlava a vida religiosa, mas que não se estabeleceu de forma directa e permanente no arquipélago.

Todavia, Santos & Soares afirmam que existia uma correspondência directa entre o clero local, as autoridades civis e Inquisição sedeadas no Reino, mas a presença institucional do Santo Ofício acentuar-se-ia em meados do século XVII, não tanto em relação às ilhas, mas em relação à costa da Guiné:

“Efectivamente, era na Costa da Guiné que a presença de judeus e cristãos-novos, bem como a prática do judaísmo se afiguravam como um problema religioso relevante para os poderes civil e eclesiástico estabelecidos em Cabo Verde, que denunciavam repetidamente esta questão. Recebiam, como resposta régia, ordens para perseguir e prender esses indivíduos, remetendo-os para Lisboa, no que as autoridades locais se mostravam completamente inoperantes” (2001, 486).

Entre as doutrinas religiosas e as práticas estava o homem. O quotidiano do morador das ilhas foi marcado pela presença da Igreja e traduzia-se em certos comportamentos como a prática da confissão, ou da caridade. Enquanto a primeira seria uma prática individual e privada, a outra revestia-se de um carácter marcadamente público. Os comportamentos que escandalizavam a Igreja eram vigiados e condenados.

A preparação da morte era um momento em que a determinação das atitudes comportamentais dos fiéis era mais acentuada. Era o momento da chamada a Deus e assim a exortação, a preparação para a hora da morte era frequente. Aqui entra a questão das indulgências, o que segundo Santos e Soares é compreensível porque:

“(...) a Igreja tem o poder para intervir a favor do cristão no sentido de obter a misericórdia de Deus para as penas temporais dos pecados, também pode obter indulgências para os fiéis defuntos em vias de purificação, de modo a que sejam libertos do Purgatório. Os sufrágios oferecidos em favor

do fiel defunto podem ser esmolas e acções piedosas, mas acima de tudo valoriza-se o sacrifício eucarístico, isto é, a Missa” (2001, 498).

Vários testamentos viriam a comprovar que os fiéis legavam quantias de acordo com a sua condição económica e a intensidade da sua contrição e arrependimento. Igrejas, capelas, mosteiros e casas de misericórdias receberam importantes doações que se destinavam à celebração de missas sufragâneas e outros ofícios divinos para a salvação da alma do doador.

2.3. A ACÇÃO DA IGREJA EM PERÍODOS DE MUDANÇAS POLÍTICA, SOCIAL E CULTURAL

De acordo com Maria João Soares (2002), a partir da segunda metade do século XVII, as ilhas de Cabo Verde viveram uma situação bastante paradoxal, quiçá a maior da sua história. No arquipélago escalavam navios de várias nacionalidades e com destinos diversificados. No entanto, as ilhas estavam mais isoladas do que nunca, uma vez que, pouco tinham a oferecer.

A sociedade urbana/mercantil de Quinhentos, aos poucos, foi vendo a sua economia tornar-se agrária. O empobrecimento dos terratenentes e de alguns abastados que armavam para a costa da Guiné conduziu à fracturação da rígida ordem e hierarquia social. Os senhores de escravos vêem-se obrigados a vender ou a alforriar, em troca de dinheiro, os grandes contingentes de escravos que possuíam. Isso aumentou o número de forros que não tinham capacidade para suportar uma actividade agrária autónoma, agravada pelas condicionantes naturais, com as crises de seca. Constituíam uma classe marginalizada sob todos os aspectos e foco de conflito sociais:

“São os forros os grandes agentes do conflito social em Santiago e Fogo e, o poder central, dado que não conseguia pôr no terreno mecanismos eficazes de controlo (administrativos, judiciais ou militares), abandona esta função essencial à elite local, pelo que acaba por ser forçado a ceder-lhe grande parte do poder político e, com isso, condescender com os seus desmandos,

arbitrariedades, exercício fraudulento dos ofícios, monopólio do comércio local, prática generalizada do contrabando, política especulativa dos preços, etc.” (Soares; 2002, 329).

A Igreja, como não podia deixar de ser, também viveu estes períodos tomando parte, através dos seus membros, nos conflitos políticos institucionais e a nova conjuntura viria a reflectir-se na sua estrutura, composição e formas de actuação.

Externamente, a Restauração teve como consequência a ruptura das relações entre Portugal e a Santa Sé, o que viria a deixar em suspenso as estruturas eclesiásticas no Reino e nas colónias, situação que perduraria até 1668 aquando do tratado de paz entre as duas coroas ibéricas.

Durante este período, os bispados da metrópole e do padroado português deixaram de ser providos por Roma. D. Frei Lourenço Garro era o bispo de Cabo Verde à data da Restauração e viria a acumular o cargo de Governador em 1645. Após a morte deste bispo, abria-se uma vacatura de mais de 25 anos que só terminaria em 16 de Maio de 1672, com a confirmação de D. Frei Fabião dos Reis. Entre 1646 e 1672, a diocese, pelas palavras de Soares, permaneceria entregue a mais um atribulado governo do cabido:

“O governo do cabido cedo se consumiu nas habituais querelas internas entre facções afectas aos diferentes grupos, em que se encontrava dividida a oligarquia de Santiago, e nas constantes rivalidades com governadores e ouvidores” (2002, 329).

Estes conflitos atingiriam o ápice em 1668, quando Dr. Manuel Dinis Ribeiro, que cobria os cargos provisor e vigário-geral do bispado, portanto dirigente máximo do cabido, aparece assassinado. Segundo Soares (2002), os principais suspeitos apontados foram alguns dos seus pares do cabido. A situação da Igreja, nas vésperas da nomeação do novo bispo, era marcada pela falta de curas e a gestão da diocese estava comprometida.

O bispado de D. Frei Fabião dos Reis foi curto mas relevante para a diocese cabo-verdiana. Este bispo foi nomeado em Janeiro de 1672, chegou a Santiago em Maio 1673 e faleceria a 8 de Fevereiro de 1674. Entretanto,

“apesar de curto, este bispado, por ter sido o que sucedeu imediatamente ao longo período de sede vacante no pós-Restauração, irá condicionar o quadro de funcionamento pelo qual a acção da Igreja se pautou durante o século XVIII, uma vez que proporcionou novas condições de acesso aos cargo eclesiásticos e ganhos no que aos poderes e privilégios episcopais diz respeito” (Soares; 2002, 329).

Nas últimas três décadas do século XVII foram reactivadas as políticas do reino em relação a Cabo Verde e a nível da Igreja. A Coroa procurou escolher eclesiásticos reconhecidos por serem enérgicos, decididos e rigorosos. Assim, surgem bispos que vão tentar contrariar o estado das coisas e tomar a seu encargo a gestão da diocese. D. Frei António de S. Dionísio governaria a diocese entre os anos 1675 e 1684, e D. Frei Vitoriano Portuense estaria à frente da diocese durante os vinte anos que se seguiram, de 1685 à 1705. Este último é tratado por Soares, como o «bispo absoluto»:

“Além da investida contra os excessos da elite nos governos interinos, na Misericórdia e costumes morais, também os governadores e ouvidores seriam alvo do vigoroso governo de D. Fr. Vitoriano, que mostra querer manter o seu poder pessoal e jurisdição eclesiástica a par (ou mesmo acima) das daqueles. Durante o seu episcopado sucederam-se 5 governadores e com todos eles o bispo manteve acesas polémicas, conflitos de jurisdição ou contendas pessoais” (2002, 358).

Novos rumos viriam a desvanecer, perturbar e bloquear a acção da Igreja sobre a sociedade insular e assim a dinâmica episcopal de D. Frei Vitoriano não teria continuidade nos tempos seguintes.

Entre os anos 1706 e 1736, Frei Francisco de Santo Agostinho e D. Frei José de Santa Maria de Jesus vão tentar proteger a Igreja contra a anarquia social e a política que se generaliza, pois *“Santiago é, nas duas primeiras décadas do século XVIII, uma ilha levantada (...), assistindo a convulsões e lutas intestinais que arrastam todos os grupos sociais e, com estes, as autoridades político-administrativas das ilhas”* (Soares; 2002, 364).

Foram dois episcopados muito conturbados, em que os bispos em questão tentaram erigir a Igreja como mediadora entre as forças conflituantes.

Contudo, o clima de instabilidade política e social falava mais alto que o próprio Bispo e os votos de obediência dos clérigos.

Até à data de 1747, a Igreja de Cabo Verde conheceria mais dois episcopados, descritos por Soares (2002) como duas presenças fugazes. Novos problemas ligados à fome devastariam o arquipélago durante este período e neste contexto a Igreja completaria o quadro de exclusão social com o da exclusão religiosa. Os movimentos sociais passavam ao lado das autoridades e a Igreja iria preocupar-se essencialmente em manter controlada a participação dos clérigos nesses conflitos.

D. Frei Pedro Jacinto Valente conduziria os destinos da diocese cabo-verdiana durante os anos 1754-1774 e um dos destaques desse governo episcopal foi a divisão da Igreja em dois pólos: em Santiago e em Santo Antão. O bispo em questão ficaria um mês e meio em Santiago e depois abandonaria a ilha. A crescente importância das ilhas do Barlavento a partir da década de 30 e os desgastes institucionais a que Santiago se viu sujeita nos anos 40 e 50, tornavam o norte do arquipélago um destino cada vez mais apetecível:

“(...) D. Frei Pedro Jacinto Valente só assentou residência fixa na povoação da Ribeira Grande de Santo Antão, depois de ter passado previamente por Santiago, Maio, Brava, Boavista e S. Nicolau, pelo que esta escolha terá resultado da sua decisão pessoal, depois de uma experiência de um ano e meio no terreno insular. O factor que mais nos parece ter pesado nesta solução foi procurar escapar ao turbilhão político-social que Santiago vivia em meados do século e salvaguardar desta forma o poder da Igreja” (Soares; 2002, 396).

A ilha de Santo Antão foi o espaço privilegiado de acção deste bispo, e desse pólo conduziria toda a sua actuação em relação às ilhas de Barlavento. Para além disso, no Barlavento, estaria livre das limitações e obstáculos que as entidades sociais e políticas de Santiago iriam exercer e, por outro lado, poderia suprir as carências pastorais de lugares que muito precisavam.

Este episcopado constituiu um momento novo na história da Igreja Cabo-verdiana e ficaria para sempre ligado a um bispo que afrontou a

sociedade de Santiago até na morte, uma vez que preferiu ser sepultado numa modesta ermida na Ribeira Grande de Santo Antão e não no sepulcro da Sé Catedral da Ribeira Grande de Santiago.

Podemos afirmar que a Igreja era de facto um dos expoentes institucionais do arquipélago de Cabo Verde durante os séculos XVI, XVII, XVIII e tinha uma influência notável sobre a população e sobre as autoridades locais.

O estabelecimento da Igreja nas ilhas de Cabo Verde insere-se num projecto bem vasto que estava ligado à conquista de novos mundos. A Coroa Portuguesa tinha a consciência do que representava ter a seu lado o trabalho dos espirituais, não apenas para a conversão e conquista do gentio mas para o controlo do reinol. A Igreja entraria em Cabo Verde alicerçada na máquina estatal. Na fundação da Diocese de Cabo Verde, esta interdependência fica bem evidente, tanto que o sustento dos eclesiásticos era encargo da Fazenda Real. Isso viria a gerar muitos conflitos com as autoridades locais quando estes, por falta de verbas e falta de vontade devido aos recorrentes conflitos com o clero, não pagavam as devidas contas.

Pode-se assim estabelecer uma relação directa entre a situação socio-económica da Ilha de Santiago e os conflitos entre as autoridades eclesiásticas e civis da época. Pois, quando a ilha desempenhava um papel crucial no comércio atlântico, o pagamento dos ordenados não constituiu fonte de problemas. Contudo, a partir dos inícios do século XVI, quando a época de apogeu e crescimento económico era uma miragem, escasseavam os meios para efectuar o pagamento dessas ordenanças e aí os conflitos eram frequentes. Durante este período, o uso da ameaça de excomunhão era frequente e inclusive ficou claro que o corpo clérigo estaria disposto a abandonar os ofícios religiosos na ilha.

Ainda que o sincretismo religioso não tenha sido aprofundado, referiu-se, em alguns momentos, que se a religião cristã era a oficial (a religião do poder e dos poderosos da terra), ela não suprimiu a influência religiosa trazida pelos negros africanos. Deste modo, a Igreja era responsável pelos cuidados da alma do morador, enquanto que cabia ao feiticeiro africano atender às necessidades mais corporais. Entretanto, se a fé cristã era manifestada em público, as práticas mágicas restringiam-se à esfera privada.

A pregação, o ensino e a catequese foram as principais formas de intervenção e de trabalho com os fiéis e o baptismo, por seu lado, era uma actividade chave que originou alguns confrontos entre muitos padres e senhores de escravos que não respeitavam a obrigatoriedade do baptismo dos cativos. É uma hipótese que o escravo tenha visto na religião um mecanismo de mobilidade social ou, quando muito, uma forma de melhorar a sua vida e, em função, a sua sujeição à acção evangélica dos clérigos.

A largueza de costumes das gentes de Santiago era combatida pela Igreja, que inclusive via nela um mau exemplo para o cativo recém-convertido. Isso, no entanto, não colocou um freio em certos hábitos que contrariavam as doutrinas religiosas e que acabaram se perpetuando ao longo dos tempos. A mancebia era um exemplo desses hábitos que punha em xeque o casamento. Oficialmente, a Igreja só reconhecia os frutos de uma união abençoada por si, mas as uniões de facto não diminuíram por causa disso.

Constatámos também que uma das unidades religiosas que muito contrariou a largueza de costumes que se vivia em Santiago foi a Missão dos Jesuítas que chegaram ao arquipélago em 1604, envoltos numa relativa polémica em torno do tipo de casa a fundar e da área de actuação. A missão ficaria nas ilhas durante trinta e oito anos e durante este período não faltaram conflitos, polémicas e situações análogas tanto em relação às autoridades civis locais, como em relação ao clero secular e também em relação à própria comunidade. A missão abandonaria o arquipélago em 1642 e seria encerrada oficialmente em 1653.

A Igreja desenvolveu um intenso trabalho de socialização, não apenas com os negros mas com os moradores em geral. As crianças eram os alvos preferenciais e o ensino fazia-se em simultâneo com a doutrinação. Enquanto mecanismo de controlo social, a acção da Igreja também foi marcante, visto que, esta detinha o poder de estabelecer um bom vínculo entre o vivente e o além, posição reforçada nos momentos que antecediam o passamento. A possibilidade de abandono da ilha, muitas vezes accionada como mecanismo de pressão, era seguida de clamor geral. O comportamento dos fiéis, embora não fosse modelar, em momentos chaves, era controlado e ditado pelos dogmas religiosos.

Uma das outras facetas de história da Igreja de Cabo Verde foi a sempre difícil transição dos Bispos e os longos períodos de abandono da Diocese.

Em certos momentos, a Igreja Cabo-verdiana viu-se completamente abandonada. Nos momentos de crise social, a Igreja agiu de forma variada e conforme a força e o carisma de quem a dirigia. Assim, houve momentos em que enfrentou levantes populares e denunciou as autoridades civis, outros em que compactuou com as autoridades e se submeteu a estas e momentos em que apenas procurou salvaguardar o seu próprio pessoal.

O papel do Bispo presente nesses momentos era decisivo para a compreensão de uma dada actuação eclesiástica e quando Dom Frei Pedro Jacinto Valente transfere a sede da Diocese de Ribeira Grande da ilha de Santiago para Ribeira Grande da ilha de Santo Antão entramos numa outra fase da história da Igreja Cabo-verdiana.

A partir do século XIX, a Igreja passaria a partilhar com a Escola, a tarefa de educar e formar moralmente os cabo-verdianos. A escola, segundo nos mostra Francisco Ferreira da Silva (1899)¹⁴, nasce nos seminários liceus, mas gradualmente e com o passar dos anos deixou de estar na tutela da Igreja e passou para a do Estado.

Tendo demonstrado a importância e o alcance da acção social da Igreja Católica no arquipélago de Cabo Verde, em seguida faremos a apresentação de algumas leituras acerca da questão de género e que paralelamente estabelecem relação entre este conceito e os ícones e doutrinas propagados pela Igreja Católica.

¹⁴ILVA, Francisco Ferreira da. *Apontamentos para a historia da administração da diocese e da organização do SEMINARIO LICEU*. Lisboa: Typografia Minerva Central, 1899.

GÉNERO, SEXUALIDADE E DOMINAÇÃO MASCULINA SOB DIFERENTES PERSPECTIVAS TEÓRICAS .03

3.1. A PROBLEMÁTICA DO GÉNERO E DA DOMINAÇÃO MASCULINA NO CONTEXTO LUSÓFONO

Quando Gilberto Freire¹⁵ (1996) aborda a formação da sociedade brasileira, observa que os Portugueses iniciaram no Brasil uma colonização por uma técnica económica que se baseava na utilização e no desenvolvimento da riqueza vegetal pelo capital, pelo esforço do particular e por uma política social fundamentada no aproveitamento da gente nativa, principalmente da mulher, como instrumento e elemento de formação da família, técnicas novas, apenas esboçadas nas ilhas subtropicais do Atlântico.

Freire (1996) considera que a singular predisposição do português para a colonização híbrida e escravocrata dos trópicos se liga, maioritariamente, ao seu passado cultural, enquanto povo indefinido entre a Europa e a África.

Este autor defende que a mobilidade foi um dos segredos do sucesso português, o que explica que um Portugal, quase despovoado, conseguisse espalhar o seu sangue por regiões diversas e distantes umas das outras.

Se os portugueses suprimiram a escassez do capital humano dominando espaços enormes na África ou na América, foi emprenhando mulheres e fazendo filhos, numa actividade que tanto tinha de instintivo por parte do indivíduo quanto de política, de estimulada e calculada pelo Estado. Assim, nenhum povo colonizador excedeu o português, e foi misturando-se com mulheres de cor e multiplicando-se em filhos mestiços, que alguns milhares de machos conseguiram firmar-se na posse de vastas terras e competir com povos numerosos (Freire; 1996, 09).

¹⁵ FREIRE, Gilberto. *Casa Grande e Senzala: Formação da Sociedade Brasileira sob o regime da Economia Patriarcal*. 31ª Edição. Rio de Janeiro: Editora Record, 1996

No entender de Freire, a moral sexual do português do século XV, constituiu uma outra vantagem aos outros povos colonizadores, uma vez que *“nem era entre eles a religião o mesmo duro e rígido sistema que entre só povos do norte reformado e da própria Castela, dramaticamente Católica, mas uma liturgia antes social que religiosa, um doce cristianismo lírico, com muitas reminiscências fálicas e animistas das religiões pagas; (...)”* (1996, 22), e já afeiçoados à poligamia pelo contacto com os mouros, os portugueses vão encontrar na moral sexual dos ameríndios um campo fácil de expansão da sua tendência de viverem com muitas mulheres.

A mulher, principalmente a que vivia na casa-grande, vivia isolada, tendo como companhia as escravas passivas e o seu relacionamento com o marido, tratado por «senhor», era pautado pelo respeito e pelo medo. Este autor considera que isso talvez explique o sadismo das donas para com as escravas. Estas eram vítimas do ciúme, do rancor sexual e da rivalidade entre mulheres (Freire; 1996, 338).

Segundo Freire, a forma como eram criadas as donzelas contrasta com os estímulos concedidos aos rapazes. As primeiras viviam num ambiente que dificilmente permitia aventuras mais arriscadas, uma vez que estava sempre sob as vistas de alguém mais velho durante o dia e durante a noite era-lhe reservada um quarto bem no centro da casa, rodeada de quartos de pessoas mais velhas. Por sua vez, os moços eram estimulados a revelarem-se como machos (1996, 372).

Dominados por interesses económicos, os pais viam com simpatia e indulgência a antecipação dos filhos nas funções genésicas e chegavam mesmo a facilitar-lhes a precocidade de ganhanho, empurrando para os seus braços as negrinhas ou mulatas capazes de despertá-los sexualmente:

“Nenhuma casa-grande do tempo da escravidão quis para si a glória de conservar filhos maricas e donzelões. O folclore da nossa antiga zona de engenhos de cana e de fazenda de café quando se refere a rapaz donzelo é sempre em tom de debique: para levar o maricas ao ridículo. O que sempre se apreciou foi o menino que cedo estivesse metido com raparigas. Raparieiro, como ainda hoje se diz. Femeieiro. Deflorador de mocinhas. E que não tardasse em emprenhar negras, aumentando o rebanho e o capital paternos” (Freire; 1996, 372).

Assim, e pelas palavras do sociólogo brasileiro, foram os corpos das negras, às vezes mal passando os dez anos, que na arquitectura moral do patriarcalismo brasileiro constituíram o bloco que defendeu dos ataques dos machos a virtude das senhoras brancas.

Gilberto Freire estabelece uma causalidade directa entre a estrutura económica e a organização social, quadro no qual o papel do género na sociedade brasileira aparece ligado à circunstância económica da sua formação patriarcal (1996, 51).

A mulher deve a sua condição de vítima ao sadismo masculino, a acção do conquistador sobre o conquistado, do senhor sobre o escravo. Ela seria uma criatura reprimida sexualmente e socialmente dentro da sombra do pai ou do marido. Cabia às brancas resguardarem a honra da família e posteriormente do marido e às negras e mulatas o resguardo das virtudes das primeiras.

Lúgia Amâncio (1994) defende que o processo de socialização pode explicar de que modo as pessoas interiorizam as suas identidades de género, mas não explica o sentido da diferença destas identidades, porque os indivíduos chegam ao mundo dentro de um sistema social que produziu conteúdos simbólicos associados ao sexo, que por sua vez os processos de socialização apenas se limitam a reproduzir. Assim, é tão importante saber como as identidades de géneros são assimiladas, quanto conhecer o conteúdo simbólico associado a construção destas identidades.

Citando Moscovici, Amâncio considera que a sociologia negligencia o papel dos indivíduos na criação do sentido sobre a realidade social, ao privilegiar o papel do Estado, da Igreja e da Escola na análise da criação das ideologias, transmitidas pela socialização (e neste ponto não esquece Bourdieu, como veremos mais à frente) face aos quais os indivíduos são meros receptores passivos (1994, 27).

Amâncio mostra que os conteúdos caracterizadores do masculino e do feminino, as dimensões explicativas do comportamento de homens e mulheres e da posição social dos dois grupos estão interligados numa relação de produção de sentido, e que o consenso que envolve esta forma de pensamento social o transforma numa ideologia colectiva (1994, 33).

Propõe que a diferenciação do masculino e do feminino baseada no sexo associa ao diformismo sexual um conjunto de características de per-

sonalidades e orientações de comportamento, organizados em modos de ser homem e de ser mulher, que não encontram fundamento nas diferenças biológicas mas utilizam-nas como pretexto. Considera ainda que o pretexto do biológico e da natureza surge associado ao sexo feminino e não ao masculino, como mostrou os trabalhos de divisão sexual do trabalho da sociologia e das análises das diferenças entre os sexos da psicologia.

Quando Amâncio (2003) faz um historial do Género, enquanto problemática nas Ciências Sociais, mostra quão recente é esta abordagem, que só ganha relevo trinta e um anos depois da Declaração Universal dos Direitos do Homem com a aprovação da Convenção sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação Contra as Mulheres, em 1979. Aponta a inoperância dos movimentos feministas na primeira república, a baixa instrução das mulheres nos anos sessenta e o recente desenvolvimento das ciências sociais como alguns factores que explicam a lenta evolução da reflexão e do ensino sobre as questões do sexo e género em Portugal.

Amâncio salienta que o género já foi definido como:

- produção de origem sociológica ou psicológica que fornece elementos essenciais para a percepção e compreensão do próprio corpo sexuado e para a construção das noções do eu e do outro (2003, 695);
- como uma relação social, e não uma propriedade de indivíduos concretos, e essa relação, que é assimétrica no plano dos significados e define um contexto de dominação, é socialmente construída (2003, 702);
- como forma de neutralizar o sexo, ou a identidade sexual através do discurso e refere-se às formas de produção da distinção entre os sexos (2003, 706).

Segundo Amâncio (2003), de acordo com esta última perspectiva, o género não constrói o sexo, mas é um eleito de relações de poder, da acção das instituições, das práticas e dos discursos que regulam as suas formas e significados.

Após mostrar as variações que o conceito de género tem experimentado ao longo de mais de trinta anos de existência nas Ciências Sociais, conclui

que foi difícil realizar um projecto teórico que permitisse uma verdadeira descentração epistemológica do dualismo associado ao sexo biológico.

Miguel Vale de Almeida reconhece também que o género constitui um tema de recente e difícil introdução nas Ciências Sociais e na própria vida social e considera que é uma área de estudo e do real que introduz significativa novidade epistemológica, na medida em que cruza transversalmente conceitos como classe, instituições sociais e família (2000, 130).

Vale de Almeida (2000) foca a sua atenção na masculinidade e lembra que os estudos feministas quando atacavam o patriarcado procurando ali a origem e os mecanismos de reprodução e os mecanismos de opressão da mulher, esqueceram a análise da masculinidade.

Defende que surgiu, nos últimos anos, uma clara noção de que existem várias masculinidades e várias feminilidades e defende que nas sociedades modernas, a partir do momento que a cultura passou a controlar o processo natural de reprodução humana, *“as identidades de géneros e a sexualidade passaram a ser, cada vez mais, algo que se tem, ou algo que se escolhe, um aspecto da identidade pessoal, maleável e manipulável”* (Vale de Almeida; 2000, 15).

A masculinidade, no seu entender, não é construída e reproduzida apenas pela divisão do trabalho, pela socialização na família e na escola ou pelas formas mais ou menos ritualizadas de sociabilidade e interação. Observa que o domínio das noções da pessoa, do corpo, das emoções e sentimentos, de tudo o que constitui a dinâmica entre a personalidade e as regras culturais, é uma área de experiência humana, constitutiva e constituída por categorias de género.

Do quadro de várias masculinidades, Vale de Almeida destaca a que ele dá o nome de masculinidade hegemónica. Ele define-a não como o papel masculino, mas como uma variedade particular de masculinidade que subordina outras variedades (2000,145).

A masculinidade hegemónica é um modelo que cultural que prevalece sobre os restantes, destaca-se como o ideal que não sendo atingível por nenhum homem exerce, no entanto, um efeito controlador sobre todos através da *“incorporação, da ritualização das práticas da sociabilidade quotidiana e de uma discursividade que exclui todo um campo emotivo considerado feminino”* (Vale de Almeida; 2000, 17), o que o torna um

processo construído, frágil, vigiado, uma “*forma de ascendência social que pretende ser*” (idem).

A homofobia é destacada como uma das características centrais da masculinidade hegemónica para além da inferioridade das mulheres. A homofobia, de acordo com Vale de Almeida (2000), situa e exorciza o perigo homossexual das relações entre os homens. A inferioridade da mulher encontra fundamentos no mito fundador que prescreveu uma relação hierárquica entre o homem e a mulher, em que o homem aparece como superior, mas destinado ao trabalho, à transformação da natureza, por ter cedido à influência da sua parte feminina, e a mulher, definida pela função reprodutiva, é condenada à obediência ao homem.

A dominação masculina é tratada por Vale de Almeida como um sistema de categorias de percepção, de pensamento e de acção, que devido à concordância entre as estruturas objectivas e cognitivas gera a atitude natural perante o que chama de «*experiência dóxica*» e por isso não necessita de justificação, estando nos discursos, como provérbios e poemas, expressa a visão dominante. Assim, constata-se que “*o dominado não dispõe, para pensar, de outra coisa que não os instrumentos de conhecimento que tem em comum com o dominador, e mais não são do que a forma incorporada de relação de dominação*” (2000; 151).

Almeida defende que sendo a hegemonia uma forma de dominação em que o dominado participa na sua dominação, no campo do género é a capacidade de impor uma definição específica sobre os outros tipos de masculinidade, o que permite dizer que o modelo masculino exaltado corresponde a muito poucos homens (2000, 155).

Considera ainda que as “*grandes mudanças que ocorreram na sociedade moderna no campo da sexualidade e dos géneros foram igualmente mudanças na interpretação do corpo, do sexo, da reprodução, da identidade individual e das emoções. Foram, sobretudo, resultado da laicização e substituição da religião pela ciência como modelo interpretativo e explicativo do mundo e da sociedade*” (Vale de Almeida; 2000, 73) e observa, na linha de Foucault¹⁶, que até ao final do século XVIII o direito canónico, a pastoral cristã e a lei civil regiam as práticas sexuais e centravam-se nas relações matrimoniais.

¹⁶ FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade I: A vontade de saber*. 16ª Edição. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2005.

Vale de Almeida (2000) considera que com a advento da era discursiva, o que se interroga é a sexualidade das crianças, dos loucos, dos criminosos, o prazer considerado ilícito, como o dos que amam indivíduos do mesmo sexo, o casal passa a norma e a medicina dá os primeiros passos na substituição da Igreja na gestão dos prazeres. Aponta ainda a apropriação do corpo pelo Estado, através da higiene pública e da obrigatoriedade da vacinação, por exemplo, como a mudança histórica mais importante para se compreender o enfraquecimento da influência religiosa.

Traçando algumas perspectivas para o campo dos estudos do género, este autor propõe a superação das clivagens entre as «gramáticas» de Durkheim, Marx e Weber e apela à sua confluência porque, a seu ver, os significados culturais de determinadas construções do género são *“prévios aos indivíduos e constituintes de um quadro ordenador para a reprodução humana e social; participam de disputas pelo poder, dependendo das diferentes estruturas deste ao longo da História e participam de uma economia política de sexo (...); e são manipuláveis pelos indivíduos na constituição dinâmica e inventiva das suas identidades”* (Vale de Almeida; 2000, 245).

Por sua vez, João de Pina Cabral (2003) constata num dos ensaios¹⁷ que o simbolismo genital desempenha um papel central na construção e reforço da identidade de género e estranha a ausência de tal tema na literatura etnográfica europeísta. Repara que foi dada mais atenção ao simbolismo genital inconsciente do que às representações genitais explícitas e conscientes, apesar de serem ambas comuns na imagética e linguagem europeia.

Pina Cabral considera que dada a assimetria dos papéis desempenhados pelos pais no processo reprodutivo, o processo de construção do género é diferente para os homens e para as mulheres e que as personalidades nunca são compostas por elementos de um único género, o que faz com que, uma vez instituída, a identidade do género dominante continue a exigir constante investimento (2003, 68).

Mostra que objectos com ornamentos fálicos, comuns na cultura popular portuguesa, usados dentro de determinados contextos, mantêm vivo

¹⁷ PINA CABRAL, João. *O Homem na Família. Cinco ensaios de Antropologia*. Lisboa: Imprensa Ciências Sociais do Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa. 2003.

este constante reforço da identidade do género. Festas populares onde se vendem bolos secos de formas fálicas aos homens que as utilizam para provocar as mulheres, ou brincadeiras em que grupos de homens mais velhos escolhem um rapazito para carregar um pénis cheio de vinho, com o intuito de ridicularizar e encorajar a condição masculina deste, são alguns exemplos que este autor apresenta.

Segundo Pina Cabral, estes casos mostram que *“o falo é usado enquanto instrumento de determinação de género, permitindo a cada jovem que se identifique publicamente com a sua identidade de género dominante, o que mitiga as ansiedades com a questão tão características da adolescência”* (2003, 68).

A imposição do falo fora do campo do humor, o que Pina Cabral (2003) designa por imposição sem exposição, quando já não se lida com a representação do pénis, mas com forças sociais criativas que soam atribuídas ao género masculino, representadas pelo falo e pelo dono da casa, pelas suas calças e pelo chapéu, coloca-nos face a um complexo simbólico que gira em torno do papel desempenhado pelo género masculino no processo de construção e reprodução da ordem social, ou seja, do que pode chamar-se de «ordem fálica».

Este autor define «ordem fálica» como a *“fundamentação da identidade masculina e da paternidade a partir da subordinação das mulheres”* (Pina Cabral; 2003, 79) e nota que subjacente ao simbolismo genital que esta ordem transporta consigo, o coito pode ser compreendido como uma forma de dominação, como uma forma de expropriação violenta.

No entanto, esta violência seria sempre uma violência domesticada. O elemento que é dominado e subordinado, *“não é mais do que uma pessoa que se autodefine como pertencendo prioritariamente ao género feminino; o seu ego (self) foi sujeito a um processo de construção que ocorre paralelamente com o processo constante de criação da cultura. Considerando que a identidade pessoal de cada mulher está indissociavelmente ligada aos processos de constituição das identidades colectivas nas quais participa, ela partilha o interesse de sustentar os valores sobre os quais assentam essas identidades colectivas, independentemente da relação que estes valores possam ter com os seus interesses enquanto detentora de uma determinada identidade de género”* (Pina Cabral; 2003, 85).

Neste ponto, confirma-se a convergência de pareceres de Pina Cabral (2003) e Vale de Almeida (2000), dado que ambos realçam a participação do dominado no processo de dominação e na sua reprodução.

De acordo com Pina Cabral (2000), o Portugal conhecido é uma sociedade em que a «ordem fálica», instituída desde tempos imemoriais, tem sofrido um processo de negociação intensa, mas ainda não se pode dizer que a diferença de género deixou de ser um factor de diferenciação social.

Por sua vez, Ana Maria LoForte (2003), na sua tese de doutoramento,¹⁸ propõe que a problemática do Género, na perspectiva africana, requer um maior rigor na aplicação de conceitos analíticos dado a extraordinária diversidade cultural, a separação entre os papéis femininos e masculinos, as diferenças na organização económica, a influência das ideologias locais e de outras variáveis culturais.

A autora salienta a influência estatal na construção social do género é produto de imperativos que estão fora da relação directa entre homens e mulheres nas unidades domésticas. Considera que o Estado, através do seu aparelho e de ordenamentos jurídicos, intervém em diferentes instâncias na definição de políticas ligadas à providência social como a educação, saúde, habitação e transportes, bem como na construção das relações de géneros, ao definir políticas sobre o controlo dos nascimentos, o controlo da sexualidade e a divisão do trabalho (LoForte; 2003, 47).

Entretanto, LoForte não desconsidera a relação entre o género e a religião e defende que as representações religiosas tendem a justificar o lugar de destaque dos indivíduos masculinos mais velhos nos cultos religiosos quando estes procuram consensos no reconhecimento da legitimidade do seu poder (2003, 223), e que a religião reproduz a ideologia do poder patriarcal expressando as diferenças de género (2003, 229).

Assim, LoForte observa que o género é uma construção social, “*uma actividade dinâmica, criadora, ocorrendo incessantemente e influenciado por práticas e experiências culturais. Mantém-se ou altera-se de acordo com as diferentes composições das unidades domésticas, suas estratégias económicas e sociais e com a prevalência ou não da matriz cultural tradicional*” (2003, 252).

¹⁸ LOFORTE, Ana Maria. *Género e Poder entre os Tsonga de Moçambique*. Lisboa: Ela por Ela. 2003.

3.2. A SEXUALIDADE E A DOMINAÇÃO MASCULINA NO OCIDENTE

3.2.1. A origem das diferenças

Ao abordar a origem das diferenças de género e a natureza da monogamia Friedrich Engels (1991)¹⁹ defende que, na divisão do trabalho, cabia à mulher os afazeres da casa e ao homem o trabalho externo, onde ele pudesse assegurar a subsistência da família.

Com as riquezas aumentou o prestígio do homem que, contrariando a ordem de herança matricial, passou a usar o seu poder afim de deixar para os filhos o que, pelo sistema matriacal, com a sua morte, iria para a gens de sua mulher. Assim aboliu-se o direito hereditário materno que foi substituído pelo direito hereditário paterno.

Segundo este autor, com o “*desmoronamento do direito materno, a grande derrota do sexo feminino em todo mundo, o homem apoderou-se também da direcção da casa. A mulher viu-se degradada, convertida em servidora, em escrava da luxúria do homem, em simples elemento de reprodução*” (Engels; 1991, 69)

Engels defende que a monogamia surge neste contexto e “(...) não aparece na História, absolutamente como uma reconciliação entre o homem e a mulher e, ainda menos, como forma mais elevada de matrimónio. Pelo contrário, ela surge sob a forma da escravização de um sexo pelo outro, como proclamação de um conflito de sexos, ignorado até então, na pré-história” (1991, 70).

A monogamia, vista nesta perspectiva, não é mais do que uma estratégia cujo objectivo é controlar (sexualmente) a mulher, de modo a garantir que a herança do pai se destinasse ao filho legítimo.

Edgar Morin (2000), remontando também à pré-história, faz da caça a pedra de toque que explica as diferenças entre os géneros. Considera que a caça não transformou unicamente a relação com o ambiente, mas transformou as relações dos homens entre si, do homem com a mulher e do adulto com o jovem.

A caça, no seu entender, é um fenómeno humano total, “*terreno de transformismo antropológico, desdenhado, ignorado ou rejeitado, tanto*

¹⁹ ENGELS, Friedrich. *A origem da família e da propriedade privada e do estado*. 12ª Edição. Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil, 1991.

pelo biologismo como pelo antropologismo, (...)” (Morin; 2000, 61), que transformou o indivíduo, a sociedade, a espécie.

Morin levanta a hipótese que a estrutura social dos primeiros homínidos pode ter sido simultaneamente centralizada e descentralizada, permitindo a dispersão e o ajuntamento. A caça provocou uma reestruturação da sociedade primática, dado que esta mantinha machos e fêmeas no mesmo espaço. Considera assim que *“a sociedade homínida vai separar ecológica, económica e culturalmente os sexos, que passam a constituir duas quase sociedades dentro de uma”* (2000, 64).

Segundo Morin (2000), a unidade destas duas quase sociedades foi assegurada pela hegemonia da bioclasse masculina, hegemonia que deixa de ser só social para ser também política, técnica e cultural e por novas formas de comunicação e de organização que atendiam a dispersão dos caçadores no terreno e a divisão da sociedade em dois núcleos.

Assim entende Morin (2000), instala-se uma dualidade ecológica e económica entre homens e mulheres. Enquanto o primeiro é conduzido à caça, a maternidade vai reter as mulheres nos abrigos. As crianças humanas, não podendo agarrar-se ao dorso das mães como os pequenos beduínos e o prolongamento da fase infantil, vão prender cada vez mais as mulheres nos cuidados maternais.

Estabelece-se assim o que Morin (2000) designa de *“(...) extraordinária diferenciação sociológica, que passa a ser diferença cultural, entre a classe dos homens e o grupo das mulheres”* (2000, 66). O masculino e o feminino vão desenvolver a sua própria sociabilidade, a sua própria psicologia e assim ao homem caçador, nómada, explorador vai contrapor-se a mulher sedentária, rotineira e pacífica, e *“(...) surgem duas silhuetas na paisagem homínida: a do homem erecto, com a arma erguida, afrontando o animal, e a da mulher curvada sobre a criança ou apanhando vegetais”* (2000, 67).

Uma dominação de classe, desconhecida entre os símios, firma-se nas sociedades homínidas, dominação que vai fundamentar-se no monopólio da arma e da técnica da pedra, do saber e do saber fazer sobre a savana extra territorial hostil, ou seja, na força e no conhecimento. A classe dos homens dispondo da força e do conhecimento chama a si o controlo e o cuidado da sociedade e impõem-se às mulheres e aos mais jovens.

Morin leva-nos, assim, ao que considera o primeiro modelo de dominação de uma classe sobre a outra e também do primeiro modelo de dominação de uma classe sobre o conjunto da sociedade. Defende que se trata da “(...) *pré-constituição de um poder político que, nas sociedades históricas, passará a ser Estado*” (2000, 67), mas igualmente do modelo da relação entre homem e mulher que se “*reproduziu fundamentalmente desde essa época e que se inseriu na infra-estrutura das sociedades históricas até os nossos dias*” (idem).

De acordo com Morin (2000), na sociedade que se constituiu antes dos sapiens, a paleossociedade, institui-se o que mais tarde seria o núcleo familiar, isso porque a hominização estreitou os laços entre a mãe e os filhos, entre a mulher e o homem e aproximou o homem da criança.

A família, quando surge, é um subsistema aberto dentro do sistema social e comporta o pai, que pertence à classe dos homens, a mulher, que pertence ao grupo das mulheres, e a criança. No entender de Morin, o que vai articular a família à sociedade é a organização do parentesco e a regulamentação da sexualidade, ligados pela instituição da exogamia, ou seja, a uma “*nova abertura da própria sociedade sobre outras sociedades aliadas, donde resulta à elaboração de um metassistema macrossocial*” (2000, 155).

A emergência da estrutura familiar, inserindo-se numa reorganização geral da sociedade e que aumenta a todos os níveis a sua complexidade, segundo Morin (2000), está estritamente ligado ao processo de extensão e aprofundamento do poder da classe masculina.

Assim, submetendo a uma regra objectiva tudo o que pudesse ser razão de conflitos entre os seus membros, a classe masculina trouxe e impôs à sociedade regras gerais de organização.

O domínio mais renitente à regulamentação era a sexualidade deixada à concorrência, isto é, livre escolha dos indivíduos dominantes. Este autor considera que o problema da repartição das mulheres e a sexualidade se tornava invasional, permanente, e porque o desenvolvimento do erotismo e do orgasmo feminino introduzia o risco de ver a mulher escolher o seu parceiro e com isso contestar a dominação masculina no seu domínio original, conduziu a uma reorganização social, uma reorganização masculina:

“(...) é bem sob e pela autoridade da classe masculina que se dá a reorganização, enquanto que a noção de pai vai, daí em diante, chamar a si toda a legitimidade e passa a ser a pretensa autoridade natural. Um mesmo sistema articulado de regras determina as normas de repartição das mulheres, do casamento, do controlo da sexualidade, e, ao mesmo tempo, como se verá, da aliança e da troca. O casamento cria uma barreira inibidora a toda a sexualidade fora do casal; a proibição do incesto cria uma barreira inibidora de toda a sexualidade intrafamiliar e torna-se num pilar da exogamia, pela qual as raparigas passam a ser bens de troca” (Morin; 2000, 156).

Dessa forma, considera Morin (2000), a dominação masculina reforça a sua coesão, regulamentando uma zona fundamental de tensões entre os primatas, a zona das relações sexuais, com a regulamentação sociológica que dividiu os desejos em lícitos e ilícitos.

3.2.2. A mulher na condição do «Outro»

Georges Duby (1998) não procura a origem das diferenças de género, mas guia-se pela constatação de que os comportamentos já não são o que eram, assim como as relações entre o masculino e o feminino. O interesse dos historiadores neste fenómeno, a seu ver, não é surpreendente, uma vez que talvez se trate da mais importante transformação da civilização ocidental nos últimos anos.

Entende Duby que a tarefa mais árdua que o historiador poderia enfrentar neste campo seria *“interpretar os raros vestígios, perceber os lentos movimentos que adivinhamos poderem adular profundamente uma formação moral que só conhecemos superficialmente e que, de tempos em tempos, a levam a modificar-se por completo”* (1998, 14). Considera que seria demasiado simples procurar as causas desses movimentos, ontem e hoje, nos fluxos e refluxos do cristianismo.

Amor e Sexualidade no Ocidente (1998) é um empreendimento de vários historiadores, que começa com Jean Bottéro numa Mesopotâmia que não tinha os nossos tabus, os impulsos e capacidades amorosas eram

canalizadas para a família e o amor livre era colorido com um toque de religiosidade.

As preces de amor, comuns na época, acentuam a compatibilidade entre a relação sexual e a religião. As preces *“revelam também que – numa sociedade aparentemente «machista», como hoje se diz – a mulher, no amor, era realmente igual ao homem: ela tal como o homem, tinha o direito ao prazer, não era nem um objecto nem um instrumento, mas uma verdadeira parceira (...)”* (Bottéro; 1998, 26).

O amor, paixão dos trovadores, a doutrina do amor cortês, milhares de anos após Mesopotâmia, não encontraria tal suporte na religião. Segundo Jacques Solé (1998), para os católicos, a erótica do amor cortês representava uma heresia.

A exaltação de sentimentos extraconjugais, para a Igreja que valorizava o casamento por amor, opunha-se à sua concepção do homem. No jogo cortês do amor, *“o amante perfeito não era mais do que um simples servidor da sua dama. Os seus deveres consistiam em agradar-lhe, em amá-la e não amar mais nenhuma, exaltá-la, ser discreto”* (Solé; 1998, 109) e em compensação, o amante poderia receber um beijo ou outras recompensas que condimentavam esse jogo adúltero.

Michel Sot, entretanto, mostra que o casamento cristão não é tão antigo quanto o cristianismo. Trata-se a seu ver de uma invenção medieval, pois o casar pela Igreja só se tornou prática corrente a partir do século XIII (1998, 209).

Sot (1998) defende que durante mais de um milénio, para uma grande parte dos cristãos, não era evidente que o casamento devia ser monogâmico, indissolúvel e fundamentado no consentimento recíproco de dois indivíduos. Assim, durante os dez primeiros séculos da história do cristianismo, a bênção nupcial não era considerada uma obrigação entre os cristãos. O casamento era um compromisso civil. Por exemplo, na Roma Antiga casava-se de forma privada, o casamento não deixava de originar direitos e o divórcio era facilmente concedido, bastava que um dos cônjuges o quisesse. Casava-se por dote, que reservava a possibilidade de aumentar o património, e por hábito.

Paul Veyne observa que essa situação perdurou até ao século III da nossa era. Entretanto, defende que a partir do século I da nossa era procede à interiorização do casamento monogâmico como moral:

“Na velha moral cívica, a mulher quase nada mais era que um utensílio do mister de cidadão, de chefe de família; ela concebia e engrandecia o património. Na segunda moral, a mulher tornou-se «a companheira de toda vida». Nada mais lhe resta que ser razoável, quer dizer, conhecedora da sua inferioridade natural, obedecer; o marido respeitá-la-á como um verdadeiro chefe de família respeita os seus devotos auxiliares, ou seja, os seus amigos inferiores” (1998, 182).

O direito romano forneceu à Igreja o princípio do consentimento das duas partes para se celebrar e assentar a união, no entanto, esta não desconsiderou outras influências como a do direito germânico (Sot; 1998, 211).

Todavia, o ideal de casal da Igreja remota da velha aventura de Adão e Eva, narrativa que se manteve como verdade incontestada até aos nossos anos 50. Bottéro entende que a criação do mundo, a criação do homem, a constatação da sua solidão, a criação da mulher a partir do homem e o pecado cometido pelo primeiro casal, estão na origem da nossa natureza, das nossas fraquezas e do nosso destino (1998, 164).

Jacques Le Goff (1998) vê no advento do cristianismo a reviravolta fundamental nas concepções e nas práticas de sexualidade no Ocidente, uma vez que após o período greco-romano de valorização da sexualidade e do prazer carnal veio a condenação geral.

Goff repara que mesmo sendo o cristianismo em si tributário de várias heranças e influências, como mencionado acima, dado que *“se situa na subversão das estruturas económicas, sociais e ideológicas dos quatro primeiros séculos da era dita cristã”* (1998, 192), o seu papel foi decisivo.

Entende Goff que o Cristianismo trouxe uma explicação transcendente, fundamentada tanto na teologia como no livro do Génesis, nos ensinamentos de São Paulo e dos padres da Igreja, mas também transformou *“(…) uma tendência minoritária em comportamentos «normal» das maiorias, no seio das classes dominantes, aristocrática e/ou urbanas, e forneceu aos novos comportamentos um diferente enquadramento conceptual (vocabulário, definições, classificações, oposições), assim como um controlo social e ideológico rigoroso, exercido pela Igreja e pelo poder laico ao seu serviço. Por fim ofereceu uma sociedade exemplar, efectivando sob a sua forma ideal o novo modelo sexual: o monaquismo”* (1998, 192).

O cristianismo introduziu também a ligação entre a carne e o pecado e a unificação da reprovação da sexualidade foi feita à volta de três noções: a da fornicação, a da concupiscência e a da luxúria. Goff (1998) observa que Clemente de Alexandria foi o primeiro a estabelecer uma relação entre o pecado original e o acto sexual, a união definitiva seria um empreendimento de Santo Agostinho, através da noção de concupiscência.

Em definitivo e ainda de acordo com Goff (1998), a principal vítima da nova ética sexual foi o casamento, que reflecte o modelo que a Igreja fez triunfar, ou seja, monogâmico e indissolúvel.

O amor cortês seria uma tentativa de minar as bases que suportam o casamento instituído e consolidado pela Igreja a partir do século XII.

Duby entende que quando se estabeleceu o casamento como um dos sete sacramentos da Igreja, ela era proclamada por alguns autores *“como sendo o mais eminente de todos, pois foi instituído pelo próprio Deus, no paraíso, antes de Adão e Eva caírem em desgraça”* (1998, 226).

Quando descreve o papel da mulher medieval no casamento, George Duby (1998) demonstra que o jogo de amor cortês era um jogo essencialmente masculino.

A mulher, como esposa do chefe da casa, devia dirigir as criadas e vigiar as reservas de provisão. Devia conservar a cabeça coberta na rua, cuidando de ocultar a sua cabeleira e só por acidente o seu papel ultrapassa estes limites (Duby; 1998, 228). Em caso de adultério, a infiel é punida com condenação máxima, dado que, na mesma lógica descrita por Engels (1991), a adúltera poderia transmitir a herança a intrusos, provenientes de um sangue que não é o dos antepassados (Duby; 1998, 235).

O comportamento masculino em relação à mulher, na época, é mais ditado pelo medo do que pelo desejo, o que se compreende se considerarmos que *“o sexo feminino é tido por sôfrego e impetuoso, insaciável e, por tudo isso, devorador. Os cavaleiros do século XII vivem rodeados de Evas que consideram simultaneamente débeis, corrompidas e corruptíveis. Eles desconfiam delas, com elas, é permanente a possibilidade de desgraça. Um remédio: o casamento. Através dele, a concupiscência desvanece-se. Num instante, desarma a mulher, tornando-a mãe”* (Duby; 1998, 235).

Duby (1998) considera que a suposta superioridade da mulher no jogo das homenagens, em torno do qual gira o amor cortês, não passa de

uma ilusão. Trata-se de um jogo de homens pois quem conduz o jogo é o próprio senhor que finge entregar a esposa, mas que se serve dela como isco. A competição de que ela é fulcro permite-lhe segurar pelas rédeas o grupo de jovens que frequentam e fazem a glória da sua casa.

Se o desejo é de facto o aguilhão do amor cortês, a verdade é que se trata do desejo masculino. Desta forma, a cortesia, ainda mais do que o casamento, faz da mulher nobre um objecto. Assim, *“nesta sociedade, a mulher aparece assim dominada de todas as maneiras. Ninguém põe em dúvida que a subordinação do feminino ao masculino seja um facto da natureza, conforme portanto o decreto divino e a ordem do mundo”* (Duby; 1998, 237).

Simone Beauvoir (2002) repara também que o desejo sexual e o desejo da posteridade que coloca o macho na dependência da fêmea, não chegou a libertar socialmente a mulher.

Segundo esta pensadora, o que define de maneira singular a situação da mulher é que sendo uma liberdade autónoma, como todo o ser humano, *“descobre-se e escolhe-se num mundo em que o homem lhe impõe a condição do outro”* (Beauvoir; 2002, 23), dado que como lembram Aristóteles e Santo Tomás de Aquino, a fêmea é fêmea em função da carência de certas qualidades, e, é um homem incompleto, um ser ocasional, de acordo com o mito do Génesis, o «osso supranumerário» do homem.

A condição subordinada da mulher é entendida por Beauvoir como facto que legisladores, sacerdotes, filósofos e escritores empenharam-se em demonstrar como desejável e proveitoso para a Terra. Considera assim que as religiões reflectiram essa vontade de domínio quando buscaram nas lendas de Eva e Pandora e colocaram as filosofias e as teologias ao seu serviço (2002, 12).

Procurando compreender as circunstâncias que restringem a liberdade da mulher, Beauvoir (2002) considera que a biologia não pode por si explicar a situação da mulher, dado que não é enquanto corpo, mas enquanto corpos submetidos a tabus, a leis, que o indivíduo toma consciência de si mesmo e se realiza e é em nome de determinados valores que ele se valoriza. Assim, a Biologia não explica o que a Humanidade fez da fêmea humana.

A psicanálise, no seu entender (2002), descreve a criança que hesita entre as tendências viris do pai e as tendências feministas da

mãe, mas não define a mulher como um ser que busca valores num mundo de valores.

Esta autora assinala ainda que a perspectiva de Engels constitui um progresso no estudo desta problemática, embora limitada, isso porque não mostra em nenhum momento como é que a passagem do regime comunitário para o da propriedade privada se tornou pivot da história. Pensa que Engels tanto desconhece este pormenor como não sugere nenhuma interpretação:

“Nem é claro, (...), que a propriedade privada tenha acarretado fatalmente a escravidão da mulher. O materialismo histórico considera certos e verdadeiros fatos que fora preciso explicar. Afirma, sem discuti-lo, o laço de interesse que prende o homem à propriedade: mas onde esse interesse, mola das instituições sociais, tem, ele próprio, sua origem? A exposição de Engels permanece, portanto, superficial e as verdades que descobre parecem-nos contingentes” (Beauvoir; 2002, 76).

Para descobrir a mulher, Beauvoir (2002) afirma não recusar qualquer contribuição da biologia, da psicanálise ou do materialismo histórico, mas considera que o corpo, a vida sexual e as técnicas só existem concretamente para o homem na medida em que este os aprende dentro da perspectiva global da sua existência, pois o valor da força muscular, do falo ou da ferramenta só se define dentro de um mundo de valores.

A história deste mundo, pelas palavras desta pensadora, é a história dos homens, dado que o mundo *“sempre pertenceu aos machos”* (Beauvoir; 2002, 81).

Demonstra o afirmado remontando à pré-história, período em que a fecundidade da mulher a impedia de participar de forma activa na ampliação dos recursos necessários à sobrevivência do grupo, ao passo que criava novas necessidades. Se a mulher era imprescindível à perpetuação da espécie, ela fazia-a de forma exagerada e coube ao homem manter o equilíbrio entre a produção e a reprodução. Isso colocava a mulher numa posição em que não tinha sequer o privilégio de manter a vida face ao macho procriador.

Se algumas fêmeas animais conseguiram fazer da maternidade uma mais-valia, entre os humanos, mesmo quando a veneraram, as mulheres

não conquistaram o primeiro lugar na sociedade. Beauvoir entende que os humanos constituem uma espécie que não procura apenas manter-se mas superar-se. O homem assegurou a repetição da vida transcendendo a vida pela existência e, com essa superação, criou valores que denegam qualquer valor à repetição simples:

“O guerreiro põe em jogo a própria vida para aumentar o prestígio da horda e do clã a que pertence. Com isso, prova de maneira convincente que a vida não é para o homem o valor supremo, que ela deve servir a fins mais importantes do que ela própria. A maior maldição que pesa sobre a mulher é estar excluída das expedições guerreiras. Não é dando a vida, é arriscando-se que o homem se ergue acima do animal, eis porque na humanidade, a superioridade é outorgada não ao sexo que engendra e sim ao que mata” (2000, 84).

O homem escravizou a natureza e a mulher porque a humanidade prefere razões de viver à vida, que o projecto do homem não é o de se repetir no tempo, mas reinar sobre o instante e construir o futuro. Assim, o macho criou valores, constituiu a existência como valor, venceu as forças confusas da vida e assim, face à mulher e à natureza, despontou-se como senhor (Beauvoir; 2002, 86).

A idade de ouro da mulher, de acordo com Beauvoir (2002), não passa de um mito, a mulher sempre foi o *Outro* e isso implica que nunca houve uma relação de reciprocidade entre o homem e a mulher.

A mulher foi terra, mãe, deusa, mas não era um semelhante para o homem. O seu domínio afirmava-se fora do mundo humano (Beauvoir; 2002, 91). A grande derrota histórica da mulher explica de forma incompleta, segundo Beauvoir (2002), a decadência da mulher. Ela observa que não basta dizer que a invenção do bronze minou profundamente o equilíbrio das forças produtoras e com isso gerou a inferioridade da mulher, pois essa inferioridade não é suficiente para explicar a opressão que ela suportou.

A fraqueza da mulher e a sua inferior capacidade de produção, de acordo com o exposto por Beauvoir (2002), não explica a exclusão. O homem não reconheceu nela um semelhante porque não partilhava da

sua maneira de trabalhar e de pensar e porque continuava escravizada aos mistérios da vida. Assim, desde que a mulher conservasse a seus olhos a dimensão do *Outro*, o homem só podia tornar-se seu opressor.

Beauvoir (2002) pensa que foi a vontade masculina de expansão e de domínio que transformou a incapacidade da mulher em maldição.

O triunfo do patriarcado não foi nem um acaso, nem tampouco fruto de uma revolução violenta. Beauvoir (2002) destaca que o privilégio biológico permitiu aos homens afirmarem-se sozinhos como sujeitos soberanos. Condenada a fazer o papel do *Outro*, a mulher nunca escolheu o seu destino, entre escrava ou ídolo, ela apenas possuiu uma força precária.

Em todas as sociedades, o lugar da mulher, ainda de acordo com Beauvoir (2002, 98), sempre foi estabelecido pelos homens, em nenhuma época ela impôs a sua lei.

Das virtudes ambivalentes do feminino, foi realçado apenas o aspecto nefasto. Assim, a mulher perde a sua dimensão sagrada e torna-se um ser impuro. Desta forma, e ao longo de várias tradições, ela foi, constantemente, relegada à condição do mal:

“Eva entregue a Adão para ser sua companheira perde o género humano; quando querem vingar-se dos homens, os deuses pagãos inventam a mulher e é a primeira dessas criaturas, Pandora, que desencadeia todos os males de que sofre a humanidade. O outro é passividade em face da actividade, a diversidade que quebra a unidade, a matéria oposta à forma, a desordem que resiste à ordem. A mulher é, assim, votada ao mal. “Há um princípio bom que criou a ordem, a luz, o homem; e um princípio mau que criou o caos, as trevas e a mulher”, diz Pitágoras. As leis de Manu definem-na como um ser vil que convêm manter escravizado. O Levítico assimila-a aos animais de carga que o patriarca possui. As leis de Sólon não lhe conferem nenhum direito. O código romano coloca-a sob tutela e proclama-lhe a “imbecilidade”. O direito canónico considera-a a “porta do Diabo”. O Corão trata-a com o mais absoluto desprezo” (Beauvoir; 2002, 101).

A integração da mulher na sociedade mediante a sua submissão à ordem estabelecida pelos homens, permitir-lhe-ia purificar a sua mácula original. Essa ideia, citando Beauvoir (2002), é fortemente expressa nas leis

de Manu, que defende que mediante um casamento legítimo, a mulher adquire as mesmas qualidades do seu esposo, comparando-a, assim, a um rio que se perde no oceano, e posteriormente em função dessa entrega à ordem estabelecida, ela é aceite, após a morte, no mesmo paraíso celeste.

Beauvoir realça que o cristianismo, apesar do seu repúdio à carne, também respeita a figura da virgem consagrada e a esposa casta e dócil (2002, 101).

A castidade da mulher é ponto central da ordem social em que a mulher aparece como propriedade do homem. Ele pretende-a virgem e dela exige castidade absoluta. A infidelidade feminina é encarada como um crime de alta traição e Beauvoir mostra que até aos nossos dias, todos os códigos mantiveram a desigualdade em matéria de adultério sob o argumento que a falta cometida pela mulher, arrisca introduzir um bastardo na família (2002, 104).

Se o casamento é uma instituição que exige fidelidade recíproca, parece indiscutível entretanto que a esposa deve ser totalmente subordinada ao esposo. Beauvoir considera que *“a ideologia cristã não contribuiu pouco para a opressão da mulher”* (2002, 118), mas reconhece que o cristianismo trouxe também um sopro de caridade tanto para mulheres como para leprosos.

Beauvoir aponta São Paulo, quando este exige modéstia e descrição à mulher e procura no Novo e Antigo testamento o princípio da subordinação da mulher:

“O homem não foi tirado da mulher e sim a mulher do homem; e o homem não foi criado para a mulher e sim esta para o homem” e que “assim como a Igreja é submetida a Cristo, em todas as coisas submetam-se as mulheres a seus maridos” (2002; 118).

Beauvoir observa que sendo o Cristianismo uma religião em que a carne é maldita, a mulher chegou a ser apresentada como a mais temível tentação do demónio:

“Tertuliano escreve: “Mulher, és a porta do diabo. Persuadiste aquele que o diabo não ousava atacar de frente. É por tua causa que o filho de Deus teve

de morrer; deverias andar sempre vestida de luto e de andrajos”. E Santo Ambrósio: “Adão foi induzido ao pecado por Eva e não Eva por Adão. É justo que a mulher aceite como soberano aquele que ela conduziu ao pecado”. E São João Crisóstomo: “Em meio a todos os animais selvagens não se encontra nenhum mais nocivo que a mulher”. (...). Santo Tomás será fiel a essa tradição ao declarar que a mulher é um ser “ocasional” e incompleto, uma espécie de homem falhado. “O homem é a cabeça da mulher, assim como Cristo é a cabeça do homem”, escreve. “É indubitável que a mulher se destina a viver sob o domínio do homem e não tem por si mesma nenhuma autoridade” (2002, 118).

A mulher apresenta-se como o inessencial que nunca retorna ao essencial como o *Outro absoluto* e, para Beauvoir (2002, 181), todos os mitos de criação exprimem essa convicção preciosa do macho. Neste sentido, destaca o do Génesis que se perpetuou na civilização ocidental através do Cristianismo.

Segundo o Génesis, a Eva não foi criada ao mesmo tempo que o homem; não foi fabricada com uma substância diferente, nem com o mesmo barro que serviu para moldar Adão, mas foi tirada do flanco de Adão. Assim, o seu nascimento não foi um acontecimento autónomo, pois Deus não resolveu criá-la com um fim para si, de forma espontânea, mas criou-a para o homem. Foi a solidão de Adão que deu a vida a Eva e ela vai encontrar nele a sua origem e fim, tornando-se o que Beauvoir designa de “*complemento inessencial do homem*” (2002, 181).

Ante a herança de Eva, a Igreja foi obrigada a exaltar a mãe do redentor e, neste sentido, durante o século XIII o culto da Virgem tornou-se importante, tendo inclusive desenvolvido uma mística da mulher no plano religioso.

Beauvoir observa que a Igreja exprime e serve uma civilização patriarcal, na qual é conveniente que a mulher permaneça anexada ao homem e foi fazendo-a escrava dócil que ela se tornou também uma santa abençoada. No coração da Idade Média ergue-se a imagem última da mulher propícia aos homens; “*a figura da Virgem Maria cerca-se de glória. É a imagem invertida da Eva, a pecadora, esmaga a serpente sob o pé: é mediadora da salvação como Eva foi da danação*” (2002, 214).

Beauvoir (2002) defende que aceitando renegar a sua animalidade, a mulher por encarnar o pecado, se torna o mais esplendoroso exemplo dos eleitos que venceram o pecado.

Esta pensadora mostra que as sacerdotisas antigas, como a maioria das santas cristas eram igualmente virgens, a mulher votada ao bem deve sê-lo no esplendor das suas forças intactas e assim cumpre que ela conserve em sua integridade indomada o princípio de sua feminilidade e defende que *“se se recusa à Maria o carácter de esposa é para lhe exaltar mais puramente a Mulher-mãe. Mas é somente aceitando o papel subordinado que lhe é designado que será glorificada. «Eu sou a serva do senhor»”* (Beauvoir; 2002, 215).

Segundo Beauvoir, pela primeira vez na história da humanidade, a mãe ajoelha-se diante do filho e reconhece de forma livre a sua própria condição inferior. Pensa ainda que tal facto é a suprema vitória masculina e a *“reabilitação da mulher pela realização de sua derrota”* (2002, 215).

Propondo que a boa esposa é aquela que se guia pelo modelo da virgem, a ordem patriarcal concede ao casamento a finalidade de imunizar o homem contra a sua mulher, enquanto que todas as outras exercem sobre ele uma atracção poderosa e é a estas que ele volta todo o seu erotismo. Lembremo-nos do Brasil colonial de Gilberto Freire (1996) a mulher e a moça de casa deviam ser objecto de todos os cuidados e cautelas, mas todas as outras eram consideradas animais de caça.

Beauvoir (2002) pensa que o adultério só vai desaparecer com o próprio casamento, pois, a infidelidade é o único aspecto concreto em que a mulher pode assumir a sua liberdade.

Ela é infiel *“para além dos seus desejos, seus pensamentos, sua consciência; pelo fato de ser encarada como objecto está entregue a toda a subjectividade que resolve apossar-se dela; encerrada ao harém, escondida em véus, nem assim se tem certeza de que não inspire desejos a ninguém: inspirar desejo a um estranho já é estar em falta com o esposo e com a sociedade”* (Beauvoir; 2002, 234), e ao se fazer cúmplice desta fatalidade pela mentira e pelo adultério, ela pode ser livre e mostrar que não é propriedade de ninguém e, desta forma, rebater as pretensões do homem.

No entanto, Beauvoir (2002) repara que quando a mulher se evade da sociedade, ou ousa pelos seus actos contrapor-se à ordem estabelecida,

ela retoma a natureza e ao demónio, e em função disso desencadeia no seio da colectividade forças incontroláveis e perniciosas.

Entretanto, o erro do homem não é mais do que um mero deslize, e mesmo quando desobedece às leis comunitárias “*não passa de um menino levado, que não ameaça a ordem colectiva*” (Beauvoir; 2002, 235).

Beauvoir (2002) considera que das sociedades primitivas às sociedades modernas, a forma como a infidelidade da fêmea e do macho são encarados manteve a dualidade de critérios.

No segundo volume do livro *O Segundo Sexo*, Beauvoir retoma a análise da função da religião na vida da mulher e, a seu ver, a religião foi uma justificação, uma compensação suprema que a sociedade se esforçou por dispensar à mulher. Afirma que é preciso uma religião para as mulheres, como é preciso uma para o povo e defende que esta necessidade advém das mesmas razões, porque “*quando condenam um sexo, uma classe a imanência é necessário oferecer-lhe a miragem de uma transcendência*” (2002, 386).

Na civilização moderna, que dá certo valor à liberdade, a religião, no entender de Beauvoir, apresenta-se muito menos como um instrumento de constrangimento do que um instrumento de mistificação. Assim considera que o que se pede a mulher é que aceite a sua inferioridade em nome de Deus e que não acredite ser igual ao macho suserano. Desta forma “*suprime-se a própria tentação de uma revolta que pretende vencer a injustiça*” (2002, 387).

De acordo com esta perspectiva, a Igreja cuida de que Deus nunca autorize as mulheres a se subtraírem à tutela dos homens, colocando exclusivamente em mãos masculinas estas armas terríveis: recusa de absolvição, excomunhão.

Tecendo considerações acerca da suposta superioridade, inferioridade ou igualdade da mulher em relação ao homem, Simone de Beauvoir defende que é pois tão absurdo falar da mulher em geral como do homem eterno e todas as comparações que se esforçam por estabelecer se a mulher é superior, inferior ou igual ao homem são inúteis, pois as situações são profundamente diferentes, e quando confrontamos tais situações, fica claro que a do homem é preferível, isto é, ele tem muito mais possibilidades concretas de projectar a sua liberdade no mundo e disso resulta necessariamente que as realizações masculinas são de longe mais importantes

do que as das mulheres, que se vêem quase proibidas fazer alguma coisa (2002, 392).

Beauvoir defende que a liberdade dos sexos está ligada ao amor autêntico, *“no qual cada um dos amantes se sentiria então como em si mesmo e como o outro: nenhum abdicaria sua transcendência, nenhum se mutilaria, ambos desvendariam juntos, no mundo, valores e fins. Para um e para o outro, o amor seria uma revelação de si mesmo pelo dom de si e o enriquecimento do universo”* (2002, 436).

Lembramos que Beauvoir não trabalha com o conceito género, conceito que, segundo revisto em Amâncio (2003), ganha expressão no pensamento ocidental nos últimos trinta anos.

3.2.3. O desafio da semelhança ou quando «Um» é o «Outro»

Elisabeth Badinter (s/d), numa das obras trabalhadas²⁰, contrapõe-se a Beauvoir (2002) quando defende que do Paleolítico à Idade do Ferro, longo período de trinta mil anos, em momento algum assistimos ao esmagamento da mulher através do açambarcamento de todos os poderes do homem.

Badinter (s/d.) defende que se a divisão sexual das tarefas e das funções nunca é desmentida, não conseguimos identificar qualquer sistema ideológico de opressão caracterizada, ainda que as tiranias individuais não devam ter faltado, mas sem jamais nos darem a impressão de que a mulher era apenas a pálida sombra do homem, ou, pior ainda, um mal a evitar. Durante este período, homens e mulheres partilharam tarefas com alguma equidade, facto que caracteriza um período da história da humanidade que ela pensa ser marcada pela complementaridade entre o masculino e o feminino.

A nova fase que se instaura a partir da Idade do Ferro e que perduraria por três milénios seria caracterizado pelo Patriarcado, que não é compreendido como apenas uma forma de família baseada na descendência masculina e no poder paternal. O termo, segundo Badinter, designa também todas as estruturas sociais que têm a sua origem no poder do pai e *“numa organização deste tipo, o príncipe da cidade ou o chefe da tribo tem*

²⁰ BADINTER, Elisabeth. *Um é o Outro*. Lisboa: Relógio D' Água, Coleção Antropos, (s/d).

sobre os membros da colectividade o mesmo poder que o pai sobre as pessoas da sua família” (s/d, 107).

Historicamente, o patriarcado começa a ser identificável por todo o Médio Oriente, durante a Idade do Bronze. Contudo, o sistema de Poder só surgira em toda a sua plenitude e rigor à maneira de um poder absoluto quando se opera uma verdadeira revolução religiosa, a “(...) substituição das deusas de outrora pelo Deus Onnipotente. Em menos de um milénio, Brama, Javé, Zeus e Júpiter, impõem-se aos crentes como pais da Humanidade, e reduzem as mães ao estatuto de menores” (Badinter; s/d, 108).

Assim, esta pensadora propõe que o patriarcado não é um mero sistema de opressão sexual, mas a expressão de um sistema político, que, nas nossas sociedades, se apoiou numa teologia. Na medida em que esta se mostrou autoritária ou tolerante, respeitadora ou não do indivíduo, o patriarcado foi apresentando ao longo da história, diferentes faces, que vão do péssimo ao tolerável.

A tradição Judaico-cristã legou as civilizações que se erigiram nela fundamentada uma forma específica de conceber o homem e a mulher. A lenda da criação do Génesis é o ponto de partida. Na análise de Badinter, Adão é criado por um Deus masculino, sem a menor Intervenção do princípio feminino e como Adão se aborrece, Javé adormece-o e forma Eva a partir de uma das suas costelas, o que faz da mulher duplamente filha do macho (s/d, 119).

Cristo traria mais tarde, no entender de Badinter (s/d), uma nova forma de se conceber o homem e a mulher e as suas relações, mas a sua mensagem foi desvirtuada pelos seus apóstolos.

Maria, a figura feminina que passa a ser venerada após o surgimento de Cristo, “não constitui apenas uma homenagem prestada à mãe; marca igualmente que, se uma mulher perdera a humanidade (Eva), uma outra contribuiria para a salvar (Maria). Assim, o culto de Maria restituía à mulher um estatuto honroso e comprovava que aquela que fora rejeitada como nefasta e perigosa se podia transformar em objecto de salvação e veneração” (Badinter; s/d, 117).

Badinter (s/d) não concebe a submissão de Maria como a “suprema vitória masculina” e neste sentido demarca-se claramente de Beauvoir (2002). Considera que a Igreja esvaziou o conceito de toda a sua signifi-

cação e fez da Virgem um ser que se aproxima das mulheres apenas no seu aspecto de mãe dolorosa, sacrificada, passiva e escrava do filho.

Em todos os outros aspectos, a Igreja procurou distinguir Maria das outras mulheres, para melhor salientar o parentesco destas com Eva. Se para Beauvoir (2002) a Virgem é a imagem última da mulher submissa ao homem, aquela que se atende sem questionar à vontade do senhor, para Badinter (s/d) ela não traduz essa imagem pois ela foi desvirtuada como mulher, estava acima das mulheres. Maria foi uma excepção num mundo de Evas.

Num outro trabalho²¹, Badinter trabalha de forma mais aprofundada a influência da Virgem na condição feminina. Analisa a história do amor maternal do século XVII ao século XX e observa a história das atitudes maternas, mostrando que a convicção no instinto natural maternal não passa de um mito, dado que não encontramos um comportamento universal e necessário por parte da mãe.

Esta autora estabelece uma relação entre a teologia cristã e o mito do instinto natural maternal, mostrando como esta recebeu alguns contributos daquela. Pensa que pregando o amor ao próximo, Cristo punha um travão à autoridade, viesse ele de onde viesse, reforçava a relação de companheiros, e, portanto, a igualdade entre os esposos, tornando o casamento uma instituição divina. Punha deste modo fim a um poder exorbitante do marido, o poder de repudiar a mulher e o direito à poligamia. Todavia, acrescenta, determinados apóstolos e teólogos obscureceram a mensagem com as suas interpretações, a ponto de a traírem.

Neste sentido, a epístola aos Efésios, de São Paulo, desempenhou um papel histórico importante para a condição feminina e na asfixia da revolução proposta por Cristo. Badinter nota que o apóstolo desenvolve aí uma teoria da igualdade que modifica por completo o pensamento de Jesus, dado que propõe o homem como o chefe do casal, porque foi o primeiro a ser criado e dele nasceu a mulher e por isso é a ele que cabe, por conseguinte, o poder de mandar. São Paulo resumiu a relação do casal numa fórmula que perduraria durante séculos:

²¹ BADINTER, Elisabeth. *O amor Incerto. História do amor maternal do SEC. XVII ao SEC. XX*. Lisboa: Relógio D'Água, Coleção Antropos, (S/d).

“O homem deve amar a sua mulher como Cristo amou a sua Igreja, e a mulher deve conduzir-se como a Igreja para com Cristo” (s/d, 31).

Essa nova mulher, Eva em potencial, deverá, ao conduzir-se como a Igreja para com Cristo, ter como modelo a Virgem, e a partir daí será de boa vontade comparada a uma santa. Assim, pensa Badinter (s/d), estabelece-se o hábito de pensar que não há boa mãe que não seja também uma «santa mulher». Tendo como padroeira natural a Virgem Maria, cuja vida inteira é um exemplo de total dedicação ao seu filho, a nova mãe encontra na maternidade a sua suprema razão de ser.

Entretanto, Badinter (s/d) concorda com Beauvoir (2002) quando afirma que a fidelidade feminina tem como finalidade primeira proteger a herança do homem, e quando afirma que o adultério feminino tem sido uma obsessão do homem.

Badinter pensa que a angústia que a traição feminina acarreta tem sido uma constante em todas as sociedades humanas, *“mas as sociedades patriarcais inventaram múltiplas astúcias para dominarem o ventre da esposa; o marido pode mantê-la afastada de todos os demais homens, e é o harém; pode inventar um sistema mecânico que impeça as relações sexuais, e é o cinto de castidade; pode retirar-lhe o clítoris, para atenuar as suas pulsões eróticas, e é a clitoridectomia”* (s/d., 144).

Para que o *Um* se tornasse o *Outro* foi marcante a morte do sistema patriarcal, acontecimento que segundo Badinter *“resulta de uma dupla transformação: o pai perdeu o seu prestígio e Eva modificou a distribuição do jogo”* (s/d, 216).

Os séculos XVIII e XIX tinham desapossado o pai do seu patrocínio divino e o século XX retirar-lhe-á o que resta de autoridade moral e o exclusivo do poder económico. Assim, se o patriarcado pode ser definido pelo controlo da fecundidade das mulheres e pela divisão sexual do trabalho, os últimos vinte anos do século XX são marcados por uma dupla conquista feminina: o controlo da sua fecundidade e a partilha do mundo económico com os homens. *“A partir de então, as mulheres deixaram de ser objectos”* (Badinter; s/d, 216).

Badinter defende, na abordagem à queda do patriarcado, que o combate conduzido durante dois séculos pelos democratas foi a causa primeira de tal fenómeno (s/d, 194).

Após quase dois séculos, pais e esposos admitiram que elas eram «Homens» com os mesmos direitos que os outros e que deviam partilhar conjuntamente os mesmos deveres. A transformação ideológica introduzida pela Revolução Francesa feriu de morte todos os poderes impostos pela vontade de Deus, pois os valores democráticos que ela gerou foram fatais ao rei, a Deus-Pai e ao Pai-Deus e tornaram assim caducas as definições tradicionais dos dois sexos.

A igualdade entre o masculino e o feminino, processo que anda em vias de realização, engendra a semelhança que põe fim à guerra gerada pelo modelo de complementaridade negativa que caracterizou o patriarcado. No entendimento de Badinter, o novo modelo que se elabora diante dos nossos olhos é a todos os títulos angustiante, uma vez que homens e mulheres são actores de uma revolução que mal acabou ainda de dar os primeiros passos, o que acarretou perderem os velhos pontos de referência sem estarem seguros dos novos (s/d., 245).

A resposta dos homens à mudança e a este novo modelo de relacionamento que se impõem, o da semelhança dos géneros, que lhes foi imposta, de acordo com Badinter (s/d) vai depender da forma como resolverem os seus problemas de identidade.

Numa terceira obra²², esta pensadora trabalha de forma detalhada a questão da masculinidade e defende que “o comportamento que as sociedades definem como adequadamente masculino é feito de manobras de defesa: temor às mulheres, temor de manifestar qualquer tipo de feminilidade, inclusive sob forma de ternura, passividade ou cuidados dispensados aos outros, e, evidentemente, temor de ser desejado por um homem” (Badinter; 1993, 49), o que torna a actividade masculina mais uma reacção à passividade do que uma necessidade social:

“A interiorização das normas da masculinidade exige uma repressão suplementar dos desejos passivos, especialmente o desejo de ser acalentado. A masculinidade construída inconscientemente nos primeiríssimos anos de vida, se intensifica até explodir, literalmente, na adolescência. É o momento em que o sofrimento e o medo da feminilidade e da passividade começam a se tornar evidentes. A maioria dos homens luta contra este so-

²² BADINTER, Elisabeth. XY: Sobre a Identidade Masculina. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1993.

frimento interior reforçando ainda mais as muralhas da masculinidade”.
(Badinter; 1993, 56)

Assim, a identidade masculina está associada ao facto de possuir, tomar, penetrar, dominar e se afirmar, se necessário pela força. Dentro desta óptica, Badinter pensa que a homossexualidade é considerada, no mínimo, como uma perturbação da identidade de género. A homofobia, a exemplo da misoginia, desempenha um papel importante no sentimento da identidade masculina sendo a homofobia o horror às qualidades femininas nos homens e a misoginia o horror às qualidades femininas nas mulheres (1993, 99).

O século XX não tirou o homossexual da sua prisão e duas razões explicam a discriminação. A primeira é a nossa ignorância, dado que depois de 150 anos de estudos e polémicas ainda não sabemos definir com precisão esse comportamento fluido e multiforme, e a outra razão é de ordem ideológica, pois como a nossa concepção de masculinidade é heterossexual, “(...) a homossexualidade desempenha o útil papel de contraste, e sua imagem negativa reforça ao contrário o aspecto positivo e desagradável da heterossexualidade” (Badinter; 1993, 106).

De acordo com Badinter o despontar do andrógino, como dualidade integrada e alternada do macho e da fêmea, a revolução paterna, consequência do fim do patriarcado, faz com que os homens jovens não se reconheçam nem na virilidade caricatural do passado, nem no repúdio à masculinidade. Constrangidos a dizer adeus ao patriarcado, os homens precisam reinventar o pai e a virilidade (1993, 187).

3.2.4. A Sexualidade como campo de Poder

Se Badinter (s/d) acentua os valores democráticos nascidos da revolução Francesa e as suas implicações no campo das relações entre o masculino e o feminino, como um dos marcos das sociedades modernas, Michel Foucault (2005) acentua que este marco é a forma como se fala do sexo no últimos duzentos anos.

Observa Foucault que há cerca de dois séculos que os ocidentais falam do sexo fazendo pose, conscientes de que com isso desafiam uma ordem

estabelecida, num tom de voz que se sabe subversivo. Isso acontece, porque se o sexo é reprimido, isto é, fadado à proibição, à inexistência e ao mutismo, o simples facto de falar dele e da sua repressão possui como que um ar de transgressão deliberada e assim quem emprega essa linguagem coloca-se, até certo ponto, fora do alcance do poder, visto que a desordena e antecipa a liberdade futura (2005, 12).

Foucault mostra-nos que uma grande predica sexual tem percorrido as sociedades ocidentais há algumas dezenas de anos, fustigando a antiga ordem, denunciando os hipócritas, enaltecendo o direito do imediato e do real e ele não se interroga porque os ocidentais são reprimidos, mas por que estes afirmam com tanta paixão, tanto rancor contra o passado recente, contra o presente e com eles mesmos que são reprimidos (2005, 14).

A sociedade ocidental é vista por este pensador como aquela que desde há mais de um século fala da sua hipocrisia, do seu silêncio, detalha o que não diz, denuncia os poderes que exerce e promete libertar-se das leis que a fazem funcionar.

O essencial na nossa época, pensa Foucault, é a existência de um discurso onde o sexo, a revelação da verdade, a inversão da lei do mundo, o anúncio de um novo dia e a promessa de uma certa felicidade, estão interligados (2005, 13).

Actualmente, o sexo serve, no ocidente de suporte da pregação e ele questiona-se como foi possível que o lirismo, a religiosidade que acompanharam durante tanto tempo o projecto revolucionário de redenção do mundo tenham sido, nas sociedades industriais e ocidentais, transferidos em boa parte, para o sexo.

O ponto essencial é levar em consideração o facto de se falar de sexo, quem fala, os lugares e os pontos de vista de que se fala, as instituições que incitam a fazê-lo, que armazenam e difundem o que dele se diz, ou seja, a *“colocação do sexo em discurso”* (Foucault; 2005, 17).

Assim, Foucault (2005) considera ser importante saber sob que formas, através de que canais, fluindo através de que discursos o poder consegue chegar às mais ténues e mais individuais das condutas e que caminhos lhe permitem atingir as formas raras ou quase imperceptíveis do desejo, de que maneira o poder penetra e controla o prazer quotidiano – tudo

isso com efeitos que podem ser de recusa, bloqueio, desqualificação mas, também, de incitação, de intensificação.

O sexo nas sociedades modernas não foi condenado a permanecer na obscuridade, mas sim devotou-se a falar-se sempre dele, valorizando-se como um segredo.

O surgimento da população foi uma das novidades nas técnicas de poder no século XVIII, e quando os governos percebem que, mais do que lidar com sujeitos ou povos, estavam lidando com seus aspectos específicos como a natalidade, fecundidade, estado de saúde, pela primeira vez *“uma sociedade afirma que seu futuro e sua fortuna estão ligados não somente ao número e à virtude dos cidadãos, não apenas às regras de casamentos e à organização familiar, mas a maneira como cada qual usa seu sexo”* (Foucault; 2005, 29), e, assim, forma-se uma rede de observação sobre o sexo através da economia política da população.

A medicina, através das doenças de nervos, e a psiquiatria, por intermédio da extravagância, do onanismo, da insatisfação e das fraudes contra a procriação, são considerados alguns focos que entraram em acção para suscitar discursos sobre o sexo, num período em que o direito canónico, a pastoral cristã e a lei civil deixavam de deter o monopólio de regência sobre as práticas sexuais:

“Pode ser, muito bem, que a intervenção da Igreja na Sexualidade conjugal e sua repulsa às “fraudes” contra a procriação tenham perdido, nos últimos 200 anos, muito da sua insistência. Entretanto, a medicina penetrou com grande aparato nos prazeres do casal: inventou toda uma patologia orgânica, funcional ou mental, originada nas práticas sexuais, “incompletas”; classificou com desvelo todas as formas de prazeres anexos; integrou-os ao “desenvolvimento” e às “perturbações” do instinto; empreendeu a gestão de todos eles” (Foucault; 2005, 41).

Foucault considera que não se deve ignorar que a pastoral cristã fazendo do sexo algo que devia ser confessado, *“apresentou-o sempre como enigma inquietante: não o que se mostra obstinadamente mas o que se esconde em toda parte, presença insidiosa que se corre o risco de se ouvir porque fala em voz tão baixa e muitas vezes disfarçada”* (2005, 36).

O objectivo da proliferação dos discursos em torno do sexo, segundo Foucault (2005), ainda não se vislumbra com clareza. Ele questiona se toda a atenção que o ocidente tem dispensado à sexualidade não estaria voltada para o assegurar do povoamento, da reprodução das forças de trabalho, da reprodução da forma das relações sociais, ou seja, para uma sexualidade economicamente útil e politicamente conservadora.

Questiona também se o surgimento, do final do século XVIII até ao XX, das sexualidades periféricas, poderá significar um certo afrouxar das regras sociais ou a existência de um regime «mais severo» cuja preocupação é exercer sobre eles um controle directo.

Foucault (2005) pensa que o nomear de todas essas sexualidades nascentes não trata de excluí-las da realidade e que a função do poder aí exercido não foi o de interdição.

É necessário, neste ponto, salientar que este pensador observa que “o poder não é uma instituição e nem uma estrutura, não é uma certa potência de que alguns sejam dotados: é o nome dado a uma situação estratégica complexa de uma sociedade determinada” (Foucault; 2005, 89).

A sociedade burguesa do século XIX e do século XX exerceu sobre o corpo e o sexo, um poder que não tem a forma da lei nem os efeitos da interdição, mas que procede mediante a redução das sexualidades singulares, pois não “(...) fixa fronteiras para a sexualidade, provoca suas diversas formas, seguindo-as através de linhas de penetração infinitas. Não a exclui, mas inclui no corpo à guiza de modo de especificação dos indivíduos. Não procura esquivá-la, atrai suas variedades com espirais onde prazer e poder se reforçam. Não põe uma barreira, organiza lugares de máxima saturação. Produz e fixa o despropósito sexual” (Foucault; 2005, 47).

Por conseguinte, Foucault considera que é preciso abandonar a hipótese de que as sociedades modernas inauguraram um período de repreensão mais intensa do sexo, não só porque assistimos a uma explosão visível das sexualidades heréticas, como também a um dispositivo diferente da lei que, mesmo não se apoiando localmente em procedimentos de interdição, assegura “através de uma rede de mecanismos entrecruzados, a proliferação de prazeres específicos e a multiplicação de sexualidades disparatadas” (2005; 49).

A sociedade que se desenvolve no século XVIII instaurou todo um aparelho para produzir discursos verdadeiros sobre o sexo. Não somente

falou muito e forçou todo mundo a falar dele, como também empreendeu a formulação da sua verdade regulada e a “*scientia sexualis*” (Foucault; 2005, 66), que desenvolvida a partir do século XIX, guarda como núcleo a primeira técnica para produzir a verdade do sexo: o singular rito da confissão obrigatória e exaustiva.

Assim se instaura, há quase cento e cinquenta anos, um complexo dispositivo para produzir discursos verdadeiros sobre o sexo, e deste dispositivo aparece a sexualidade como seu correlato:

“A sexualidade é o nome que se pode dar a um dispositivo histórico: não a realidade subterrânea que se apreende com dificuldade, mas à grande rede da superfície em que a estimulação dos corpos, a intensificação dos prazeres, a incitação ao discurso, a formação dos conhecimentos, o reforço dos controles e das resistências, encadeiam-se uns aos outros, segundo algumas grandes estratégias de saber e de poder” (Foucault; 2005, 100)

O dispositivo de sexualidade veio a contrapor-se ao dispositivo de aliança cujos mecanismos são o sistema de matrimónio, de fixação e desenvolvimento dos parentescos, de transmissão dos nomes e dos bens.

Foucault defende que afirmar que o dispositivo de sexualidade substitui o de aliança não seria exacto, mas que se pode imaginar que talvez venha a substituí-lo, dado que tende a encobri-lo, sem o suprimir ou torná-lo inútil, mesmo porque, historicamente, “*foi em torno e a partir do dispositivo de aliança que o de sexualidade se instalou*” (2005; 102).

Foucault (2005) pretende que o dispositivo de aliança perdeu importância à medida que os processos económicos e as estruturas políticas deixaram de encontrar nele um instrumento adequado ou um suporte suficiente.

Isso pode ser compreendido porque o dispositivo de aliança se articula fortemente com a economia devido ao papel que pode desempenhar na transmissão ou na circulação das riquezas, enquanto que o dispositivo de sexualidade se liga à economia através de articulações numerosas e subtis, sendo o corpo que produz e consome a principal dessas articulações:

“(…) o dispositivo de aliança está ordenado por uma homeostase²³ do corpo social, a qual é a sua função manter, daí seu vínculo privilegiado com o direito; daí, também, o fato de o momento decisivo, para ele, ser a “reprodução”. O dispositivo de sexualidade tem, como razão de ser, não o reproduzir, mas o proliferar, inovar, anexar, inventar, penetrar nos corpos de maneira cada vez mais detalhada e controlar as populações de modo cada vez mais global” (Foucault; 2005, 101).

Aprendemos com Foucault que o dispositivo de sexualidade foi um dos mecanismos que, no Ocidente, contribuiu para o desabrochar de uma sociedade que desenvolve um poder sobre a vida. As disciplinas do corpo e as regulações da população constituem os dos pólos em torno dos quais se desenvolveu a organização desse poder:

“A velha potência da morte em que se simbolizava o poder soberano é agora, cuidadosamente, recoberta pela administração dos corpos e pela gestão calculista da vida. Desenvolvimento rápido, no decorrer da época clássica, das disciplinas diversas – escolas, colégios, casernas, ateliês; aparecimento também, no terreno das práticas políticas e observações económicas, dos problemas de natalidade, longevidade, saúde pública, habitação e migração; explosão, portanto, de técnicas diversas e numerosas para obterem a sujeição dos corpos e o controle das populações. Abre-se, assim, a era de um “bio-poder” (2005, 131-132).

Esse bio-poder foi o elemento indispensável ao desenvolvimento do capitalismo, que só pode ser garantido à custa da inserção controlada dos corpos no aparelho de produção e por meio de um ajustamento dos fenómenos de população aos processos económicos.

Anthony Giddens observa que o passado não constitui uma área de estudo formada pela ocultação do tempo e se o fluxo do tempo passado possui hoje alguma forma, é a do baralhamento de camadas de Organização epistémica, que precisam ser escavados pela «arqueologia». Assim, ele entende que na visão foucaultiana da história transparece mais do que um eco de Levi-Strauss, pois ela é vista como uma forma de conhecimento

²³ Equilíbrio em todas as suas funções

entre outras e, como essas outras, uma maneira de mobilizar o poder (1999, 307).

Por conseguinte, *“o problema é que a história de Foucault parece não ter sujeito activo nenhum. É a história sem acção. Os indivíduos que aparecem nas análises de Foucault mostram-se como que impotentes para determinar seus próprios destinos. Além disso, a apropriação reflexiva da história fundamental para a história da cultura moderna, não desponta no nível dos próprios agentes. O historiador é um ser que reflecte, sabedor da influência da escrita histórica na determinação do presente. Entretanto, essa qualidade de auto compreensão não parece estender-se aos agentes históricos”* (Giddens; 1999, 307).

Quando analisa as transformações da intimidade nas sociedades modernas, Giddens ressalva que Foucault (2005) negligenciou a natureza do amor, ou a emergência dos ideais do amor romântico, dado que entende que a transmutação do amor é tanto um fenómeno de modernidade quanto a emergência da sexualidade e esta articulada com as questões da reflexividade e da auto-identidade (2001, 24).

Nos finais do século XVIII emerge o que Giddens designa de sexualidade plástica e que define como a sexualidade descentrada, liberta das necessidades da reprodução (2001, 02).

Esta tem origem nas tendências para limitar estritamente a dimensão da família, mas desenvolveu-se nos séculos seguintes com a divulgação da contracepção moderna e das novas tecnologias reprodutivas.

No contexto da sexualidade plástica nasce o amor confluyente, que se contrapõe ao amor romântico, pois enquanto activo, contingente, choca com as qualidades de “para sempre” e “único e exclusivo” do complexo do amor romântico. Giddens defende que *“a sociedade contemporânea de “separação e divórcio” surge mais como resultado da emergência do amor confluyente do que como sua origem”* (2001, 41).

O amor confluyente diferencia-se do amor romântico porque introduziu pela primeira vez a *ars erotica* no interior da relação conjugal e torna a realização do prazer sexual recíproco um elemento-chave para a continuidade ou dissolução da ligação. No amor romântico a satisfação sexual e a felicidade, especialmente na forma fantasista de romance, estariam garantidos pela própria força erótica que o amor provoca (Giddens; 2001, 42).

Ligado à sexualidade plástica e ao amor confluyente dinamiza-se a relação pura. Giddens observa que este conceito nada deve à pureza sexual, mas refere-se *“a uma situação em que uma relação social foi assumida em si mesma, naquilo que pode resultar para uma pessoa da relação com a outra e que dura apenas enquanto for considerada por ambas as partes uma fonte de satisfação”* (2001, 39).

Essa nova forma de relação é, assim, um dos aspectos marcantes da modernidade, que desta forma fica *“associada à socialização do mundo natural, à progressiva substituição de estruturas e de acontecimentos que criam parâmetros externos da actividade humana por processos socialmente organizados”* (Giddens; 2001, 24).

A reprodução fez em tempos parte da natureza e a actividade sexual constituía inevitavelmente o seu ponto focal, mas dado que a sexualidade se tornou uma componente integral das relações sociais, a própria heterossexualidade deixou de ser um modelo base de toda a avaliação. Giddens (2001) considera que ainda não atingimos um estado em que a heterossexualidade é aceite apenas como um gosto entre outros, mas é essa a implicação da socialização da reprodução.

A violência sexual masculina nas sociedade modernas, segundo Giddens, em larga percentagem, decorre actualmente mais de insegurança e de inadequação do que de uma dominação patriarcal:

“A violência é uma reacção destrutiva ao declínio da cumplicidade feminina, as coisas são muito diferentes. As mulheres vivem e trabalham em meios anónimos, de longe muito mais frequentemente do que alguma vez aconteceu, e as divisões, “separado e desigual” que insularizavam os sexos desintegraram-se substancialmente” (2001, 85).

Neste sentido, Giddens (2001) entende que faz mais sentido nos tempos correntes, do que previamente fez, supor que a violência masculina se tornou a base do controlo sexual.

Numa posição convergente à Badinter, Giddens considera também que a democratização da esfera privada é um facto que anda na ordem do dia, como também é *“uma qualidade implícita de toda a vida pessoal que esteja sob a égide da relação pura”* (2005, 129).

Giddens (2005) propõe que no processo de democratização da vida pessoal, as mulheres desempenharam um papel fundamental, fruto de árdua luta, embora não saiba dizer se as relações sexuais se tornarão no futuro um palco de relações provisórias, marcadas pelo amor, antipatia emocional e aterrada pela violência, considera que existem boas razões para o Ocidente ser otimista neste aspecto. Observa, entretanto, que se pode dizer que só a democracia não basta.

3.2.5. A dominação masculina enquanto poder simbólico.

Bourdieu propõe-nos que o mundo social constrói o corpo como realidade sexuada e como depositário de princípio de visão e divisão sexualizantes e que esse programa social de percepção incorporada abarca todas as coisas do mundo e, acima de tudo, ao próprio corpo, em sua realidade biológica, dado que a conforma aos princípios de uma visão mítica do mundo, alicerçada na relação arbitrária de dominação dos homens sobre as mulheres ela mesma inscrita na realidade social, com a divisão do trabalho (2005, 20).

Dado que a visão androcêntrica do mundo aparece como neutra e dispensa legitimações, a ordem social é-nos apresentada como *“uma imensa máquina simbólica que tende a ratificar a dominação masculina sobre a qual se alicerça; que é a divisão social do trabalho, distribuição bastante estrita das actividades atribuídas a cada um dos dois sexos, de seu local, seu momento, seus instrumentos; é a estrutura do espaço, opondo o lugar de assembleias ou de mercado, reservados aos homens, e a casa, reservada às mulheres; ou, no interior desta, entre a parte masculina com o salão, e a parte feminina, com o estabulo, a água e os vegetais; é a estrutura do tempo, a jornada, o ano agrário, ou o ciclo de vida, com momentos de ruptura, masculinos, e longos períodos de gestação, femininos”* (Bourdieu; 2005, 18).

Como é o princípio de visão social que constrói a diferença anatômica e como esta diferença socialmente construída se torna o fundamento e a caução aparentemente natural da visão social que a sustenta, Bourdieu repara que caímos numa relação circular que encerra o pensamento na

evidencia de relações de dominação, inscritas ao mesmo tempo na objectividade, sob forma de divisões objectivas, e na subjectividade, sob forma de esquemas cognitivos que, organizados segundo essas divisões, acarretam a percepção das divisões objectivas (2005, 20).

Essa lógica de consagração simbólica dos processos objectivos, cósmicos e biológicos dá um fundamento quase objectivo a esse sistema e, com isso, à crença de que ele é objecto.

Assim, a relação sexual se mostra como uma relação social de dominação porque ela está construída através do princípio de divisão fundamental entre o masculino, activo, e o feminino, passivo. Este princípio cria, organiza, expressa e dirige o desejo, o masculino como desejo de posse, como dominação enraizada e o feminino como desejo de dominação masculina (Bourdieu; 2005, 31).

Na óptica deste pensador, o processo de naturalização do fenómeno da dominação masculina não foi totalmente descrito. Assim, defende que ao contrário do que a tradição antropológica defende, não é o falo, ou a falta do falo que é o fundamento dessa visão de mundo, mas é essa visão de mundo, estabelecida em torno de “*géneros relacionais*” que instituiu o falo como símbolo de virilidade e assim instituiu “*a diferença entre corpos biológicos em fundamentos objectivos da diferença entre os sexos, no sentido de géneros construídos como duas essências sociais hierarquizadas*” (Bourdieu; 2005, 33).

A força da ordem social fundamentada na dominação masculina vem do facto de ela legitimar uma relação de dominação, inscrevendo-a numa natureza biológica que é, por sua vez, ela própria uma construção social naturalizada.

Por conseguinte, Bourdieu observa que o trabalho de construção simbólica não se reduz a uma operação estritamente “*performativa*” de nominação que oriente e estructure as representações, mas se completa e se realiza numa transformação profunda e duradoura dos corpos e dos cérebros e “*(...) é à custa, e ao final, de um extraordinário trabalho colectivo de socialização difusa e contínua que as identidades distintivas que a arbitrariedade cultural institui se encarnam em habitus claramente diferenciados segundo o princípio de divisão dominante e capazes de perceber o mundo segundo este princípio*” (2005; 34).

Como os dominados aplicam categorias construídas do ponto de vista dos dominantes às relações de dominação, fazem-nas ser encaradas como dados naturais.

Nessa dinâmica Bourdieu designa a violência simbólica, como aquela que se “(...) institui por intermédio da adesão que o dominado não pode deixar de conceder ao dominante (e, portanto, a dominação) quando ele não dispõe de, para pensá-la e para se pensar, ou melhor, para pensar sua relação com ele, mais do que instrumentos de conhecimento que ambos têm em comum e que, não sendo mais do que a forma incorporada da relação de dominação, fazem esta relação ser vista como natural; (...)” (2005, 47).

Bourdieu (2005) considera que é totalmente ilusório acreditar que a violência simbólica pode ser vencida apenas com as armas da consciência e da vontade, e isso porque os efeitos e as condições da sua eficácia estão duradouramente inscritas no mais íntimo dos corpos sob a forma de predisposições (aptidões, inclinações).

A força simbólica é uma forma de poder que se exerce sobre os corpos, directamente e, como que por magia, sem qualquer coação física, mas essa magia só actua com o apoio de predisposição colocada, como molas propulsoras, na zona mais profunda dos corpos (Bourdieu; 2005, 50).

Assim, a dominação masculina, no modo como é imposta e vivenciada, é o exemplo acabado de uma submissão paradoxal, resultante da violência simbólica, tipo de violência que se caracteriza por ser suave, insensível, invisível a suas próprias vítimas e que se exerce essencialmente pelas vias puramente simbólicas da comunicação e do conhecimento ou, em última instância, do sentimento (Bourdieu; 2005, 07).

Esse poder invisível, o qual só pode ser exercido com a cumplicidade daqueles que não querem saber que lhe estão sujeitos ou mesmo que o exercem, Bourdieu designa-o de poder simbólico, poder de construção da realidade que tende a estabelecer uma ordem gnoseológica, ou seja, concede um sentido imediato do mundo, particularmente do social:

“O poder simbólico, poder subordinado, é uma forma transformada, quer dizer, irreconhecível, transfigurada e legitimada, das outras formas de poder: só se pode passar para além da alternativa dos modelos energéticos que descrevem as relações sociais como relações de força e dos modelos

cibernéticos que fazem delas relações de comunicação, na condição de se descreverem as leis de transformação que regem a transmutação das diferentes espécies de capital em capital simbólico e, em especial, o trabalho de dissimulação e de transfiguração (numa palavra, eufemização) que garante uma verdadeira transubstanciação das relações de força fazendo ignorar-reconhecer a violência que elas encerram objectivamente e transformando-as assim em poder simbólico, capaz de produzir efeitos reais sem dispêndio aparente de energia” (2001; 2001, 15).

Pelo facto de o fundamento da violência simbólica residir não nas consciências mistificadas que bastaria esclarecer, e sim nas disposições modeladas pelas estruturas de dominação que as produzem, Bourdieu defende que só se pode chegar a uma ruptura da relação de cumplicidade que as vítimas de dominação simbólica têm com os dominantes, com uma transformação radical das condições sociais de produção das tendências que levam os dominados a adoptar, sobre os dominantes e sobre si mesmos, o próprio ponto de vista dos dominantes, e destaca a Família, a Igreja e a Escola, como as três instituições sociais que garantiram até época recente a reprodução da ordem masculina, objectivamente conduzidas para agirem sobre as estruturas inconscientes (2005, 103).

A Igreja surge de novo marcada pelo anti feminismo profundo de um clero pronto a condenar todas as faltas femininas à decência, sobretudo em matéria de trajes, e a reproduzir, do alto da sua sabedoria, uma visão pessimista das mulheres e da feminilidade.

Bourdieu pensa que esta instituição inculca ou inculcava explicitamente uma moral de carácter familiar, dominada pelos valores patriarcais e pelo dogma da inata inferioridade das mulheres e actuou de forma indirecta *“sobre as estruturas históricas do inconsciente, por meio sobretudo da simbólica dos textos sagrados, da liturgia e até do espaço e do tempo religiosos (marcado pela correspondência entre a estrutura do ano litúrgico e a do ano agrário”* (2005, 103).

Bourdieu, entretanto, não explica como se dá o processo de legitimação de uma dada ordem social a partir do simbolismo dos textos sagrados. Esta perspectiva será, como veremos no capítulo seguinte, reforçada com base na sociologia do conhecimento de Berger (2004), principalmente.

Bourdieu considera que a Escola mesmo liberta da tutela da Igreja ainda continua a transmitir os pressupostos da representação patriarcal, mas a cultura académica é ao mesmo tempo um dos princípios mais decisivos da mudança das relações de género. Considera também que o papel do Estado veio ratificar e reforçar as prescrições e as proscricções do patriarcado privado com as de um patriarcado público (2005, 105).

A permanência que a economia dos bens simbólicos, do qual o casamento é a peça central, é um outro factor que se destaca na perpetuação das diferenças entre os géneros.

A economia dos bens simbólicos possui uma autonomia relativa que permite à dominação masculina nela perpetuar-se, acima das transformações dos modos de produção económica; com o apoio permanente e explícito que a família, principal guardiã do capital simbólico, recebe das Igrejas e do Direito (Bourdieu; 2005, 115).

De acordo com este cientista social, os filósofos pós-modernos denotam uma certa ingenuidade quando apelam no sentido de ultrapassar os dualismos, dado que estes estão profundamente enraizados nas coisas e nas estruturas dos corpos, uma vez que não nasceram *“de um simples feito de nominação verbal e não podem ser abolidos com um ato de magia performática”* (Bourdieu; 2005, 122). Os géneros não seriam assim papéis com que se poderia jogar a vontade, mas estão inscritos nos corpos e em todo um universo do qual extraem a sua força.

Abordando a relação entre o amor e a dominação masculina este autor questiona se o amor seria uma excepção à lei da dominação masculina, ou a forma suprema, porque a mais subtil e a mais invisível, desta violência.

Considera que a noção de amor puro é uma invenção histórica recente e nota que o reconhecimento mútuo, a troca de justificações de existência e razões de ser, testemunhos recíprocos de confiança, podem conferir à unidade amorosa o poder de rivalizar vitoriosamente com as consagrações que se pedem às instituições e aos ritos da sociedade, mas não necessariamente fazer desaparecer a dominação masculina:

“Só uma acção política que leve realmente em conta todos os efeitos de dominação que se exercem através da cumplicidade objectiva entre as estru-

turas incorporadas (tanto entre as mulheres quanto entre os homens) e as estruturas de grandes instituições em que se realizam e se produzem não só a ordem masculina, mas também toda a ordem social (a começar pelo Estado, estruturado em torno da oposição entre sua ‘mão direita’, masculina, e a sua ‘mão esquerda’, feminina, e a Escola, responsável pela reprodução efectiva de todos os princípios de visão e de divisão fundamentais, e organizada também em torno de oposições homólogas) poderá, a longo prazo, sem dúvida, e trabalhando com as contradições inerentes aos diferentes mecanismos ou instituições referidas, contribuir para o desaparecimento progressivo da dominação masculina” (Bourdieu; 2005, 139).

Neste sentido, este autor alerta o movimento feminista a não ignorar instâncias ignoradas pela tradição política por pertencerem à área do privado, dado que as mesmas estão ligadas às estruturas dos inconscientes masculinos e femininos e contribuem para a perpetuação das relações de dominação entre os sexos.

Tais recomendações não pouparam, entretanto, críticas ao cientista social francês. Por exemplo, Amâncio observa que o modelo de dominação masculina apresentado por Bourdieu (1999) continua a ignorar os anteriores contributos da sociologia feminista tanto francesa como americana e constitui um exemplo vivo que é a distintividade do autor que consagra a teoria, e não a substância da mesma (2003, 708).

Constatamos, a partir desta revisão teórica, que nem todos os que se debruçam sobre a problemática do género no Ocidente relacionam a sua construção com os dogmas religiosos. Por exemplo, Morin (2000) remonta à pré-história para explicar a origem das diferenças entre o homem e a mulher mas não analisa os processos através dos quais estas diferenças foram sendo reproduzidas através dos tempos nem tampouco as entidades relacionadas com esta reprodução.

Os historiadores abordados analisam a influência do mito da criação do livro do Génesis na construção da identidade do homem e da mulher, a história do casamento no ocidente e o papel da mulher na sociedade medieval. Jacques Le Goff (1998), Duby (1998), por exemplo, estabelecem uma relação directa entre alguns dogmas da Igreja Católica, como

as epístolas de São Paulo aos Efésios, com o papel destinado ao homem e a mulher na sociedade medieval.

Beauvoir (2002) e Badinter (s/d) discutem a relevância da iconografia de Eva e de Virgem Maria e a forma como estas duas figuras emblemáticas da religiosidade cristã colaboram com a construção de um ideal de mulher, mesmo não concordando sob os mesmos aspectos. Ambas as autoras, no entanto, são unânimes quando apontam a Igreja como uma das instituições responsáveis pela posição subalterna da mulher nas sociedades ocidentais. Beauvoir (2002) vai mais longe e chega a ver na religião, em todas as suas formas e em todas as partes do globo, uma forma de legitimar a condição do *Outro* da fêmea.

Foucault (2005) e Giddens (2001) abordam esta problemática através da sexualidade. O primeiro relaciona-a com as estratégias de poder voltadas ao controle da população e introduz o conceito de bio-poder. Giddens (2001) discorda do modelo de análise de Foucault (2005) e põe tónica no conjunto de transformações que tem ocorrido na intimidade no Ocidente em torno da prática sexual, do controlo da reprodução natural e dos papéis atribuído ao homem e à mulher nas sociedades pós-modernas.

Bourdieu (2005) e Vale de Almeida (2000) abordam de forma directa a questão da dominação masculina, em contextos sociais diferentes, e ambos defendem a relevância dos dogmas cristãos na fundamentação da superioridade do homem em relação à mulher.

Esta revisão teórica permitiu-nos mostrar que algumas abordagens defendem que a subordinação da mulher encontra em determinadas passagens bíblicas uma fundamentação que lhe confere um carácter transcendente, tornando-se assim um facto que se impõe como evidente, por corresponder à ordem natural das coisas.

Este capítulo do trabalho mostra que na abordagem das interacções de géneros, a religião, materializada na Igreja, e apontada como uma das causas que explicam a legitimação, manutenção e reprodução da superioridade de um sobre o outro.

Entretanto os autores revisados neste capítulo não explicam porque é que isso ocorre. Como é que o mito da criação cristão pode, em determinados períodos históricos, ser encarado como o quadro que define a identidade e o papel do homem da mulher?

Como é que uma epístola²⁴ torna-se a base a partir da qual se erige o papel do homem e da mulher no casamento?

Em suma, o que é intrínseco à religião que lhe confere o poder de legitimar, manter e reproduzir uma determinada forma de organizar a vida em sociedade?

No capítulo seguinte, a partir de algumas leituras da sociologia da religião, procuraremos responder estas questões.

²⁴ Primeira Epístola aos Coríntios, 8 / Primeira Epístola aos Efésios, 5, 23-33

04. A RELIGIÃO E A CONSTRUÇÃO DA REALIDADE SOCIAL

Ao longo deste trabalho realçamos como a doutrina cristã aparece e se propaga no arquipélago de Cabo Verde através da Igreja Católica e mostramos como diferentes autores estabeleceram a relação entre um dado cultural, o sistema de interações entre homens e mulheres no quadro social ocidental, e um elemento comum às culturas ocidentais, o cristianismo.

A religião, enquanto elemento da cultura, foi considerada por vários autores como um elemento importante na compreensão e justificação da condição masculina e feminina, onde se legitima a hegemonia do masculino.

Tendo a hipótese deste trabalho ter considerado que a dominação masculina, enquanto sistema de interações entre géneros, foi legitimada no arquipélago de Cabo Verde enquanto prática social pelas doutrinas da Igreja Católica, o primeiro agente de socialização de destaque no arquipélago de Cabo Verde, vamos procurar mostrar em que sentido se pode afirmar que a religião, no nosso caso o Cristianismo, pode ser um elemento (re)produtor deste sistema de interação social e, por conseguinte, da ordem social que lhe é inerente.

4.1. A RELIGIÃO E A SOCIEDADE

Norbert Elias defende que a sociedade não é um amontoado de acções individuais comparável a um monte de areia, nem é um formigueiro de indivíduos programados no sentido de uma cooperação mecânica. Ela assemelha-se antes a uma teia de pessoas vivas que, sob uma diversidade de formas, são interdependentes. Nesta teia de relações destacam-se as relações entre os indivíduos, destes com a natureza e com o sobrenatural (1994, 51).

A história das religiões mostra-nos que uma das características primárias da vida religiosa é a imitação dos modelos transumanos, uma característica estrutural indiferente à cultura e à época (Eliade; 1989, 10). Por sua vez, a cultura, apreendemos com Eugénio Trías, “*entendida na sua verdade, consiste sempre no desdobrar-se sobre uma sociedade de um culto determinado, e o culto é, no acertado dizer de Hegel, o centro inalienável da complexa síndrome constituída por aquilo a que costuma chamar-se religião*” (1997, 121).

Mircea Eliade mostra que, como qualquer fenómeno humano, o fenómeno religioso é extremamente complexo e para apreender todas as suas valências e todos os seus significados, há que abordá-lo de vários pontos de vista (1989, 19).

O sagrado é uma dimensão universal e os primórdios da cultura têm as suas raízes em experiências e crenças religiosas. Eliade observa que “*no princípio, toda criação cultural – ferramentas, instituições, artes, ideologias, etc. – era uma expressão religiosa ou tinha uma justificação ou fonte religiosas*” (1989, 87).

Alerta ainda aos estudiosos que mesmo depois de serem radicalmente secularizadas, criações culturais como as instituições sociais, a tecnologia, as ideias morais, as artes, etc. não podem ser correctamente compreendidas se não se conhecer a sua matriz religiosa original, que elas tacitamente criticaram, modificaram ou rejeitaram ao tornar-se aquilo que são actualmente: valores culturais seculares (Eliade; 1989, 24).

No entender de Eliade, o sagrado é um elemento da estrutura da consciência, e não um estágio na história da consciência. Assim um mundo com sentido é o resultado de um processo dialéctico a que se pode chamar manifestação do sagrado, porque “*a vida humana adquire sentido ao imitar os modelos paradigmáticos revelados por seres sobrenaturais*” (1989, 10).

Walter Burkert (2001), citando Roy Rappaport (1971), afirma que nem a História nem Antropologia têm conhecimento de sociedades em que a religião se encontra totalmente ausente.

A primeira característica principal da Religião é negativa pois lida com o invisível, a religião lida com o que não pode ser empiricamente verificado (Burkert; 2001, 19).

A religião manifesta-se pela interacção e comunicação e de acordo com esta segunda característica principal pode-se afirmar que o divino é

uma ferramenta social para manipular a comunicação. Implícita nas duas primeiras características surge a terceira que é a pretensão de prioridade e seriedade da religião (Burkert; 2001, 21).

Estabelecendo uma ponte entre a Religião e a Cultura, Burkert nota que quando o software da civilização se tornou demasiado precioso e complicado para que a sua preservação fosse deixada ao critério da escolha individual ou aos acasos da sorte, tiveram de surgir novas instituições para garantir a coesão social por longos períodos de tempo (2001, 29).

Neste sentido, este autor observa que é tentadora a suposição de que a vantagem assegurada pela religião é a estabilidade e a continuidade da cultura. Esta não pode desaparecer sem uma catástrofe e não pode ser posta em risco por experiências e, neste sentido, a permanente autoridade dos antepassados ou dos deuses imortais proporciona a estabilidade requerida.

Entretanto, Burkert considera que a religião proporciona orientação num cosmos significativo, através de um processo de redução, àqueles que se sentem perdidos face a uma infinita complexidade. As razões para aceitação, persistência e preponderância da religião poderão encontrar-se, quer na mensagem transmitida, quer nas circunstâncias de transmissão, quer na organização especial do receptor (2001, 40).

O judaísmo, o cristianismo e o islamismo são alguns casos exemplares onde a instrução obteve o seu maior triunfo. As sagradas escrituras garantiram, de uma vez por todas, as palavras proferidas por Deus, por seus discípulos e mensageiros. A escrita reduziu drasticamente a necessidade de interpretação de sinais, bem como o recurso a experiências paranormais de êxtase e de misticismo, contudo, de sentido, apesar dos lapsos dos testemunhos (Burkert; 2001, 234).

Corroborando com esta perspectiva, Elias observou que foi sob a forma de uma Igreja que a Organização sacerdotal se tornou muito mais fortemente centralizada e unificada do que o que caracteriza os cultos e as crenças religiosas na primeira fase do conhecimento dominado pelos sacerdotes e uma das suas inovações mais significativas foi o facto de se basear na autoridade de um livro (1994, 139).

Como o medo desempenha um papel importante na validação da mensagem religiosa, os arrepios do medo já foram mesmo considerados

fundamentais para a experiência do sagrado e os meios de transmissão da mensagem, a ameaça e o terror, estão correlacionados com o temor a Deus que o sagrado exige (Burkert; 2001, 44).

Assim, de acordo com Burkert, “*transmitir a religião é transmitir o medo*” (2001, 44). O valor da religião, manifesto nas suas formas de transmissão cultural e nas confissões dos seus membros consiste em lidar com a preocupação última e a seriedade máxima da religião encontra-se ligada ao grande medo primordial da morte (Burkert; 2001, 45).

Uma vez que o homem não consegue banir todos os perigos do mundo geradores de ansiedade e uma vez que a sua violência se defronta com a violência dos outros homens, a morte permanece sempre presente.

Para proteger a vida mental contra o desespero e a depressão deverão existir forças contrárias como optimismo, fé ou «ópio»:

“Esta poderá ser a necessidade última da partilha de mundos fictícios que empregam a seriedade e, mais do que isso, o terror, para contrariar os medos mundanos como o medo de uma hierarquia que se eleva até ao absoluto” (Burkert; 2001, 45).

O ímpeto da sobrevivência surge interiorizado nos códigos da religião e reside nele a concepção mais poderosa de muitas religiões: o postulado da imortalidade ou da vida eterna, e o ímpeto da sobrevivência coloca a religião nos rastros da biologia. (Burkert; 2001, 46).

Com Emile Durkheim a religião é uma «coisa» eminentemente social. Defende que as representações religiosas são representações colectivas que exprimem realidades colectivas e os ritos são maneiras de agir que surgem unicamente no seio dos grupos reunidos e que se destinam a suscitar, a manter, ou a refazer certos estados mentais desses grupos (1989, 38).

As coisas sagradas são aquelas que os interditos protegem e isolam; as coisas profanas, aquelas às quais esses interditos se aplicam e que devem permanecer à distância das primeiras. As crenças, os mitos, os gnomos, as lendas são representações ou sistemas de representações que exprimem a natureza das coisas sagradas, as virtudes e os poderes que lhe são atribuídos, sua história, suas relações entre si e entre as coisas profanas (Durkheim; 1989, 72).

Para este pensador, as concepções religiosas têm por objectivo exprimir e explicar, não o que existe de excepcional e de anormal nas coisas, mas, ao contrário, o que elas têm de constante e de regular (Durkheim; 1989, 59).

A religião é entendida como o conjunto das crenças e dos ritos correspondentes a um certo número de coisas sagradas que mantêm entre si relações de coordenação e de subordinação, de maneira a formar um sistema com certa unidade que, entretanto, não entra em nenhum outro sistema do mesmo género (Durkheim; 1989, 72).

Durkheim entende que uma sociedade cujos membros estão unidos pelo facto de conceber, da mesma maneira, o mundo sagrado e suas relações com o mundo profano, e de traduzir essa concepção comum em práticas idênticas, é o que se chama de Igreja (1989, 75).

Este autor define religião como *“um sistema solitário de crenças seguintes e de práticas relativas a coisas sagradas, ou seja, separadas, proibidas, crenças e práticas que unem na mesma comunidade moral, chamada Igreja, todos os que a ela aderem”* (Durkheim; 1989, 79).

Durkheim defende que a causa objectiva, universal e eterna das sensações particulares de que é constituída a experiência religiosa, é a sociedade cujas forças morais despertam esse sentimento de apoio, de salvaguarda, de dependência tutelar que vincula o fiel ao seu culto (1989, 496).

Raymond Aron observa que para Durkheim a sociedade é ao mesmo tempo real e ideal. Assim, ou a sociedade à qual Durkheim dirige o culto religioso é a sociedade concreta, sensível, composta por indivíduos e tão imperfeita como os próprios indivíduos e então os indivíduos que a adoram são vítimas de representações alucinatórias; ou a sociedade de Durkheim não é real, mas é uma sociedade diferente da que podemos observar, uma realidade ideal representando o que há de ideal imperfeitamente realizado na sociedade real (2002, 50).

Por conseguinte, Aron (2002) discorda de Durkheim quando defende que é inconcebível definir a essência da religião pela adoração que o indivíduo consagra ao grupo, pois a adoração da ordem social é o princípio da impiedade.

Se com Durkheim (1989) a sociedade é a causa das sensações que constituem a actividade religiosa, com Weber (2004) aprendemos a con-

ceber a religião como um dado que pode fornecer influxos capazes de condicionar a estrutura económica de uma sociedade.

Aron considera que o pensamento de Weber demonstra que os comportamentos dos homens nas diversas sociedades só são inteligíveis no quadro da concepção geral que estes tiveram da sua existência (2002, 504).

Os dogmas religiosos e a sua interpretação são partes integrantes das visões do mundo, o que torna necessário compreendê-los para compreendermos o comportamento dos indivíduos e dos grupos e, a partir deste pressuposto, entende Aron (2002), Weber quis provar que as concepções religiosas são efectivamente uma determinante dos comportamentos económicos e uma das causas das transformações económicas das sociedades.

Weber (2004)²⁵ faz um estudo comparativo das religiões, donde retemos que a cura das almas, ao contrário, em todas as formas, é o verdadeiro instrumento de poder dos sacerdotes e tanto mais influencia o modo de viver quanto mais ético for o carácter da religião. Por poder, Weber entende “*toda probabilidade de impor a própria vontade numa relação social, mesmo contra resistência, seja qual for o fundamento dessa probabilidade*” (2004, 33).

Weber mostra que todas as profecias genuínas, sem excepção, e as sistematizações sacerdotais não proféticas ocupam-se das relações sexuais, e isso quase sempre no mesmo sentido, em primeiro lugar buscando a eliminação da orgia sexual e num segundo plano, a eliminação também de relações sexualis livres em geral, em favor do matrimónio regulamentado e legitimado como sagrado (2004, 400).

Weber entende que a concepção do matrimónio como instituição puramente económica, destinada a engendrar e criar filhos, não é nada especificamente judaico mas universal. Assim, a condenação estrita das relações sexuais não legais é compartilhada pelo judaísmo como o Islão e todas as religiões proféticas, e além disso com o hinduísmo. Os períodos de abstinência, por motivos higiénicos, são compartilhados com a maioria das religiões ritualistas, de modo que não se pode falar de uma significação específica da ascese sexual (2004, 405).

²⁵ WEBER, Max. *Economia e Sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. Volume 1, 4ª edição. Brasília, DF: Editora Universidade de Brasília; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2004.

Na outra obra²⁶ fica exposto que o facto de que os protestantes, seja como camada dominante ou dominada, seja como maioria ou minoria, mostraram uma inclinação ao racionalismo económico que não pôde e não pode ser observada entre os católicos, nem numa nem noutra situação.

Weber entende que a razão deste comportamento distinto deve pois ser procurada principalmente na peculiaridade intrínseca e duradoura de cada confissão religiosa, e não somente na respectiva situação exterior histórico-política (2004, 34).

Assim, ele propõe que se deve averiguar se, e até que ponto, os influxos religiosos contribuíram para a cunhagem qualitativa e a expansão quantitativa desse espírito mundo afora, e quais são os aspectos concretos da cultura assentada em bases capitalistas que remontam àqueles influxos:

“Em face da enorme barafunda de influxos recíprocos entre as bases materiais, as formas de organização social e política e o conteúdo espiritual das épocas culturais da reforma, procedemos tão-só de modo a examinar de perto se, e em quais pontos, podemos reconhecer determinadas “afinidades electivas” entre certas formas de fé religiosa e certas formas de ética profissional” (Weber; 2004, 83).

Weber (2004) entende que o radical desencantamento do mundo que o protestantismo promoveu (o protestantismo ascético acabou com a magia, com a extramundandade da busca da salvação e com a iluminação contemplativa intelectualista) não deixava outro caminho a seguir a não ser a ascese intramundana.

Este estilo de vida ascético, segundo Weber (2004), significava precisamente uma conformação racional de toda a existência, orientada pela vontade de Deus e traduzia num feito exigido de todo aquele que quisesse certificar-se de sua bem-aventurança.

De acordo com Weber, o decisivo foi que a singular vida dos santos, cobrada pela religião e distinta da vida natural passava-se não mais fora do mundo em comunidades monásticas, senão dentro do mundo e suas

²⁶ WEBER, Max. *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004

obras. Isso acarreta a “*racionalização da conduta*” de vida no mundo mas de olhos no outro mundo (2004, 139).

Assim, para a ascese protestante, a perda de tempo é o primeiro e em princípio o mais grave de todos os pecados, dado que o nosso tempo de vida é infinitamente curto e precioso para consolidar a própria vocação (Weber; 2004, 143).

A riqueza é reprovável precisamente e somente como tentativa de abandonar-se ao ócio, à preguiça e ao pecaminoso gozo da vida, e a ambição de riqueza somente o é quando o que se pretende é poder viver mais tarde sem preocupação e devotado aos prazeres. Quando ela advém, enquanto desempenho do dever vocacional, ela é não só moralmente lícita, mas até mesmo um mandamento (Weber; 2004, 148).

O gozo instintivo da vida, quer como forma de desporto para os homens mais refinados ou, da parte do homem comum, como frequência a salões de bailes e tabernas, em igual medida, afasta do trabalho profissional e da devoção e enquanto tal, era o inimigo da ascese racional (Weber; 2004, 152).

Weber considera que a valorização religiosa do trabalho profissional mundano, sem descanso, continuado, sistemático, como o meio ascético simplesmente supremo, a um só tempo comprovação segura e visível da regeneração de um ser humano e da autenticidade de uma fé, tinha de ser, no fim das contas, a alavanca mais poderosa que se pode imaginar da expansão dessa concepção de vida que chamou de “*espírito do capitalismo*” (2004, 157).

Neste sentido, a conduta da vida racional fundada na ideia de profissão como vocação, um dos elementos componentes do espírito capitalista moderno, e não só deste, mas da própria cultura moderna, nasceu do espírito da ascese cristã (Weber; 2004, 164).

A ascese, ao transferir-se das celas dos mosteiros para a vida profissional, passou a dominar a moralidade intramundana e assim contribuiu com a sua parte para edificar esse poderoso cosmos da ordem económica moderna, ligado aos pressupostos técnicos e económicos da produção pela máquina, que determina com pressão avassaladora o estilo de vida de todos os indivíduos que nascem dentro dessa engrenagem e não só os economicamente activos (Weber; 2004, 165).

O sociólogo alemão lembra-nos, entretanto, que procurar na ética protestante os fundamentos do espírito capitalista não passa de uma leitura possível e não a resposta final:

“Portanto, embora o homem moderno, mesmo com a melhor das boas vontades, geralmente não seja capaz de imaginar o efectivo alcance da significação que os conteúdos de consciência religiosa tiveram para a conduta de vida, a cultura e o carácter de um povo, não cabe contudo, evidentemente, a intenção de substituir uma interpretação casual unilateralmente “materialista” da cultura e da história por uma outra espiritualista, também ela unilateral. Ambas são igualmente possíveis, mas uma e outra, se tiverem a pretensão de ser, não a etapa preliminar, mas a conclusão da pesquisa, igualmente pouco servem a pesquisa científica” (Weber; 2004, 167).

4.2. A RELIGIÃO E A CONSTRUÇÃO DO MUNDO SOCIAL

Berger & Luckmann²⁷ partem do pressuposto que a ordem social existe unicamente como fruto da actividade humana, tanto que não se pode atribuir-lhe qualquer outro status ontológico sem ofuscar irremediavelmente as suas manifestações empíricas (2003, 76).

Segundo estes autores, o organismo humano não possui os meios biológicos necessários para dar estabilidade à conduta humana e se a existência humana retornasse aos seus recursos orgânicos exclusivamente, a existência seria uma espécie de caos (Berger & Luckmann; 2003, 75).

Para entender as causas que conduzem à emergência, manutenção e transmissão de uma ordem social, propõem uma análise baseada na teoria da institucionalização e entendem que a institucionalização ocorre sempre que há uma *“tipificação recíproca de acções habituais por tipos de actores sociais”* (Berger & Luckmann; 2003, 79).

De acordo com Berger & Luckmann, pelo simples facto de existirem, as instituições controlam a conduta humana estabelecendo padrões

²⁷ BERGER, Peter & LUCKMANN, Thomas. *A Construção Social da Realidade: tratado de sociologia do conhecimento*. 23ª Edição. Petrópolis: Editora Vozes, 2003.

previamente definidos de conduta, que canalizam numa direcção por oposição às muitas outras direcções que seriam teoricamente possíveis (2003, 80).

Desta forma, um mundo institucional é experimentado como realidade objectiva, possui uma história que antecede o nascimento do indivíduo e não é acessível à sua lembrança biográfica, por outras palavras, já existia antes do indivíduo ter nascido e continuará a existir depois da sua morte (Berger & Luckmann; 2003, 86).

O processo pelo qual os produtos exteriorizados da actividade humana adquirem o carácter de objectividade é a objectivação. Graças a este processo o mundo institucional é a actividade humana objectivada, e isso em cada “*instituição particular*” (Berger & Luckmann; 2003, 87) e no curso da sua transmissão, a realidade do mundo social torna-se cada vez mais maciça e chega à nova geração como tradição e não como “*memória biográfica*” (Berger & Luckmann; 2003, 88).

O processo a partir do qual se dá a interiorização da realidade social leva o nome de socialização, considerado por Berger & Luckmann como a ampla e consistente introdução de um indivíduo no mundo objectivo de uma sociedade ou de um sector dela (2003, 175).

A socialização comporta duas fases bem distintas segundo estes autores: a primária é a socialização que o indivíduo experimenta na infância, e em virtude da qual se torna membro da sociedade e a secundária é qualquer processo subsequente que introduz um indivíduo já socializado em novos sectores do mundo objectivo da sua sociedade (Berger & Luckmann; 2003, 175).

Pela reificação, os fenómenos humanos são apreendidos como se fossem coisas, isto é, em termos não humanos ou possivelmente super-humanos. Berger e Luckmann definem reificação como “*a apreensão dos produtos da actividade humana como se fossem algo diferente de produtos humanos, como se fossem fatos da natureza, resultados de leis cósmicas ou manifestações da vontade divina*” (2003, 122).

Observam que pela reificação o homem é capaz de esquecer sua própria autoria do mundo humano e a consciência perde a dialéctica entre o homem, o produtor, e seus produtos:

“A reificação constitui o grau extremo do processo de objectivação, pelo qual o mundo objectivado perde a sua inteligibilidade que possui como empreendimento humano e fixa-se como uma facticidade não-humana, não-humanizável, inerte” (Berger & Luckmann; 2003, 123).

A ordem social em totalidade, e segmentos dela, pode ser apreendida em termos reificados e assim concebida como um microcosmo reflectindo o macrocosmo do universo total, feito pelos deuses. (Berger & Luckmann; 2003, 124).

Graças à reificação, o mundo das instituições parece fundir-se com o mundo da natureza, tornando-se necessidade e destino, sendo vivido como tal, feliz ou infelizmente, conforme o caso (Berger & Luckmann; 2003, 125).

Berger & Luckmann realçam que dentro do complexo processo de construção da realidade social, o processo de legitimação, definido como *“uma objectivação de sentido de segunda ordem”*, produz novos significados, que servem para integrar os significados já ligados a processos institucionais díspares (2003, 127).

A função da legitimação consiste em tornar objectivamente acessíveis e subjectivamente plausíveis as objectivações de primeira ordem, que foram institucionalizadas (Berger & Luckmann; 2003, 127); justifica a ordem institucional dando dignidade normativa aos seus imperativos práticos (Berger & Luckmann; 2003, 128); não diz apenas ao indivíduo porque deve realizar uma acção e não outra; diz-lhe também porque as coisas são o que são (Berger & Luckmann; 2003, 129).

Os universos simbólicos constituem para Berger & Luckmann um dos níveis da legitimação. Defendem que o universo simbólico é construído por meio de objectivações sociais mas a sua capacidade de atribuição de significados excede em muito o domínio da vida social, permitindo ao indivíduo localizar-se nele, mesmo nas suas mais solitárias experiências (2003, 132).

Uma função legitimadora estratégica dos universos simbólicos para o indivíduo é a localização da morte. A experiência da morte dos outros, e a antecipação da sua própria morte, estabelece uma situação limite para o indivíduo:

“A integração da morte na realidade dominante da existência social tem portanto a maior importância para qualquer ordem institucional. Esta legitimação da morte é por conseguinte um dos frutos mais importantes dos universos simbólicos” (Berger & Luckmann; 2003, 138).

As legitimações da morte devem capacitar o indivíduo a continuar vivendo na sociedade depois da morte dos outros significativos e antecipar a sua própria morte com o mínimo de terror, suficientemente mitigado de modo a não paralisar o desempenho contínuo das rotinas da vida quotidiana. A legitimação da morte fornece ao indivíduo uma receita para uma morte correcta e os universos simbólicos quando legitimam a morte manifestam de forma mais clara a sua potência transcendentalizadora (Berger & Luckmann; 2003, 139).

O universo simbólico também ordena a história. Em relação ao passado estabelece uma memória que é compartilhada por todos os indivíduos socializados na colectividade. Em relação ao futuro estabelece um quadro de referência comum para a projecção das acções individuais. Assim o universo simbólico liga os homens com os seus predecessores e os sucessores numa totalidade dotada de sentido (Berger & Luckmann; 2003, 140).

Berger²⁸ clarifica os conceitos exteriorização, objectivação e interiorização cuja dialéctica reflecte a construção do conhecimento na sociedade:

“A exteriorização é a continua efusão do ser humano sobre o mundo, quer na actividade física quer na actividade mental dos homens. A objectivação é a conquista por parte dos produtos dessa actividade (física e mental) de uma realidade que se defronta com os seus produtores originais como facticidade exterior e distinta deles. A interiorização é a reapropriação dessa mesma realidade por parte dos homens, transformando-a novamente de estruturas do mundo objectivo em estruturas da consciência subjectiva” (2004, 16).

A exteriorização, segundo Berger (2004), é uma necessidade antropológica e isso porque o mundo do homem é imperfeitamente programado

²⁸ BERGER, Peter. *O Dossel Sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. 5ª Edição. São Paulo: Paulus, 2004.

pela própria constituição, um mundo que deve ser modelado pela própria actividade do homem.

Comparado com os outros mamíferos superiores, tem o homem, por conseguinte, uma dupla relação com o mundo. Vive num mundo que o precede, que não lhe é pré-fabricado, mas que ele precisa fazer para si (Berger; 2004, 18).

Assim, biologicamente privado do mundo do homem, constrói um mundo humano. Esse mundo, considera Berger, é a cultura, cujo escopo fundamental é fornecer à vida humana as estruturas firmes que lhe faltam biologicamente (2004, 19).

Berger propõe que a cultura consiste na totalidade dos produtos do homem, em que alguns são materiais e outros não materiais e que a sociedade é parte e parcela da cultura não material que estrutura as incessantes relações de homens com os seus semelhantes (2004, 20).

Entretanto, a partir do momento em que é produzido, esse mundo permanece, independentemente da vontade do seu criador, dado que, embora toda a cultura se origine e radique na consciência subjectiva dos seres humanos, uma vez criada não pode ser reabsorvida à vontade na consciência. Passa a subsistir fora da subjectividade do indivíduo, e portanto, o mundo humanamente produzido torna-se realidade objectiva (Berger; 2004, 22).

Assim, enquanto realidade objectiva, a cultura chega ao homem como um conjunto de objectos do mundo real existente fora de sua consciência mas que pode ser experimentada e apreendida em companhia dos outros (Berger; 2004, 22), e a *“sociedade é experimentada como dada ‘lá fora’, estranha à consciência subjectiva e não controlável por está última”* (Berger; 2004, 24).

Considera Berger que, como realidade objectiva, a sociedade pode fornecer ao homem um mundo por habitar. Confere ao indivíduo não só um conjunto de papéis mas também uma identidade designada, em que não só espera que o indivíduo represente, mas que também seja o que representa em termos de não importa qual «ser» isto implique, na sociedade em questão (2004, 27).

A interiorização é a reabsorção do mundo objectivado na consciência de tal maneira que as estruturas deste mundo vêm determinar as

estruturas subjectivas da própria consciência e os processos de socialização. Os processos pelos quais se ensina uma nova geração a viver de acordo com os programas institucionais da sociedade são meios a que a sociedade lança mão para resolver os sempre presentes problemas de transmissão de conteúdos objectivados de uma geração para outra (Berger; 2004, 28).

Assim, na medida em que a nova geração é iniciada nos sentidos da cultura, apreende a participar das suas tarefas estabelecidas e a aceitar os papéis bem como as identidades que constituem a estrutura social. A socialização tem uma dimensão decisiva que a distingue de mero processo de aprendizagem, dado que, o indivíduo não só apreende os sentidos objectivados como se identifica com eles e é modelado por eles (Berger; 2004, 28).

O mundo socialmente construído é uma ordenação da experiência, onde uma ordem significativa, ou *nomos*, é imposta às experiências e sentidos discretos dos indivíduos. O carácter colectivo dessa actividade ordenadora está ligada à sociabilidade do homem e a ordenação da experiência é própria a toda espécie de interacção social que importa que os diversos sentidos dos actores se integrem numa ordem de significado comum (Berger; 2004, 32).

A ordem social é definida por Berger como “*um edifício cognitivo e normativo que passa por conhecimento numa sociedade*” (2004, 33).

Enquanto uma parte deste edifício é constituída por conhecimento teórico, “*muito importante porque contém usualmente o corpo das interpretações oficiais da realidade*” (Berger; 2004, 33). A maior parte é dada por conhecimento pré-teórico que consiste em “*esquemas interpretativos, máximas morais e colecções de sabedoria tradicional que o homem de rua frequentemente compartilha com os teóricos*” (Berger; 2004, 34).

A participação do homem na vida social implica necessariamente a partilha do seu «saber», ou seja, citando Berger, o “*co-habitar o seu nomos*” (2004, 34).

Viver num mundo social é viver uma vida ordenada e significativa, em que a sociedade é a guardiã da ordem e do sentido não só objectivamente, nas suas estruturas institucionais, mas também subjectivamente, na estruturação da consciência individual. Assim, o indivíduo separado do

mundo social torna-se anómico, torna-se um «sem mundo» e pode perder o senso da realidade e da identidade (Berger; 2004, 34).

Como anteriormente realçado, o nomos socialmente estabelecido constitui um escudo contra o terror da anomia e a sua qualidade protectora ganha relevância quando consideramos situações marginais de vida de um indivíduo, como por exemplo, a morte e o horror que desperta:

“Todo nomos socialmente construído deve enfrentar a possibilidade constante de ruir em anomia. A morte constitui para a sociedade um formidável problema não só devido à sua óbvia ameaça à continuidade das relações humanas, mas também porque põe em cheque os pressupostos básicos da ordem sobre os quais descansa a sociedade” (Berger; 2004, 36).

Toda a sociedade procura garantir que esse caos seja mantido sob controlo e para isso desenvolve procedimentos que ajudam os seus membros a ficar orientados para a realidade definida oficialmente e a voltar à realidade (Berger; 2004, 38).

A tendência é que os sentidos da ordem humanamente construída sejam projectados no universo como tal, e essa projecção tende a estabilizar as ténues construções nômicas. Quando o nomos aparece como expressão óbvia da natureza das coisas, entendido cosmologicamente ou antropológicamente, dá-se-lhe uma estabilidade que deriva de fontes mais poderosas do que os esforços históricos dos seres humanos (Berger; 2004, 38).

A religião surge, assim, como um empreendimento humano pelo qual se estabelece um cosmos sagrado, ou seja, a religião é a cosmificação feita de maneira sagrada. Por sagrado, Berger entende *“uma qualidade de poder misterioso e temeroso, distinto do homem e todavia relacionado com ele, que se acredita residir em certos objectos de experiência”* (2004, 38).

O sagrado sendo aprendido como distinto do homem, não deixa de referir-se ao homem e relaciona-se com ele. O cosmos postulado pela religião transcende e, ao mesmo tempo, inclui o homem, que enfrenta o sagrado como uma realidade imensamente poderosa, distinta dele, mas que entretanto coloca a sua vida numa ordem, dotada de significado:

“O cosmo sagrado que transcende e inclui o homem na sua ordenação da realidade, fornece o supremo escudo do homem contra o terror da anomia. Achar-se numa relação “correcta” com o cosmo sagrado é ser protegido contra o pesadelo das ameaças do caos” (Berger; 2004, 40).

Assim, Berger observa que a legitimação religiosa pretende relacionar a realidade humanamente definida com a realidade última, universal e sagrada. As construções da actividade humana, precárias e contraditórias, recebem a aparência de definitiva segurança e permanência:

“As legitimações religiosas fundam, porém, a realidade socialmente definida das instituições na realidade última do universo, na realidade, como tal. Confere-se, assim, às instituições uma aparência de inevitabilidade, firmeza e durabilidade análogas a essas qualidades tais como se atribuem aos próprios deuses” (2004, 49).

A partir das legitimações cósmicas, as instituições são erigidas acima das contingências humanas e históricas e tornam-se inevitáveis. São aceites como óbvias não só pelos homens como pelos deuses e transcendem a morte dos indivíduos e a dissolução de colectividades inteiras. Fundam um tempo sagrado, onde a história humana é um simples episódio (Berger; 2004, 50).

Segundo Berger (2004), a legitimação religiosa promove a transformação de produtos humanos em facticidades supra-humanas ou não humanas. O mundo feito pelo homem é explicado em termos que negam sua produção pelo homem. O nomos humano torna-se um cosmo divino, uma realidade cujos significados são derivados de fora da esfera humana.

Neste ponto, Berger considera que a religião deixa transparecer o seu poder de alienação, que ele define como o *“processo pelo qual a relação dialéctica entre o indivíduo e o seu mundo é perdida pela consciência”* (2004, 97).

A alienação seria o processo através do qual o indivíduo se esquece que este mundo foi e continua a ser co-produzido por ele:

“(...) a alienação é uma super-ampliação do processo de objectivação, por meio do qual a objectividade humana (“viva”) do mundo social transfor-

ma-se, na consciência, na objectividade (“não humana”) da natureza”
(Berger; 2004, 97).

Berger entende que a essência de qualquer alienação é a imposição de uma inexorabilidade fictícia ao mundo construído pelo homem e a consequência prática mais importante disso é que a história e a biografia empíricas são apreendidas falsamente como se estivessem assentadas em necessidades supra-empíricas (2004, 107).

Os significados projectados da actividade humana cristalizam-se num gigantesco e misterioso outro mundo, que paira sobre o mundo como uma realidade alheia. Por meio da alteridade do sagrado, ratifica-se definitivamente a alienação do mundo construído pelo homem.

Como a realidade supra-empírica dada pela projecção religiosa é capaz de retroagir sobre a existência empírica dos homens na sociedade, Berger considera que seria um erro encarar as formações religiosas como sendo unicamente reflexos da sua base social e concorda com Weber (2004) quando admite que a formação religiosa também é capaz de agir sobre a base económica e modificá-la (2004, 1008).

Berger salienta que *“a religião mostra em profundidade, na história humana, a urgência e a intensidade da busca do homem por um significado. As gigantescas projecções da consciência religiosa, independentemente do que sejam além disso, constituem o esforço mais importante, em termos históricos, para tornar a realidade significativa para o homem, a qualquer preço”* (2004, 113).

Defende ainda que *“relação dialéctica entre a religião e a sociedade, impossibilita assim os enfoques doutrinários quer do ‘idealismo’, quer do ‘materialismo’”* (Berger; 2004, 140), dado que é possível mostrar como ideais religiosos levaram a mudanças empiricamente observáveis na estrutura social e como mudanças sociais empiricamente observáveis tiveram consequências a nível de consciência religiosa e ideação.

Este remate conduz-nos directamente à recomendação metodológica de Weber (2004), posição que também nos orienta, uma vez que não negamos que a própria estrutura económica não tenha condicionado a actuação da Igreja no arquipélago de Cabo Verde, facto analisado no

capítulo II. Outrossim, propomos que a Igreja Católica e a doutrina que professa foi um dos meios utilizados para legitimar e consolidar a ordem social implementada nas ilhas, edifício normativo do qual a dominação masculina se demarca como um dos elementos constitutivos.

Se com Weber apreendemos que a religião pode determinar e transformar uma dada estrutura económica, Berger confere à religião o poder de também construir, através dos seus «influxos», outras dimensões do real social, como o campo da sexualidade e da educação, pois ela legitima, ou seja, objectiva o sentido numa segunda ordem, toda a estrutura normativa de uma sociedade.

Com Berger (2004) retemos que a sociedade humana é a parte imaterial do conjunto das obras humanas e a religião é o esforço humano em busca do sentido para o mundo em que vive e o que criou. A regulamentação dos papéis de cada um dos indivíduos e a sua posição na pirâmide social encontram nos universos simbólicos um sentido transcendente que dispensa justificação e que dota de sentido, por traduzir como no caso das religiões, a vontade dos deuses.

Numa posição que a aproxima de Berger (2004), Laura Ferreira dos Santos (2003) analisa a iconografia de Virgem Maria e as interpretações bíblicas do livro do Génesis.

Demonstra que não considera que a narrativa de Adão e Eva seja responsável pelo mal-estar e opressão de que as mulheres têm sido vítimas ao longo dos séculos, mas *“como é contando as nossas estórias e histórias que vamos construindo a nossa identidade e esta narrativa bíblica é uma dessas estórias que tem estado amplamente presente na educação de milhões e milhões de crianças ao longo dos séculos, é obvio também que ela contribuiu para que a mulher se captasse e fosse captada como uma identidade disempowered ou menor, ainda por cima maldosa ou pecadora”* (Ferreira dos Santos; 2003, 38).

Ferreira dos Santos observa que subjacente à sociedade ocidental encontra-se o grande texto androcêntrico, como o eterno pedagogo, constantemente a dizer às mulheres o que devem e não devem pensar, um eterno pedagogo que é masculino (2003, 126).

Este capítulo mostrou-nos que alguns pensadores defendem que a vida humana adquire sentido quando imita os modelos paradigmáticos

revelados por seres sobrenaturais. Como no caso do mito cristão da criação, pela reificação, os fenómenos humanos são apreendidos em termos não humanos, como se fossem factos da natureza, resultados de leis cósmicas ou manifestações da vontade divina. Por conseguinte, graças à reificação, o mundo das instituições funde-se com o mundo da natureza, tornando-se necessidade e destino.

Assim, constatamos que o intrínseco nas religiões é dotarem a realidade de um sentido que transcende o mundo vivido. Em última instância, a religião legítima a morte. Permite ao indivíduo continuar vivendo na sociedade depois da morte de seus semelhantes e antecipar sua própria morte com o mínimo de terror. Assim, toda a sua importância na vivência social reside no facto de constituir um antídoto à anomia.

No caso cabo-verdiano, vimos que os mitos e as crenças que a Igreja católica propagou comportam máximas morais que durante séculos regularam as relações entre os moradores das ilhas.

O aceitar de uma dada estrutura social, o assumir de determinados papéis sociais, como a da esposa, do marido, do pai ou da mãe, de acordo com o estipulado como o correcto por uma dada religião, pode conferir um certo sentido à existência do indivíduo e garantir uma certa segurança perante o mundo além morte.

Deste modo, o facto da religião representar as forças sobrenaturais e garantir uma certa segurança ajuda-nos a compreender porquê, em Cabo Verde e nos períodos menos auspiciosos, o clero fez da ameaça do abandono um mecanismo de pressão às autoridades civis.

No próximo capítulo analisaremos os dados da pesquisa de campo sobre a relação entre a influência da religião católica e a dominação masculina na sociedade cabo-verdiana.

RELIGIÃO, SEXUALIDADE E DOMINAÇÃO MASCULINA NA ACTUAL SOCIEDADE CABO-VERDIANA

.05

O ESTUDO DE CASO NA CIDADE DA PRAIA

A Praia urbana foi palco da pesquisa de campo que decorreu durante o mês de Setembro do ano 2006. Devido a limitações de ordem financeira, não pudemos estender a pesquisa a todo o arquipélago e neste sentido fomos impelidos a escolher um espaço social onde o país pudesse estar minimamente representado. A escolha recaiu sobre a cidade capital.

Como os teóricos da metodologia em ciências sociais, Raymond Quivy e Luc Van Campenhout (2003) nos alertam, em Ciências Sociais temos nos proteger de dois defeitos opostos, por um lado um cientismo ingénuo que consiste em crer na possibilidade de estabelecer verdades definitivas e de adoptar um rigor análogo ao das ciências exactas, ou inversamente, um cepticismo que negaria a própria possibilidade de conhecimento científico.

Assim, conscientes da impossibilidade de se falar da sociedade cabo-verdiana do passado, a não ser através do que foi escrito, pensado e analisado, empreendemos uma pesquisa de campo que se preocupou em averiguar se na actual sociedade cabo-verdiana se mantém a tendência para privilegiar o homem em detrimento da mulher e se o ideal religioso católico estrutura a relações entre o homem e a mulher cabo-verdianos, pela atribuição e legitimação dos respectivos papéis sociais.

Devido à limitação do seu universo, a pesquisa não pode responder por todo o Cabo Verde, mas confere-nos alguns dados sobre a população do maior centro urbano do arquipélago, a cidade da Praia.

5.1. CARACTERÍSTICAS DA AMOSTRA

De acordo com os dados do Censo 2000 o total da população masculina e feminina, da faixa etária dos vinte aos sessenta anos, residentes na Cidade da Praia é de noventa mil habitantes (90000). Desse total, tomamos uma amostra de 1%, o que em números significa novecentos habitantes (900), quatrocentos e trinta (430) do sexo masculino (47,8%) e quatrocentos e setenta (470) do sexo feminino (52,2%).

À esta amostra foi aplicado um questionário²⁹ de respostas múltiplas. O quadro abaixo faz uma distribuição dos inquiridos segundo o sexo e a ilha de origem donde podemos tecer algumas considerações:

Quadro n.º 1: Sexo e Ilha de origem dos/as inquiridos/as

			Ilha de origem dos/as inquiridos/as									Total
			Santo Antão	São Vicente	São Nicolau	Sal	Maio	Fogo	Santiago	Brava	NR	
Sexo dos/as inquiridos/as	Masc.	N	5	7	1	2	3	22	371	12	7	430
		%	0,6%	0,8%	0,1%	0,2%	0,3%	2,4%	41,2%	1,3%	0,8%	47,8%
	Fem.	N	4	3	4	4	9	13	428	1	4	470
		%	0,4%	0,3%	0,4%	0,4%	1,0%	1,4%	47,6%	0,1%	0,4%	52,2%
Total		N	9	10	5	6	12	35	799	13	11	900
		%	1,0%	1,1%	0,6%	0,7%	1,3%	3,9%	88,8%	1,4%	1,2%	100,0%

A faixa etária dos 20 aos 30 anos de idade constitui a maioria dos inquiridos, totalizando 68,6 %, e a faixa etária dos 50 a 60 anos a percentagem menor, num total de 4,6%. As faixas intermédias dos 30 aos 50 anos constituem 25,5 % do total dos inquiridos.

Os resultados do inquérito estão assim ligados à faixa mais jovem das estabelecidas pelo inquérito, o que significa dizer que 68,8 % dos inquiridos nasceram após a independência.

Os indivíduos inquiridos são na sua maioria da ilha de Santiago, constituindo 88,8% do total da amostra; esta ilha é a maior do arquipélago e os seus centros urbanos, particularmente a cidade da Praia, concentram pessoas oriundas de todas as ilhas do arquipélago.

²⁹ Em anexo

Uma vez que não constitui um dos objectivos do presente trabalho averiguar as diferenças entre as formas de pensar e agir entre os indivíduos de todas as ilhas, não propomos qualquer análise a partir desta variável, dado que os dados que dispomos não têm representação a nível nacional.

O universo da amostra é assim, maioritariamente, de Santiago, uma ilha da tradição patriarcal e profundamente marcada pela religiosidade cristã católica (como atesta o capítulo II deste trabalho).

Em relação ao estado civil dos inquiridos constata-se que são solteiros 76,6 %, enquanto que 9,5 % são casados. São casados no civil 5,4%, 4,1% no religioso e 10,2% dos inquiridos vivem em uniões de facto. O cruzamento do estado civil dos inquiridos com a faixa etária mostra-nos que do total dos solteiros, 59,2%, estão na faixa entre os 20 e 30 anos de idade:

Quadro n.º 2: Faixa etária e Estado civil dos inquiridos/as

			Estado civil dos/as inquiridos/as							Total		
			Solteiro/a	Casado/a civilmente	Casado/a na Igreja	União de facto/ vive com o/a companheiro/a	Separado/a	Divorciado/a	Viúvo/a		NR	
Faixa etária dos/as inquiridos/as	20 < 30 anos	N	533	9	6	58		7		4	617	
		%	59,2%	1,0%	0,7%	6,4%		0,8%		0,4%	68,6%	
	30 < 40 anos	N	108	17	4	15	2	1		3	150	
		%	12,0%	1,9%	0,4%	1,7%	0,2%	0,1%		0,3%	16,7%	
	40 < 50 anos	N	30	15	15	13	1	2	3		79	
		%	3,3%	1,7%	1,7%	1,4%	0,1%	0,2%	0,3%		8,8%	
	50 < 60 anos	N	11	8	12	2	1	3	4		41	
		%	1,2%	0,9%	1,3%	0,2%	0,1%	0,3%	0,4%		4,6%	
	NR		7			4				2	13	
		%	0,8%			0,4%				0,2%	1,4%	
Total			N	689	49	37	92	4	13	7	9	900
			%	76,6%	5,4%	4,1%	10,2%	0,4%	1,4%	0,8%	1,0%	100,0%

O quadro nº 3 mostra que em termos de nível de instrução, 50% dos inquiridos frequentaram o ensino secundário, 3,9% não ultrapassaram o nível da alfabetização e 15% frequentaram o ensino superior.

A religião católica é o credo religioso de 85% dos inquiridos e apenas 8% dos inquiridos declararam não seguir qualquer religião. Constatase,

entretanto, que o maior grau académico não implica necessariamente um maior desapego ao credo religioso, o que não é de se estranhar se considerarmos que em Cabo Verde nunca ocorreu uma ruptura definitiva entre o sistema educativo escolar e a Igreja que, até finais do século XIX, controlava o sistema de ensino, como atesta Francisco Ferreira da Silva (1899).

Quadro n.º 3: Nível de instrução e religião dos inquiridos/as

			Religião dos/as inquiridos/as				Total	
			Católica	Protestante	Não tem	NR		
Nível de instrução dos/as inquiridos/as	Alfabetização	N	29	2	4		35	
		%	3,2%	0,2%	0,4%		3,9%	
	Ensino Básico / Escola Primária	N	130	1	8	8	147	
		%	14,4%	0,1%	0,9%	0,9%	16,3%	
	Ensino Secundário / Liceu	N	392	6	39	13	450	
		%	43,6%	0,7%	4,3%	1,4%	50,0%	
	Formação Profissional	N	83	3	11	4	101	
		%	9,2%	0,3%	1,2%	0,4%	11,2%	
	Ensino Superior	N	108	2	9	16	135	
		%	12,0%	0,2%	1,0%	1,8%	15,0%	
	NR	N	24	1	1	6	32	
		%	2,7%	0,1%	0,1%	0,7%	3,6%	
	Total		N	766	15	72	47	900
			%	85,1%	1,7%	8,0%	5,2%	100,0%

5.2. ANÁLISE DOS RESULTADOS

A seguir, analisamos os cruzamentos entre as questões que compõem o questionário que dirigiu a pesquisa de campo e apresentamos os resultados obtidos. A partir do posicionamento dos inquiridos quanto aos papéis sociais atribuídos e desempenhados pelos sujeitos consoante a sua identidade de género, seja mulher ou seja homem, vamos averiguar se é possível afirmar que a sociedade estudada privilegia o homem em detrimento da

mulher e se existe alguma relação entre este sistema de interacção e as directrizes da religião professada.

O quadro seguinte (n.º 4) ilustra a relação entre a variável sexo com as representações relativas ao grau de machismo existente na sociedade Cabo-Verdiana:

Quadro n.º 4: Representações sobre a existência de machismo na sociedade cabo-verdiana em função do sexo dos inquiridos/as

			A sociedade cabo-verdiana é machista?				Total
			Sim	Não	Não sabe	NR	
Sexo dos/as inquiridos/as	Masculino	N	257	71	98	4	430
		%	28,6%	7,9%	10,9%	0,4%	47,8%
	Feminino	N	339	48	83		470
		%	37,7%	5,3%	9,2%		52,2%
Total		N	596	119	181	4	900
		%	66,2%	13,2%	20,1%	0,4%	100,0%

Constatamos que 20,1% não sabe posicionar-se face à questão levantada, enquanto que 66,2% responderam afirmativamente e 13,2% não consideram que a sociedade cabo-verdiana seja machista.

A percentagem dos que não souberam responder não passa despercebida, uma vez que significa que aproximadamente 1/5 da amostra não sabe dizer se a sociedade cabo-verdiana dá prioridade ao homem em detrimento da mulher, e a percentagem apresentada apresenta um certo equilíbrio entre ambos os sexos, 10,9% do lado masculino e 9,2% do lado feminino.

Entretanto para 66,2% dos inquiridos a sociedade cabo-verdiana é machista e o machismo está ligado ao que João de Pina Cabral (2003) denominou de «ordem fálica», onde a fundamentação da identidade masculina e da paternidade se baseia fundamentalmente na diminuição e dominação das mulheres. Traduz um sistema de interacção, no dizer de Bourdieu (2005), que valoriza o masculino em detrimento do feminino.

Estabelecendo uma comparação entre o quadro n.º 4 e o quadro n.º 5, notamos que mesmo tendo mais de metade da amostra classificado a sociedade cabo-verdiana como machista, 81,6% dos inquiridos considera que o homem e a mulher, na mesma medida, devem ser os chefes da família, enquanto que apenas 16,8% pensam que a chefia devia ser delegada ao homem e apenas 1,7% à mulher.

Os dados poderão indicar-nos que a redefinição dos papéis sociais acaba não contrariando a ordem prevalecente. Constatamos que praticamente não se admite que a mulher deve liderar a família sozinha, mas contudo pode ter o poder de liderar em parceria com o homem:

Quadro n.º 5: Representações sobre os papéis sociais na família em função do sexo dos inquiridos/as

			Quem deve ser o chefe de família?			Total
			A mulher	O homem	Os dois	
Sexo dos/as inquiridos/as	Masculino	N	5	97	328	430
		%	0,6%	10,8%	36,4%	47,8%
	Feminino	N	10	54	406	470
		%	1,1%	6,0%	45,1%	52,2%
Total		N	15	151	734	900
		%	1,7%	16,8%	81,6%	100,0%

Se o quadro n.º 5 nos mostra que a chefia da família deve ser partilhada, conduzindo assim a um equilíbrio de forças entre o homem e mulher na família, o quadro n.º 6, contudo, mostra-nos que a infidelidade feminina e masculina não são encaradas pela mesma óptica, pois, 51,7% dos inquiridos pensam que a infidelidade feminina é mais condenada pela sociedade e 39,0% dos inquiridos consideram que ambas são condenadas pela sociedade:

Quadro n.º 6: Representações sobre a infidelidade em função do sexo dos inquiridos/as

			O que é mais condenado pela sociedade?				Total
			Infidelidade masculina	Infidelidade feminina	Ambas	NR	
Sexo dos/as inquiridos/as	Masculino	N	48	179	201	2	430
		%	5,3%	19,9%	22,3%	0,2%	47,8%
	Feminino	N	33	286	150	1	470
		%	3,7%	31,8%	16,7%	0,1%	52,2%
Total		N	81	465	351	3	900
		%	9,0%	51,7%	39,0%	0,3%	100,0%

A revisão bibliográfica mostrou-nos que em Cabo Verde a infidelidade masculina e feminina não eram julgadas com o mesmo peso e medida. Enquanto a falha do homem era encarada como um erro, mas perdoável uma vez que a sua natureza a isso o conduz, a falha feminina implica uma mácula na honra do homem traído, uma mácula que devia ser reparada.

Morin (2000) mostrou-nos que na sociedade que se constituiu antes do sapiens, a paleossociedade, o desenvolvimento do erotismo e do orgasmo feminino possibilitou a mulher escolher o seu parceiro sexual. Como isso punha em risco a supremacia do homem, estes conduziram a uma reorganização social, marcadamente masculina em que o pai passa a reclamar a si a legitimidade de encarnar a autoridade natural.

Esta reorganização, inscrita nas sociedades humanas e reproduzidas ao longo da História, veio determinar as regras de repartição das mulheres, do casamento e do controlo da sexualidade.

A escola materialista lembra-nos, entretanto, que com o surgimento da propriedade privada, a questão da transmissão da herança tornou-se fulcral para o homem que necessariamente teria que garantir a legitimidade da sua descendência, portanto, a fidelidade da esposa.

No contexto das ilhas de Cabo Verde, Lopes Filho (1996) propôs que a infidelidade feminina era uma mancha à honra do homem, enquanto a infidelidade masculina, apesar de contestada, não feria a honra da mulher, uma vez que a honra da mulher derivava da sua pureza ou da forma como ela comportava-se em relação ao homem e não o contrário.

No quadro nº 7, quando questionados acerca do que pessoalmente consideram condenável, 53,4% condenam tanto a infidelidade feminina como a masculina, 19,3% reprovam a infidelidade feminina, 8,2% condenam a masculina e 18,7% dos inquiridos não reprovam qualquer das condutas:

Quadro n.º 7: Representações sobre a posição face à infidelidade em função do sexo dos inquiridos/as

			O que você condena mais?						Total
			Infidelidade masculina	Infidelidade feminina	Ambas	Não condeno	6	NR	
Sexo dos/as inquiridos/as	Masc.	N	34	123	199	73		1	430
		%	3,8%	13,7%	22,1%	8,1%		0,1%	47,8%
	Fem.	N	40	51	282	95	1	1	470
		%	4,4%	5,7%	31,3%	10,6%	0,1%	0,1%	52,2%
Total		N	74	174	481	168	1	2	900
		%	8,2%	19,3%	53,4%	18,7%	0,1%	0,2%	100,0%

O regime democrático introduzido em Cabo Verde no ano de 1991 pode ser considerado um indicativo para compreendermos porque, exprimindo um parecer pessoal, mais de metade da amostra considera condenável a infidelidade sem fazer a distinção entre os géneros.

No entender de Badinter (s/d), o regime democrático trouxe consigo o modelo de semelhança entre os sexos. Foi imposta uma semelhança de papéis, ou seja, as expectativas em relação ao seu comportamento deixaram de comportar a linha separadora. O advento do indivíduo, um indivíduo pleno de direitos, lembrou-nos Badinter, veio preceder o casal:

“O eu tornou-se o nosso bem mais precioso, uma vez que tem, ao mesmo tempo, um valor estético, económico e moral. Outrora, era «inconveniente» falar dele e condenável torná-lo o fundamento da existência. Era necessário a todo custo dar a sensação de que o Outro era mais importante que o Eu. As novas gerações não querem nada com esta moral, (...)” (s/d, 310).

Analisando o quadro n.º 8, notamos que 13,2% dos inquiridos confirmam essa tradição do pai como o senhor da casa, e 17,9% vêem o pai

como o sustento da casa. Em ambos os casos a percentagem maior vem da parte masculina do inquirido; enquanto que 28,6% definem-no como um amigo e 30,3% como fonte de carinho e ternura. Constatamos, assim, que não prevalecem as definições tradicionais do pai:

Quadro n.º 8: Representações sobre a definição do papel de pai em função do sexo dos inquiridos

			Como defines um pai?						Total
			Um senhor (Dono da casa e de todos que nela vivem)	Sustento da casa	Criador	Um amigo	Fonte de carinho e ternura	NR	
Sexo dos/as inquiridos/as	Masc.	N	68	124	47	116	73	2	430
		%	7,6%	13,8%	5,2%	12,9%	8,1%	0,2%	47,8%
	Fem.	N	51	37	40	141	200	1	470
		%	5,7%	4,1%	4,4%	15,7%	22,2%	0,1%	52,2%
Total		N	119	161	87	257	273	3	900
		%	13,2%	17,9%	9,7%	28,6%	30,3%	0,3%	100,0%

Na abordagem dos papéis sociais, conceito definido por Guy Rocher “*como conjunto de maneiras de agir que, numa dada sociedade, é suposto caracterizar a conduta das pessoas no exercício de determinada função*” (1982, 84), recordemos que, de acordo com Gilberto Freire (1996), o regime patriarcal colonial fez do pai um senhor, um homem que podia dispor de todos que pertenciam à sua casa de acordo com a sua vontade. O regime patriarcal implantado em Cabo Verde, de acordo com Carreira (1983) e Lopes Filho (1996), também fez do pai a personificação da autoridade. Neste contexto, a sua fotografia pendurada na sala de visitas da casa lembrava a todos, visitantes ou não, que o «barco tinha um capitão»³⁰.

O quadro n.º 9 confirma a tendência do quadro n.º 8, e permite-nos notar que o papel tradicional é o que menos é esperado de um bom pai:

³⁰ Baltasar Lopes, na obra acima referenciada

Quadro n.º 9: Representações sobre o papel do pai na família em função do sexo dos inquiridos/as

			O que é ser um bom pai?					Total
			Um amigo	Alguém que não deixa faltar nada	Um protector	Um senhor a quem todos obedecem	NR	
Sexo dos/as inquiridos/as	Masc.	N	180	136	72	41	1	430
		%	20,0%	15,1%	8,0%	4,6%	0,1%	47,8%
	Fem.	N	242	77	123	28		470
		%	26,9%	8,6%	13,7%	3,1%		52,2%
Total		N	422	213	195	69	1	900
		%	46,9%	23,7%	21,7%	7,7%	0,1%	100,0%

Quase metade da amostra (46,9%) define um bom pai como um amigo. Foucault (2005) mostrou-nos que a invenção da sexualidade e o dispositivo que dela nasce trouxeram inovações marcantes no campo das relações dentro da família. Ao homem foi retirada a suprema autoridade e passou-lhe a ser exigido que cuidasse do bem físico, mental e também emocional dos seus descendentes, estes considerados doravante, bens do Estado.

Badinter (s/d), por seu lado, considera que o fim do patriarcado e a democratização das relações humanas, que se tornou o ideal político e social a partir da Revolução Francesa, tirou o homem do seu pedestal e obrigou a uma reinvenção do pai e da virilidade.

Tendo em consideração, como acima referenciado, que a sociedade cabo-verdiana é hoje conduzida pelos valores democráticos, com todas as suas implicações no campo das relações humanas, podemos compreender porque aproximadamente metade da amostra define um bom pai como um amigo.

Entretanto, como o papel tradicional contabiliza no total a opinião de 45,4% dos inquiridos, a partir quadros n.º 8 e n.º 9, podemos afirmar que a definição do papel social do pai congrega o modelo que nasce na modernidade com o modelo tradicional.

No quadro n.º 10 constatamos que 39,2% dos inquiridos definem uma mãe como fonte de carinho e de ternura enquanto que 25,1% como uma amiga. Estes números confirmam a prevalência do papel tradicionalmente atribuído pela sociedade cabo-verdiana à mãe:

Quadro n.º 10: Representações sobre a definição do papel de mãe em função do sexo dos inquiridos/as

			Como defines uma mãe?						Total
			Uma senhora (Dona de casa e de todos que nela vivem)	Sustento da casa	Criadora	Uma amiga	Fonte de carinho e ternura	NR	
Sexo dos/as inquiridos/as	Mas.	N	61	107	46	108	105	3	430
		%	6,8%	11,9%	5,1%	12,0%	11,7%	0,3%	47,8%
	Fem.	N	60	14	30	118	248		470
		%	6,7%	1,6%	3,3%	13,1%	27,6%		52,2%
Total		N	121	121	76	226	353	3	900
		%	13,4%	13,4%	8,4%	25,1%	39,2%	0,3%	100,0%

O quadro n.º 11 tende a confirmar os números do quadro anterior. Contudo, notamos que 25,3% dos inquiridos definem uma boa mãe como uma protectora e do total dos inquiridos, 46,6% definem uma boa mãe como aquela que é amiga:

Quadro n.º 11: Representações sobre o papel da mãe na família em função do sexo dos inquiridos/as

			O que é ser uma boa mãe?					Total
			Uma amiga	Alguém que não deixa faltar nada	Uma protectora	Uma senhora a quem todos obedecem	NR	
Sexo dos/as inquiridos/as	Masc.	N	189	108	83	46	4	430
		%	21,0%	12,0%	9,2%	5,1%	0,4%	47,8%
	Fem.	N	230	61	145	33	1	470
		%	25,6%	6,8%	16,1%	3,7%	0,1%	52,2%
Total		N	419	169	228	79	5	900
		%	46,6%	18,8%	25,3%	8,8%	0,6%	100,0%

João Lopes Filho (1996) mostrou-nos que, ao contrário da relação entre o pai e os filhos, as relações dos filhos com a mãe foram sempre mais abertas e flexíveis. Esta aparente docilidade não a excluía, entretanto, da partilha da autoridade do lar, e cabia-lhe zelar pela gestão das pessoas e

pelos recursos do círculo familiar, daí que não seja de menosprezar o seu papel enquanto aquela que, também, protege.

A maternidade já foi pensada como o destino das mulheres, que supostamente possuiriam um amor maternal natural. Entretanto, em relação à suposta inclinação das mulheres para a maternidade, Badinter (s/d) considera que a história do instinto maternal e das atitudes maternas mostra que a convicção no instinto natural maternal não passa de um mito, dado que não encontramos um comportamento universal e necessário por parte da mãe.

Esta autora propõe, para a compreensão da mãe no Ocidente, o contributo da teologia cristã na definição do papel da mãe. A mulher seria, assim, sempre uma Eva em potencial. Quando se comporta como a Igreja para com Cristo, e segue o exemplo da Virgem, deixa a sua condição original e encontra na maternidade a sua suprema razão de ser.

Em suma, a definição de uma boa mãe como uma amiga não é uma perspectiva nova ao contrário de se pensar o pai como amigo.

Abordando as possíveis influências na construção e reconstrução dos papéis sociais, particularmente o da mulher, o quadro n.º 12 indica que 69,2% dos inquiridos considera Maria de Nazaré o modelo que todas as mulheres deviam tomar como exemplo. Diana, enquanto princesa, foi escolhida por 19,7% dos inquiridos, Eva, a primeira mulher, foi escolhida por 8,6%, Joana D' Arc, uma guerreira, foi a escolhida de 1,2% e Marie Curie, uma cientista, por apenas 0,4%:

Quadro n.º 12: Representações sobre a mulher ideal/modelo em função do sexo dos inquiridos/as

			Quem é a mulher que todas as outras deviam tomar como modelo exemplar?						Total	
			Princesa Diana	Maria de Nazaré	Eva	Joana D' Arc	Marie Curie	NR		
Sexo dos/as inquiridos/as	Masc.	N	73	299	46	5		7	430	
		%	8,1%	33,2%	5,1%	0,6%		0,8%	47,8%	
	Fem.	N	104	324	31	6	4	1	470	
		%	11,6%	36,0%	3,4%	0,7%	0,4%	0,1%	52,2%	
Total			N	177	623	77	11	4	8	900
			%	19,7%	69,2%	8,6%	1,2%	0,4%	0,9%	100,0%

O que representa a iconografia de Maria? Badinter (s/d) pensa que é a reabilitação da mulher. Pela desobediência e astúcia, Eva havia perdido a humanidade. Maria com a sua obediência salvou a humanidade, dando à luz e cuidando do filho do criador.

Beauvoir (2002) considera a virgem o exemplo da mulher submissa ao homem, aquela que não questiona e se ajoelha perante o filho, ou seja, a encarnação da suprema vitória masculina.

Ambas as pensadoras, no entanto, concordam que a figura da Virgem atende a um propósito bem claro quando representa para todas as mulheres o modelo da obediência, perante o criador, perante a Igreja e perante o esposo. O patriarcado fez da Eva uma perdida e Maria, que concebeu sem conhecer o pecado, seria o modelo que todas as filhas de Eva deveriam seguir, conscientes, no entanto, de que não se tornariam noutra Virgem.

Maria deve ser eternamente buscada na imitação, sem jamais ser alcançada. No entanto, a sujeição à busca é a redenção das filhas de Eva. Laura Ferreira dos Santos sintetiza esta ideia da seguinte forma:

“(…), a imagem de Maria pode constituir-se em modelo esquizofrenizante para as mulheres que, obviamente não podem realizar em simultâneo as duas qualidade mais exaltadas do modelo: a de ser virgem e mãe” (2003, 28).

Uma das forças da religião está no dar sentido à existência humana. Doutrinas, ritos e imagens têm o poder de legitimar os papéis sociais, e toda uma ordem socialmente estabelecida. O estabelecimento de um cosmos sagrado, que transcende mas inclui o homem, vai ordenar a realidade e fornecer ao homem um abrigo contra o perigo de se viver num mundo sem sentido. Pela religião, a ordem humanamente construída ganha um status cósmico (Berger, 2004).

A leitura do mito da criação do livro do Génesis e a história de vida da Virgem Maria exemplificam como pode a religião colaborar na (re) construção e legitimação dos papéis sociais para a mulher e, consequentemente, de sua posição numa estrutura social.

O quadro n.º 13 mostra como os inquiridos representam o mito cristão da criação do mundo:

Quadro n.º 13: Representações sobre o mito da criação do livro do Génesis em função do sexo dos inquiridos

			Que lição tiraste da passagem bíblica que fala de Adão e Eva e do fruto proibido?						Total
			A mulher enganou o homem e traiu Deus	O homem foi fraco perante a mulher e traiu Deus	Ambos traíram Deus	Não tirei nenhuma lição	Desconheço esta passagem da bíblia	NR	
Sexo dos/as inquiridos/as	Masc.	N	59	79	231	33	25	3	430
		%	6,6%	8,8%	25,7%	3,7%	2,8%	0,3%	47,8%
	Fem.	N	52	107	263	18	30		470
		%	5,8%	11,9%	29,2%	2,0%	3,3%		52,2%
Total		N	111	186	494	51	55	3	900
		%	12,3%	20,7%	54,9%	5,7%	6,1%	0,3%	100,0%

Beauvoir (2002) defende que todos os mitos da criação do mundo reforçam a essencialidade do homem e apresentam a mulher como ser inessencial. O mito da criação cristão, presente no livro do Génesis, não foge à regra geral, pois Eva saiu do homem, o seu nascimento não foi espontâneo mas foi criada para o homem e por causa da desobediência e astúcia de Eva, o homem perde o paraíso. A leitura dos factos conduziu e justificou, no entender de Beauvoir (2002) e Jean Bottéro (1998) a censura da mulher.

Pelos nossos números, apenas 12,3% dos inquiridos vêem nesta passagem bíblica a mulher como a culpada. Por sua vez, 20,7% pensa que o homem foi fraco perante a mulher e traiu Deus, e deste total é curioso que 11,9% são inquiridos do sexo feminino. Mas de forma geral, os inquiridos dividem de forma igualitária a responsabilidade pelo ocorrido e assim 54,9% defende que tanto Adão como Eva erraram e traíram Deus.

A lógica da semelhança entre os géneros pode ser uma leitura que explique esta tendência para a igual atribuição de responsabilidades. Mas que leitura fazer dos 20% que consideram que o homem foi um fraco por se deixar levar pela mulher? Uma hipótese seria que a lógica masculina da dominação, ridicularizada neste caso, também marca presença de forma invertida.

O quadro n.º 14 mostra-nos como a amostra seleccionada define o casamento, considerando-o o quadro de interacção institucionalizado no qual, com maior expressão, se evidenciam os papéis sociais dos géneros:

Quadro n.º 14: Representações sobre o casamento em função do sexo dos inquiridos/as

			O que representa o casamento?						Total
			União abençoada por Deus	Felicidade	Fonte de dignidade para o homem e a mulher	Segurança	Fundamental para ter filhos e constituir família	NR	
Sexo dos/as inquiridos/ as	Masc.	N	260	96	32	8	31	3	430
		%	28,9%	10,7%	3,6%	0,9%	3,4%	0,3%	47,8%
	Fem.	N	311	79	36	9	33	2	470
		%	34,6%	8,8%	4,0%	1,0%	3,7%	0,2%	52,2%
Total		N	571	175	68	17	64	5	900
		%	63,4%	19,4%	7,6%	1,9%	7,1%	0,6%	100,0%

Constatamos assim que para 63,4% dos inquiridos, o casamento é uma união abençoada por Deus e para 19% representa a felicidade. Para 7,6% e 7,1% dos inquiridos, respectivamente, o casamento representa a fonte de dignidade para o homem e para a mulher e a base fundamental para a formação da família. O casamento como segurança é representado por apenas 1,9% da amostra.

Michel Sot fez-nos ver que o casamento cristão não tem a mesma idade que o cristianismo, mas que nasce na Idade Média, com toda a sua carga monogâmica, indissolúvel e baseado no mútuo consentimento. Mostra que em São Marcos (Cap. X, 2-9), a indissolubilidade do casamento fica bem patente na seguinte passagem:

“Jesus respondeu-lhes: [...] no começo do Mundo Deus fê-los macho e fêmea. É por isso o homem deixará o seu pai e a sua mãe e unir-se-á à sua mulher, e os dois não serão mais do que uma só carne. Assim, eles já não serão duas carnes, mas uma só. Que o homem, pois, não separe o que Deus uniu” (1998, 222).

Contudo, defende que é a primeira Epístola de São Paulo aos Efésios (Cap. V, 23-33) que carrega a essência do papel dos géneros no casamento cristão, e onde, de forma inequívoca, transparece a superioridade do elemento masculino:

“[...] o marido é o chefe da mulher, tal como Cristo é o chefe da Igreja, sendo ele próprio o salvador do seu corpo. Do mesmo modo que a Igreja está sujeita a Cristo, assim, também as mulheres fiquem em tudo sujeitas aos seus maridos. Esposos, amai as vossas mulheres como Cristo amou a Igreja e por ela se entregou [...]. Aquele que ama a sua mulher ama-se a si próprio. Nunca ninguém molestou a sua própria carne: pelo contrário, alimenta-a e dá-lhe atenção, como Cristo faz pela Igreja. Não somos nós os membros do seu corpo? Por isso, o homem deixará o seu pai e a sua mãe, unir-se-á à sua mulher e os dois serão uma só carne. Grande é este mistério – declaro que ele diz respeito a Cristo e à Igreja” (Sot; 1998, 223).

Um outro quesito, relacionado com o casamento e com a conduta do homem e da mulher, muito valorizado pela teologia cristã, foi a virgindade.

Michel Sot defende que as reflexões dos teólogos cristãos a volta dos dois testamentos não se revelaram de fácil equilíbrio, residindo o problema fundamental na ligação entre a sexualidade e o casamento. A todo o custo devia ser repudiado a procura do prazer e a continência e a castidade foram apontadas como os caminhos que poderiam conduzir a tal intento. Esta é a ideia que São Paulo deixa transparecer na Primeira Epístola aos Coríntios (VII):

“[...] para evitar o desregramento, que cada homem tenha a sua mulher e cada mulher o seu homem [...]. Não é a mulher que tem poder sobre o seu corpo, mas sim o seu marido. Da mesma maneira, o marido não tem poder sobre o seu corpo, mas sim a sua mulher. Não vos recuseis um ao outro, a não ser por consentimento mútuo e temporariamente, a fim de vos consagrardes à oração, depois uni-vos de novo para que Satanás não tenha oportunidade para vos tentar. Ao dizer-vos isto, faço-vos uma concessão, não vos dou uma ordem [...].

“Digo aos celibatários e às viúvas que é bom que continuem assim, tal como eu. Mas se não puderem viver em continência, casem-se; pois é melhor do que deixar-se consumir pelo fogo...”

“Quanto aos virgens [...], penso que é bom para o homem continuar assim [...] Aquele que não é casado preocupa-se com as coisas do senhor: procura agradar ao senhor. Porém, o que é casado preocupa-se com as coisas do mundo: procura agradar à sua mulher e está dividido” (1998, 222-223).

A análise dos quadros n.º 15 e n.º 16 indica-nos o que representa para os inquiridos a virgindade feminina e masculina. Constatamos assim que para 64,9% dos inquiridos a virgindade feminina representa a pureza, mas apenas 7,9% pensa que ela é essencial para o casamento:

Quadro n.º 15: Representações a sobre a virgindade feminina segundo o sexo dos inquiridos/as

			O que representa a virgindade feminina?						Total
			Nada de especial	Pureza	Essencial para o futuro da mulher	Falta de habilidade ou disponibilidade para o sexo	É fundamental para poder casar com ela	NR	
Sexo dos/as inquiridos/as	Masc.	N	60	261	52	6	43	8	430
		%	6,7%	29,0%	5,8%	0,7%	4,8%	0,9%	47,8%
	Fem.	N	52	323	57	9	28	1	470
		%	5,8%	35,9%	6,3%	1,0%	3,1%	0,1%	52,2%
Total		N	112	584	109	15	71	9	900
		%	12,4%	64,9%	12,1%	1,7%	7,9%	1,0%	100,0%

No quadro seguinte 10,9% considera que não fica bem um homem ser virgem pois subentende que não teve mulheres, enquanto que 47,9% não vê nada de especial na virgindade masculina e 27,8% associa-a a pureza:

Quadro n.º 16: Representações sobre a virgindade masculina em função do sexo dos inquiridos/as

			O que representa a virgindade masculina?						Total	
			Nada de especial	Pureza	Essencial para o futuro do homem	Falta de habilidade ou disponibilidade	Não parece bem um homem ser virgem, porque significa...	NR		
Sexo dos/as inquiridos/as	Masc.	N	233	97	27	27	38	8	430	
		%	25,9%	10,8%	3,0%	3,0%	4,2%	0,9%	47,8%	
	Fem.	N	198	153	33	26	60		470	
		%	22,0%	17,0%	3,7%	2,9%	6,7%		52,2%	
Total			N	431	250	60	53	98	8	900
			%	47,9%	27,8%	6,7%	5,9%	10,9%	0,9%	100,0%

Embora a nossa amostra vincule a virgindade à pureza, ela não representa uma condição básica para o casamento. A virgindade não perdeu a sua aura simbólica, mas na economia dos bens simbólicos, no dizer de Bourdieu (2005), deixou de ser considerada um quesito essencial.

Freire (1996) mostrou-nos que o regime colonial patriarcal imposto no Brasil fazia da donzela o tesouro da casa, cujos passos eram vigiados por todos os membros da família e da casa. Por sua vez, o rapaz era estimulado a aventurar-se precocemente nas lides da cama como forma de testar e provar a sua virilidade.

Em relação a Cabo Verde, constatamos com Lopes Filho (1996) que o regime patriarcal implantado em Cabo Verde também fez da virgindade da filha uma questão de honra para o homem da casa. A família tudo devia fazer para entregar ao casamento uma filha virgem, sob o risco de conhecer a sua desonra, que incidiria, na lógica masculina do arquipélago, sobre o pai.

Um velho costume das ilhas do arquipélago, entretanto, não exclusivo do viver cabo-verdiano, permitia ao noivo devolver a noiva a casa dos pais caso não se comprovasse na noite de núpcias a virgindade da mesma. A comprovação devia ser apresentada, publicamente, pendurando no exterior da moradia dos noivos o lençol branco da cama das núpcias com as manchas de sangue virginal bem demarcadas.

Este costume também marca presença em outras paragens do mundo. Por exemplo, Gabriel Garcia Marquez³¹ narra a história da desonra de uma família e a morte trágica do suposto sedutor, tarefa que ficou a cargo dos homens da casa.

Considerando que o casamento é visto como uma união abençoada por Deus e a virgindade como símbolo de pureza, mas já não como um bem simbólico essencial para o casamento, no quadro n.º 17 procuramos saber como é representado o sexo extra-matrimonial:

Quadro n.º 17: Representações sobre o sexo extra-matrimonial em função do sexo dos inquiridos/as

			Como vê o sexo fora do casamento?								Total
			É aceitável nos nossos dias	Não é recomendável	É pecado	Permite aos parceiros se conhecer e viver sensações novas	Retira o melhor do casamento	Permite quebrar a rotina	Não Sabe	NR	
Sexo dos/as inquiridos/as	Masc.	N	177	52	140	37	10	12		2	430
		%	19,7%	5,8%	15,6%	4,1%	1,1%	1,3%		0,2%	47,8%
	Fem.	N	216	70	76	62	25	19	1	1	470
		%	24,0%	7,8%	8,4%	6,9%	2,8%	2,1%	0,1%	0,1%	52,2%
Total		N	393	122	216	99	35	31	1	3	900
		%	43,7%	13,6%	24,0%	11,0%	3,9%	3,4%	0,1%	0,3%	100,0%

O quadro n.º 17 indica-nos que 43,7% dos inquiridos consideram que o sexo fora do casamento é um aceitável nos nossos dias e apenas 3,9% considera que retira o melhor do casamento, ou seja, que retira a possibilidade aos cônjuges de se entregarem castos e de se iniciarem na vida sexual. Entretanto, 24,0% da nossa amostra, e destes 15,6% do sexo masculino, considera que o sexo fora do casamento é pecado. Não é recomendável, é a posição de 13,6% dos inquiridos, enquanto que 11,0% pensa que permite

³¹ GARCIA MARQUEZ, Gabriel, Crónica de uma Morte Anunciada. 4ª Edição. Lisboa, Publicações Dom Quixote, Lda., 2002.

ao casal conhecer e viver novas sensações. Numa posição similar, 3,4% considera que permite quebrar a rotina.

De forma geral, 58,1% da amostra tem um parecer favorável acerca do sexo fora casamento, o que significa que não dão prioridade à virgindade e à castidade, enquanto que 41,5% dos inquiridos não são favoráveis ao sexo fora do casamento.

Todavia, estes números traduzem, de modo geral, um certo equilíbrio de forças, que pode exteriorizar o sentir de uma sociedade que vai redefinindo novos padrões de comportamento sem estabelecer um corte radical como o padrão transportado e consolidado ao longo da sua história.

Neste sentido, Giddens (2001) mostrou-nos que uma das características das sociedades modernas é o advento da sexualidade plástica, descentrada e desvinculada da necessidade de reprodução. Ligado à sexualidade plástica e contrapondo ao amor romântico aparece o amor confluyente.

Este novo modelo de relações amorosas ganhou força, segundo Giddens (2001), nos finais do século XVIII com a necessidade de limitar a dimensão da família e ganhou uma maior dinâmica com as novas tecnologias de reprodução e com a divulgação da contracepção moderna. A modernidade retirou a reprodução da esfera natural e assim a libertou da prática sexual.

Nos quadros n.º 18 e n.º 19 vamos analisar como são representados os homens e as mulheres que possuem vários parceiros sexuais:

Quadro n.º 18: Representações sobre os homens que têm várias parceiras sexuais em função do sexo dos inquiridos/as

			Como designas um homem que possui várias parceiras sexuais?						Total
			É um conquistador	Bom amante	Um viciado insaciável	Pixinguinho	É próprio de ser homem	NR	
Sexo dos/as inquiridos/as	Masc.	N	54	10	140	182	42	2	430
		%	6,0%	1,1%	15,6%	20,2%	4,7%	0,2%	47,8%
	Fem.	N	42	17	211	158	41	1	470
		%	4,7%	1,9%	23,4%	17,6%	4,6%	0,1%	52,2%
Total		N	96	27	351	340	83	3	900
		%	10,7%	3,0%	39,0%	37,8%	9,2%	0,3%	100,0%

Tradicionalmente, o homem que possui várias mulheres era considerado um sujeito poderoso, invejado e cobiçado pelos demais. Assim, historicamente, a fidelidade e castidade masculina não foram as virtudes que prevaleceram. Entretanto, o mesmo não se aplica às mulheres.

Do quadro n.º 18 retiramos que 39,0% dos inquiridos considera que um homem que possui várias parceiras sexuais é um viciado insaciável. Por sua vez, 37,8% consideram que um homem que denota tal comportamento é um «Pixinguinho». Do total dos inquiridos 10,7% pensam que é um conquistador, 3,0% que é um bom amante e 9,2% que é próprio de ser homem.

De acordo com o quadro n.º 18, estamos perante uma moral sexual que já não vê a posse de várias parceiras sexuais uma forma de afirmação da virilidade masculina. A expressão «Pixinguinho» tem um carácter pejorativo e não é usualmente utilizado para classificar o indivíduo do sexo masculino.

Factos sociais como a paternidade irresponsável e as suas consequências, como o desequilíbrio familiar e o desamparo de menores, as doenças sexualmente transmissíveis, as drogas e a prostituição marcam a realidade social do arquipélago e podem ser pistas para se compreender porque é que já não se considera vantajoso um ideal de homem que já foi, em outros tempos, honra da família e orgulho de um povo.

O quadro n.º 19 confere-nos a posição dos inquiridos em relação à mulher que possui vários parceiros sexuais. Assim, enquanto 28,9% a consideram-na uma viciada insaciável, 43,0% consideram-na uma Pixinguinha e 22,2% pensam que não serve para ser mãe/esposa. Para 3,3% é uma conquistadora e boa amante para 2,1%. O quadro não traduz uma mudança na forma tradicional como é vista a mulher de vários parceiros sexuais:

Quadro n.º 19: Representações sobre as mulheres que têm vários parceiros sexuais em função do sexo dos inquiridos/as

			Como designas uma mulher que possui vários parceiros?						Total	
			É uma conquistadora	Boa amante	Uma viciada insaciável	Pixinguinha	Não é séria (não serve para ser mãe/esposa)	NR		
Sexo dos/as inquiridos/as	Masc.	N	15	8	113	213	78	3	430	
		%	1,7%	0,9%	12,6%	23,7%	8,7%	0,3%	47,8%	
	Fem.	N	15	11	147	174	122	1	470	
		%	1,7%	1,2%	16,3%	19,3%	13,6%	0,1%	52,2%	
Total			N	30	19	260	387	200	4	900
			%	3,3%	2,1%	28,9%	43,0%	22,2%	0,4%	100,0%

José Carlos Gomes dos Anjos (2005), estudando a sexualidade juvenil nas classes populares em Cabo Verde, propõe-se compreender como é que subjacente a uma ordem discursiva, essencialmente masculina, emerge um novo sistema de resistência feminina, com a utilização mais eficiente da sedução como arma, e um desnorteamento masculino atingido na sua condição de provedor.

Este cientista social vê na «pixingaria» muito do desnorteamento masculino, uma vez que a subjectividade masculina passou a ser orientada por uma hermenêutica da suspeita em que o dia a dia é uma obsessiva leitura de quanto a suposta fiel companheira pode não ser, na verdade, não mais que uma pixinguinha.

Como vimos na introdução deste trabalho, José Carlos Gomes dos Anjos entende que “*Pixingaria é, em Cabo Verde, a expressão local para designar um tipo de comportamento sexual juvenil que não é necessariamente percebido como prostituição, embora se pressuponha que na maior parte das vezes envolva a troca de algo material por sexo. Desde o comportamento de meninas de classe média, que ficam com vários namorados em troca de jantares e frequência de boates caras, até as mães precoces de classe popular que se prostituem para alimentar os filhos, são chamadas de pixinguinhas as meninas que, estigmatizadas para o mercado, matrimonial, se supõe estarem expostas a um mercado sexual extraconjugal e, portanto, imoral*” (2005, 168).

Sob a erótica tradicional, a nova economia do desejo parece reflectida como um espelho invertido. Se os homens de outrora com frequência eram mulherengos e as mulheres recatadas, a «pixingaria» como que inverte esse quadro. Entretanto, a gravidez e a violência física são duas estratégias de reversão do controle feminino das lógicas de interacção nas noites de «pixingaria» (Dos Anjos; 2005, 170).

Dos Anjos (2005) defende que para o jovem do sexo masculino, a primazia do corpo e dos prazeres imediatos veio substituir a honra como código de construção da virilidade no sistema moral tradicional. Assim, toda uma retórica de masculinidade associada ao consumo ostentatório das marcas de grife, a assimilação de modelos e usos de corpos propostos por filmes pornográficos e de violência física, vem conquistando o imaginário juvenil com poderosas imagens de realização pessoal imediata.

Desta forma, ocorre um desvio no papel sexual tradicionalmente estipulado para o homem sem, no entanto, deixar de persistir a lógica da dominação masculina:

“Novos modelos de agenciamento da sexualidade se estabelecem sob praticas há muito enraizadas e ligadas à dominação masculina. Mas essas novas práticas se estabelecem desterritorializadas das redes tradicionais de relações de parentesco que impunham modalidades de contrato entre as famílias e entre os sexos que minimamente responsabiliza a parte masculina. No novo agenciamento a construção da virilidade está longe da injunção ao cuidado da procriação e ao projecto de construção de uma família” (Dos Anjos; 2005, 176)

Pina Cabral (2003) mostrou-nos que, na «ordem fálica», a penetração é a consolidação de uma processo de dominação em que o dominado participa da sua dominação. O falo erecto, no seu simbolismo, traduz o poder, a força, enquanto que o falo flácido é a representação da decrepitude.

As análises dos quadros n.º 20 e n.º 21 permitem comparar como são representados os comportamentos esperados da mulher e do homem durante a relação sexual.

De acordo com o quadro n.º 20, 58% dos inquiridos julgam que se espera que ela seja carinhosa, 28,3% consideram que deve fazer prevalecer os seus desejos, participando activamente. Constatamos que 6,1% optam pela postura submissa, considerando que ela deve aceitar tudo o que o parceiro propuser e 6,3% acha que deve atingir o orgasmo.

De acordo com os números indicados, o comportamento esperado da mulher na relação sexual anda mais próximo de uma experiência de prazer do que de um jogo de poder, em que já não se exige dela essencialmente a passividade:

Quadro n.º 20: Representações sobre o comportamento de uma mulher durante o acto sexual em função do sexo dos inquiridos/as

			O que se espera de uma mulher durante a relação sexual?					Total
			Que seja carinhosa	Que atinja o orgasmo	Que aceite tudo o que for proposto pelo parceiro sexual	Que faça prevalecer os seus desejos participando activamente	NR	
Sexo dos/as inquiridos/as	Masc.	N	264	29	34	93	10	430
		%	29,3%	3,2%	3,8%	10,3%	1,1%	47,8%
	Fem.	N	259	28	21	162		470
		%	28,8%	3,1%	2,3%	18,0%		52,2%
Total		N	523	57	55	255	10	900
		%	58,1%	6,3%	6,1%	28,3%	1,1%	100,0%

Entretanto, o quadro n.º 21 mostra-nos que 67,7% da nossa amostra julga que se espera que o homem seja carinhoso, 22,9% que seja dominador, 5,6% admite o desempenho do papel passivo e 5,0% julga que se espera que ele atinja o orgasmo:

Quadro n.º 21: Representações sobre o comportamento de um homem durante o acto sexual em função do sexo dos inquiridos/as

			O que se espera de um homem durante a relação sexual?					Total	
			Que seja carinhoso	Que atinja o orgasmo	Que aceite tudo o que for proposto pelo parceiro sexual	Que faça prevalecer os seus desejos participando activamente	NR		
Sexo dos/as inquiridos/as	Masc.	N	278	19	25	93	15	430	
		%	30,9%	2,1%	2,8%	10,3%	1,7%	47,8%	
	Fem.	N	304	26	25	113	2	470	
		%	33,8%	2,9%	2,8%	12,6%	0,2%	52,2%	
Total			N	582	45	50	206	17	900
			%	64,7%	5,0%	5,6%	22,9%	1,9%	100,0%

Percebemos, de acordo com este último quadro, que se espera que o homem jogue menos o papel do dominador e participe com carinho. Poderíamos questionar se estaríamos perante uma redefinição dos papéis sexuais dos géneros, em que a participação no acto sexual passa a ser mais importante do que a questão do poder em torno do acto sexual?

Os dados dos quadros nº 20 e nº 21 tornam-se mais compreensíveis se atermos que as categorias de géneros, na perspectiva de Miguel Vale de Almeida (2000), não se constroem apenas pela divisão do trabalho, pela socialização na família e na escola ou nas sociabilidades e interacções, mas o domínio da pessoa, do corpo, das canções e dos sentimentos é uma área de experiência humana constitutiva e constituídas por essas categorias.

De acordo com a posição de alguns autores estudados, como Giddens (2001) e Foucault (2005), as grandes mudanças ocorridas nas sociedades modernas à volta da sexualidade e dos géneros foram interpretações do corpo, do sexo, da reprodução, da identidade individual e das emoções, como resultados da substituição da religião pela ciência, como modelo interpretativo e explicativo do mundo e da sociedade.

A partir do momento que a reprodução é retirada do domínio natural, o falo deixa de ser o único e exclusivo meio de perpetuar a vida e a gravidez deixa de ser factor de controlo da sexualidade feminina e garante do poder do homem. A divulgação massiva dos meios anticoncepcionais, a

oficialização dos programas de planeamento familiar e as doenças sexualmente transmissíveis minaram o poder do falo, sem, no entanto, retirar toda sua aura simbólica.

Os quadros n.º 22 e n.º 23 vão mostrar-nos como a amostra seleccionada representa uma mulher e um homem honrado. Tratando-se de um dos valores tradicionais basilares da cultura cabo-verdiana, quisemos saber o que representa a honra nos nossos dias, compreendendo o que torna hoje tanto o homem como a mulher pessoas honradas.

A honra, mostrou-nos Lopes Filho (1996), esteve tradicionalmente ligada ao modo como o homem se portava e cuidava dos que lhe deviam obediência, sendo a falta destes uma mancha que devia ser reparada, sob pena de conhecer o ostracismo do mundo em que vive. A mulher, tradicionalmente, era considerada a pedra de toque da honra do homem.

Lopes Filho (1996) considerou que a atribuição da honra do prestígio pessoal ao homem, valor de conotação pessoal, e a atribuição à mulher da virtude, valor de conotação sexual e religiosa, denota a forma discriminatória como as sociedades ibéricas avaliaram a condutas dos seus membros. Neste sentido, vimos que a competição pela honra da família e pela desonra de outras é assim um ponto característico do conjunto de relações que se estabelecem nas sociedades que vivem segundo esta tradição.

Analisando o quadro n.º 22 constatamos que 42% dos inquiridos consideram que a honestidade torna a mulher uma pessoa honrada, enquanto que 28,4% pensam que é a sua lealdade e fidelidade ao parceiro que a fazem honrada. O trabalho, enquanto garante da honra feminina foi a escolha de apenas 0,9% dos inquiridos. A virgindade, outrora, a questão nevrálgica desta questão, foi considerada apenas por 11,4% dos inquiridos e a maternidade por 5,7%. Do total dos inquiridos, 11,1% apontam o comportamento adequado e respeitável como condição para fazer a mulher uma pessoa honrada:

Quadro n.º 22: Representações sobre o comportamento de uma mulher honrada em função do sexo dos inquiridos/as

			O que torna a mulher uma pessoa honrada?							Total
			A maternidade	A virgindade	A lealdade e fidelidade ao parceiro sexual	A sua honestidade	O trabalho	O comportamento adequado e respeitável	NR	
Sexo dos/as inquiridos/as	Masc.	N	30	94	123	149	3	31		430
		%	3,3%	10,4%	13,7%	16,6%	0,3%	3,4%		47,8%
	Fem.	N	21	9	133	231	5	69	2	470
		%	2,3%	1,0%	14,8%	25,7%	0,6%	7,7%	0,2%	52,2%
Total		N	51	103	256	380	8	100	2	900
		%	5,7%	11,4%	28,4%	42,2%	0,9%	11,1%	0,2%	100,0%

A aproximação entre a honestidade feminina e a lealdade e fidelidade ao parceiro pode sugerir porque a honra feminina é dada em função do seu proceder em relação ao outro e não em relação a si mesma. Entretanto, é relevante pensar que a virgindade não é considerada com o ponto essencial da honra feminina, o que traduz uma mudança na forma como o corpo feminino passa a ser percebido.

Considerando o quadro n.º 23, constatamos que 40% dos inquiridos também ligam a honra do homem à sua honestidade, 22,0% pensam que o comportamento adequado e respeitável o faz uma pessoa honrada, enquanto que 19,6% apontam a lealdade e a fidelidade ao parceiro sexual. O trabalho foi a escolha de 9,7% e a paternidade de 6,2%. A virgindade surge como a escolha de 1,2% dos inquiridos:

Quadro n.º 23: Representações sobre o comportamento de um homem honrado em função do sexo dos inquiridos/as

			O que torna o homem uma pessoa honrada?							Total	
			A paternidade	A virgindade	A lealdade e fidelidade ao parceiro sexual	A sua honestidade	O trabalho	O comportamento adequado e respeitável	NR		
Sexo dos/as inquiridos/as	Masc.	N	40	5	67	163	76	74	5	430	
		%	4,4%	0,6%	7,4%	18,1%	8,4%	8,2%	0,6%	47,8%	
	Fem.	N	16	6	109	204	11	124		470	
		%	1,8%	0,7%	12,1%	22,7%	1,2%	13,8%		52,2%	
Total			N	56	11	176	367	87	198	5	900
			%	6,2%	1,2%	19,6%	40,8%	9,7%	22,0%	0,6%	100,0%

De forma evidente, a honestidade destaca-se neste quadro como a qualidade que torna o homem uma pessoa honrada.

Os quadros n.º 22 e n.º 23 não contêm diferenças profundas. De modo geral, podemos afirmar que tanto para a honra masculina como para a feminina, a honestidade se destaca como virtude essencial. Entretanto, se no caso feminino ela anda acompanhada de perto pela lealdade e fidelidade ao parceiro, no caso masculino ela apresenta-se acompanhada de perto pelo comportamento adequado e respeitável.

Se no caso feminino apontamos o descrédito da «virgindade», no caso masculino é de se reparar a baixa percentagem de escolha do «trabalho» como ponto de honra masculino.

Como último ponto a ser analisado, temos a questão da homossexualidade, enquanto forma de sexualidade contraponto à considerada padrão.

A noção de que existem várias masculinidades e feminilidades tem ganho forma nos últimos anos (Vale de Almeida, 2000). Chegou também o momento de se considerar que a masculinidade hegemónica, no dizer de Vale da Almeida (2000), é também uma possível entre tantas outras. Este autor mostrou-nos que uma das características da masculinidade hegemónica é a inferiorização das mulheres e a homofobia, como garante da exclusão da homossexualidade da homo sociabilidade.

Por sua vez, Badinter considera que “(...) a homofobia é um aspecto de uma ideologia religiosa conservadora, que estabelece comportamentos estritamente definidos para os homens e mulheres” (1993, 120). Observa que a nossa ignorância, uma vez que não sabemos definir este comportamento, e o facto de se ter ideologicamente definido o modelo de masculinidade como o heterossexual, são duas razões que explicam as atitudes discriminatórias para com os homossexuais.

Ao longo da História, este comportamento sexual tem sido uma constante, variando no espaço e no tempo a forma como foi encarado. Foucault (2006) mostrou-nos que na Grécia Antiga o incorrecto era ser passivo em relação aos prazeres e não a escolha de um ou outro sexo, Paul Veyne (1998) considera que seria errado pensar na Antiguidade como o paraíso da não repressão, e Maurice Sartre salienta que:

“Atendendo a documentação disponível, é seguro que os gregos não emitiam um juízo sobre a homossexualidade propriamente dita. Aos seus olhos, ela é nem superior nem inferior ao amor pelas mulheres, é uma manifestação, legítima, do desejo amoroso. O que pode tornar condenável é a violência infligida ao parceiro, a prostituição, a desmesura (o obcecado sexual – seja qual for o objecto do seu desejo – está sujeito à troça)” (1998, 72).

Depois do antigo período Greco-latino caracterizado por outras concepções e práticas da sexualidade, a Antiguidade tardia marca o advento de uma reviravolta e o Cristianismo faria mais tarde a ligação entre a carne e o pecado.

Jacques Le Goff (1998) defende que a fornicação passou a ser condenada, principalmente, através do Novo Testamento. O antigo testamento havia concentrado a repressão da sexualidade nos rituais interditos como a homossexualidade, a nudez, o incesto, a sodomia e o coito durante as regras da mulher. Na Alta Idade Média, a experiência do monaquismo faria a distinção da fornicação em união sexual ilícita, masturbação e erecções e ejaculações voluntárias.

O comportamento homossexual em Cabo Verde, tradicionalmente, não era norma e as Ciências Sociais em Cabo Verde fazem pouca referência a este fenómeno. De forma geral, tudo indica que uma sociedade, de tradi-

ções patriarcais e marcadas pela religiosidade católica, não tenha dado espaço a este variante comportamental sexual. De acordo com António Carreira (1983), a acção da Igreja Católica no arquipélago não deixou de normalizar as interacções sexuais entre os moradores, sendo a sodomia uma das práticas mais contestadas a par de outros comportamentos considerados desviantes como a prática sexual com negros.

O quadro n.º 24 mostra-nos que 58% do total da nossa amostra pensa que a homossexualidade feminina é uma forma diferente de viver a sexualidade, 5,2% associam-na ao pecado, 15,6% pensa que contraria as leis da natureza e 19,8% associa a homossexualidade feminina à uma vergonha:

Quadro n.º 24: Representações sobre a homossexualidade feminina em função do sexo dos inquiridos/as

			O que pensas da homossexualidade feminina?					Total
			Uma forma diferente de viver a sexualidade	Um pecado sem perdão	É contra as leis da natureza	Uma vergonha	NR	
Sexo dos/as inquiridos/as	Masc.	N	220	26	66	112	6	430
		%	24,4%	2,9%	7,3%	12,4%	0,7%	47,8%
	Fem.	N	308	21	74	66	1	470
		%	34,2%	2,3%	8,2%	7,3%	0,1%	52,2%
Total		N	528	47	140	178	7	900
		%	58,7%	5,2%	15,6%	19,8%	0,8%	100,0%

Da mesma forma, podemos ler no quadro n.º 25 que 54,3% dos inquiridos também considera a homossexualidade masculina uma forma diferente de se viver a sexualidade, 6,6% defende que é um pecado sem perdão, para 16,7% é uma violação às leis da natureza e 22,1% retratam-na como uma vergonha:

Quadro n.º 25: Representações sobre a homossexualidade masculina em função do sexo dos inquiridos/as

			O que pensas da homossexualidade masculina?					Total
			Uma forma diferente de viver a sexualidade	Um pecado sem perdão	É contra as leis da natureza	Uma vergonha	NR	
Sexo dos/as inquiridos/as	Masc.	N	191	37	71	127	4	430
		%	21,2%	4,1%	7,9%	14,1%	0,4%	47,8%
	Fem.	N	298	22	76	72	2	470
		%	33,1%	2,4%	8,4%	8,0%	0,2%	52,2%
Total		N	489	59	147	199	6	900
		%	54,3%	6,6%	16,3%	22,1%	0,7%	100,0%

Analisando os dois quadros, deparamos com números muito próximos, o que nos indica uma leitura similar das duas questões. Em ambos os casos, mais de metade da amostra vêem-na numa perspectiva mais contemporânea. Uma realidade social orientada pela preservação dos direitos individuais (Badinter, s/d) pode ser um ponto de partida para se compreender a menor prevalência do factor religioso e a maior prevalência da tolerância.

Apesar dos novos modelos que emergem com a modernidade, e que são generalizados à escala do globo pelo meios mais diversos, incluído as próprias políticas governamentais, os números mostram-nos que a visão tradicional e conservadora, marcada pela religião ainda tem a sua força, podendo persistir uma certa reprovação a esta forma de se conduzir sexualmente.

Partindo deste pressuposto, quisemos saber através da nossa amostra qual dessas práticas encontra maior tolerância na cidade da Praia.

O quadro n.º 26 indica que para 61,7% dos inquiridos, na cidade Praia tanto a homossexualidade feminina como a masculina são tolerados na mesma medida, enquanto que para 18,7% a masculina encontra maior tolerância e 17,1% considerou a feminina como a mais tolerada:

Quadro n.º 26: Representações sobre o grau de tolerância relativamente à homossexualidade feminina e masculina em função do sexo dos inquiridos/as

			O que é mais tolerado na Cidade da Praia?				Total
			Homossexualidade masculina	Homossexualidade feminina	Ambos, na mesma medida	NR	
Sexo dos/as inquiridos/as	Masc.	N	66	71	275	18	430
		%	7,3%	7,9%	30,6%	2,0%	47,8%
	Fem.	N	102	83	280	5	470
		%	11,3%	9,2%	31,1%	0,6%	52,2%
Total		N	168	154	555	23	900
		%	18,7%	17,1%	61,7%	2,6%	100,0%

Por sua vez, o quadro n.º 27 mostra-nos como os inquiridos representam o grau de tolerância relativamente à homossexualidade, segundo a variável religião. Assim 70,2% afirmam não condenar nem a homossexualidade feminina, nem a masculina. Deste total 61,2% são católicos. A homossexualidade masculina é censurada por 23,7% da amostra, e destes 18,6% são católicos. A homossexualidade feminina é condenada por 3,4% do total da amostra, e destes 3,0% são católicos:

Quadro n.º 27: Representações sobre o grau de intolerância relativamente à homossexualidade feminina e masculina em função da religião dos inquiridos

			O que você condena?				Total
			Homossexualidade masculina	Homossexualidade feminina	Não condeno	NR	
Religião dos/as inquiridos/as	Católica	N	167	27	551	21	766
		%	18,6%	3,0%	61,2%	2,3%	85,1%
	Protestante	N	6		7	2	15
		%	0,7%		0,8%	0,2%	1,7%
	Não tem	N	20	3	49		72
		%	2,2%	0,3%	5,4%		8,0%
	NR	N	20	1	25	1	47
		%	2,2%	0,1%	2,8%	0,1%	5,2%
Total		N	213	31	632	24	900
		%	23,7%	3,4%	70,2%	2,7%	100,0%

Partindo do princípio que a homossexualidade é uma clara recusa aos papéis sexuais tradicionais, como compreender os números que a vêem como uma forma diferente de viver a sexualidade e a tolerância advogada a seu favor considerando as bases sócio-culturais cabo-verdianas?

Estudos mostram que a homossexualidade não foi criada por uma forma particular de organização social, mas seria uma forma fundamental da sexualidade, presente em todas as sociedades e culturas. As últimas três décadas do século XX foram marcadas pelos movimentos de reivindicação dos direitos dos homossexuais. Estes movimentos ao mostrar que a heterossexualidade não é a única forma de sexualidade normal retiram a homossexualidade do silêncio sem, entretanto, a retirarem da clandestinidade (Badinter; 1993, 113).

A sociedade de direitos que se instaura em Cabo Verde nos inícios da década de noventa do século XX, fizeram da abertura ao exterior mais do que uma necessidade, mas o caminho para a consolidação de um sistema político, social e económico, que a partir desta data se instaura.

A convivência entre o moderno e o tradicional, entre o que fomos e o que queremos ser, ou como queremos doravante ser vistos, podem ajudar na compreensão dos números apresentados nos quadros referentes à problemática da homossexualidade e explicar a proximidade percentual entre as leituras tradicionais e modernas.

De modo geral, constatámos através dos dados levantados, que na actual sociedade cabo-verdiana, representada, neste caso, pela cidade capital, o campo das relações de géneros, a questão da dominação masculina e da sexualidade, são marcados pela convivência de valores legados pela tradição cabo-verdiana, de cunho religioso, com valores modernos que chegam das sociedades ocidentais.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo do nosso trabalho de investigação, pretendemos demonstrar que a Igreja Católica, enquanto primeiro e principal agente de socialização presente no arquipélago de Cabo Verde, durante os primeiros séculos, contribuiu para a reprodução da dominação masculina.

Neste sentido, constatamos que a Igreja Católica foi um dos expoentes institucionais do arquipélago e tinha uma influência notável sobre a população e sobre as autoridades locais. O estabelecimento da Igreja Católica nas ilhas de Cabo Verde foi inserido num projecto que estava ligado à conquista de novos mundos.

A Coroa Portuguesa tinha a consciência do que representava ter a seu lado o trabalho dos espirituais, não apenas para a conversão e conquista do gentio, mas também para o controlo do reinol. Assim, a Igreja Católica entraria em Cabo Verde alicerçada na máquina estatal colonial, facto que não se alteraria, de todo, mesmo nos últimos anos da colonização, o que talvez indiciasse o porquê das difíceis relações entre a primeira república e o clero após a independência.

Na fundação da Diocese de Cabo Verde, esta interdependência fica bem evidente, tanto que o sustento dos eclesiásticos era encargo da Fazenda Real. Isso viria a gerar muitos conflitos quando a autoridade local, por falta de verbas e falta de vontade devido aos recorrentes conflitos com o clero, não pagava as devidas contas. Pode-se, assim, estabelecer uma relação directa entre a situação socio-económica da ilha de Santiago e os conflitos entre as autoridades eclesiásticas e civis da época. Quando a ilha desempenhou um papel crucial no comércio atlântico, o pagamento dos ordenados não constituía fonte de problemas.

Contudo, a partir do início do século XVI, quando a época de apogeu e crescimento económico era já uma miragem, escasseavam os meios

para efectuar o pagamento dessas ordenanças, os conflitos tornaram-se frequentes. Durante este período, o recurso à ameaça de excomunhão foi uma estratégia utilizada e, inclusive, o corpo clérigo mostrou-se disposto a abandonar a ilha e os ofícios religiosos. O clamor popular que tal intento despoletava mostra quão era considerada relevante a sua presença e permanência no arquipélago.

O sincretismo religioso foi um tema não aprofundado neste trabalho, mas da pesquisa bibliográfica retemos que se a religião cristã era a oficial, a religião do poder e dos poderosos da terra, ela não suprimiu a influência religiosa trazida pelos negros africanos. Deste modo, enquanto cabia à Igreja Católica o cuidado da alma do morador, cabia ao feiteceiro africano atender às necessidades mais corporais, e se os primeiros actuavam em público, os segundos restringiam-se à esfera privada.

A pregação, o ensino e a catequese foram as principais formas de intervenção e de trabalho com os fiéis. O baptismo, por seu lado, era uma actividade chave que originou alguns confrontos entre muitos padres e senhores de escravos que não respeitavam a obrigatoriedade do baptismo dos cativos. O escravo via na religião um mecanismo de ascensão social ou, quando muito, uma forma de melhorar a sua vida e em função disso não se opôs à acção evangélica dos clérigos.

A largueza de costumes das gentes de Santiago era combatida pela Igreja Católica, que inclusive via nela um mau exemplo para o cativo recém-convertido. Isso, no entanto, não colocou um travão em certos hábitos que contrariavam as doutrinas religiosas e que acabaram se perpetuando ao longo dos tempos. A mancebia constitui um exemplo desses hábitos. Oficialmente só se reconhecia os frutos de uma união abençoada pela Igreja, mas as uniões de facto não diminuíram por causa disso. Para as negras, por exemplo, as uniões de facto constituíam um mecanismo de mobilidade social.

Apreendemos que a Igreja Católica desenvolveu um intenso trabalho de socialização, não apenas com os negros mas com os moradores em geral. Enquanto mecanismo de controlo social, a acção da Igreja também foi marcante, visto que, esta detinha o poder de estabelecer um bom vínculo entre o vivente e o além, posição reforçada nos momentos que antecediam o passamento. Muitas posses foram deixadas em testamentos à

estrutura eclesiástica do arquipélago, em virtude dessa fé que os passantes depositavam na intercessão pelas suas faltas perante o Criador. Assim, o comportamento dos fiéis, embora não fosse modelar, em momentos cruciais da vida como o nascimento, a integração na comunidade, o casamento, a procriação e o passamento, era controlado e ditado pelos dogmas religiosos.

Da pesquisa histórica e do legado da literatura antropológica ficaram registos que atestam a predominância do masculino na sociedade cabo-verdiana desde os alvares da colonização.

Constituída por homens que ora em busca de riquezas, ora destacados a viver nas ilhas contra a sua vontade, esta terra foi palco de vida de aventureiros, mercadores e comerciantes que num primeiro momento não estavam projectando uma instalação definitiva. A carta régia de 1472 obriga a uma melhor exploração da terra e a partir deste momento aumentam os números dos núcleos familiares. A mulher entra nas ilhas como acompanhante do homem, como o «outro», nas palavras de Beauvoir (2002) e não como «eu». A escrava, a esposa e a mulher de vida são os primeiros elementos femininos que compõem a população das ilhas. Os valores que tanto os homens como as mulheres carregam para as ilhas são os da sociedade portuguesa de então, sem desprezar o legado dos negros africanos, mas que numa situação de dominação não eram os responsáveis pela organização da sociedade nascente e tampouco pela sua manutenção e controlo.

Actualmente, estaremos perante um quadro diferente na medida em já não encontramos uma sociedade voltada apenas para o masculino, tanto na esfera pública como na privada, nomeadamente a familiar. A cada vez maior intromissão do Estado nas questões íntimas retirou o homem do centro na medida em que a violência contra a mulher já não tem pela frente apenas a censura social, mas é passível de sanção penal e a chefia da família é cada vez mais vista como algo que deve ser partilhado, uma forma de garantir o crescer equilibrado dos filhos.

Constatamos que a apreciação dos comportamentos sexuais ainda não é totalmente vista como igualitária, constituindo assim as figuras da «Pixinguinha» e do «Caranganhada» novos processos de construção identitária dentro deste quadro socio-político defensor da igualdade a

todos os títulos. Assim, na medida que a infidelidade feminina encontra maior reprovação, a categorização da mulher como «pixinguinha» exclui-a do mercado matrimonial

A literatura histórico-antropológica revisada confirmou que, em Cabo Verde, o casamento religioso outorgou comportamentos e obrigações diferentes aos cônjuges, colocando o elemento feminino na dependência do elemento masculino. Isso não impediu, entretanto, de se enquadrar a prática do casamento dentro dos esquemas de sobrevivência nas ilhas. Na dependência dos homens, o casamento era uma salvaguarda à honra das mulheres e no caso das escravas era a possibilidade de ter uma vida que subvertesse o domínio do dono, o que ocasionou, em determinados momentos, conflitos entre as instituições casamento e escravatura.

Na actualidade, o casamento ainda guarda o seu carácter divino, mas esta instituição social também sofreu com as alterações estruturais porque tem passado a sociedade cabo-verdiana nas últimas três décadas. Assim, o sexo antes do casamento, antes um mecanismo de controlo, particularmente da mulher, deixou de ser considerado um quesito essencial à consecução e prolongamento do enlace. A virgindade feminina, deixando de ser fundamental para o casamento, continua a simbolizar a pureza, uma reminiscência do legado cristão.

Apreendemos que Maria de Nazaré ainda constitui um ícone da feminilidade na sociedade cabo-verdiana. O que a imagem da Virgem representa enquanto modelo a ser seguido pelas mulheres pode ser analisado através de perspectivas diversas, mas que concordam que ela constitui um símbolo do que a Igreja determinou para as mulheres. A Virgem seria o contraponto da Eva. Enquanto esta representa a queda, Maria de Nazaré representa a redenção da humanidade. O que separa uma da outra é a obediência a voz de uma ordem social que é andrógina.

Tradicionalmente, a mulher devia ser vigiada e guardada dos olhares impúdicos, e constituía um ponto de honra do pai, a virgindade da filha e a fidelidade da mulher. Ao filho cabia aprender a dominar as lides do mundo e da conquista, atestando assim a virilidade do seu progenitor. O adultério da esposa, a gravidez da filha e efeminização do filho constituam manchas gravosas na honra paterna, faltas que deviam ser reparadas mediante a morte, expulsão de casa ou ostracismo, conforme o caso.

A fidelidade feminina, entretanto, é um assunto que foi redimensionado na figura da «pixinguinha». Na actual sociedade cabo-verdiana e na medida em que desaparece a velha figura de prostituta, consolida-se a figura da «pixinguinha». Não sendo excluída da vida social a «pixinguinha» pode ser qualquer uma, independentemente da classe social.

Percebemos que «Pixinguinha» é um estereótipo que categoriza todas aquelas que de forma oculta ou evidente vivem uma sexualidade diversificada e não segundo o que tradicionalmente se instituiu aos indivíduos do sexo feminino. Assim, é «pixinguinha» toda aquela que num dado momento se predispõe á prática sexual de forma descomprometida, envolvendo ou não benesses materiais. Constitui assim uma estratégia de reclassificação identitária, dentro de um contexto social que não encara a sexualidade na perspectiva exclusivamente repressiva.

O homem nestas mesmas condições, ou seja, disponível a vários enlances sexuais, é censurado por ainda viver segundo um papel social do passado, o que traduz uma certa ingenuidade e responsabilidade perante o quadro das doenças sexualmente transmissíveis e perante a questão dos encargos paternais que hoje tem pela frente a regulamentação estatal. A figura do «Pixinguinho» não tem a mesma carga simbólica que a sua contraparte feminina.

Na prática sexual admite-se uma maior participação de ambos os parceiros, uma participação que se deseja como ideal e que seja carinhosa. Não podemos, entretanto, afirmar que se retirou a prática sexual da esfera do domínio de poder. Este trabalho deixa, assim, em aberto saber até que ponto as alterações que têm ocorrido no quadro das relações de género em Cabo Verde traduzem numa mudança na própria forma de encarar o acto de penetração como acto de dominação.

Neste trabalho notamos que a complementaridade entre os sexos perdurou na sociedade cabo-verdiana da sua formação até aos nossos dias, e fundou-se, com as devidas especificidades culturais, na valorização do homem.

Contudo, mudanças de comportamento advindas após a independência nacional, com o aumento do nível de escolaridade, a emigração e o contacto com emigrantes, o trabalho feminino, a substituição do sector

primário de produção pelo sector terciário e a introdução do regime democrático, mudanças que ocorreram sob o signo do contacto com os valores propagados como universais, produziram alterações no tecido socio-cultural cabo-verdiano.

Assim, o modelo de semelhança, enquanto novo padrão de relacionamento entre géneros, parece ganhar forma e sustentação dentro deste quadro de mudanças estruturais, que doravante terá como ícone principal a questão dos direitos individuais. A obra *Eva* do já citado escritor, Germano Almeida, é um retrato exemplo desse conjunto de alterações na esfera relacional que tem ocorrido na sociedade cabo-verdiana.

Será que a efemeridade dos casamentos, a desagregação familiar, a assunção da homossexualidade feminina e masculina, têm alguma relação com a primazia dos direitos do indivíduo, traduzida numa plena assunção da vida pessoal em termos religiosos, políticos, sexuais e quiçá emocionais?

Até que ponto os valores democráticos, sustentando outras normas, introduziram mudanças no quadro das relações de género e como irá o homem cabo-verdiano adaptar-se a essas mudanças, que, de forma geral, e, à primeira vista, constituem um golpe a uma dominação consolidada ao longo de séculos?

Será que a socialização, segundo os valores democráticos, valorizando a liberdade e a igualdade, não coloca em cheque o quadro estrutural que o precedeu? Será que as instituições defensoras da ordem precedente não são assim chamadas a defenderem e promoverem os novos valores sob pena de se verem em crise?

Como a Igreja Católica se adaptou às transformações estruturais que a democratização trouxe a Cabo Verde, sabendo que o ideal igualitário é o de Cristo, mas o da liberdade a todas as dimensões da vida humana contrapõem-se à doutrina cristã?

Tendo mostrado a evangelização cristã no arquipélago, os séculos em que a Igreja foi a única responsável pela educação e edificação moral e espiritual dos entes viventes no arquipélago de Cabo Verde e considerando o que ela propõe ao homem, a mulher e a união destes, consideramos fundamentada a nossa hipótese quando defende que a Igreja influenciou o sistema de interacção de género nas ilhas e assim, pela sua participação

na organização estrutural desta sociedade, influencia a edificação da cultura cabo-verdiana.

A nossa hipótese não nega os outros contributos nem os pretende invalidar. A nossa preocupação essencial foi mostrar que a legitimação simbólica que a Igreja conferiu a determinados valores, normas consequentes e comportamentos adjacentes coloca na sua esteira a superioridade do homem em relação à mulher, como forma de organizar a vida social em Cabo Verde.

Todavia, a investigação mostrou-nos que a dominação masculina, enquanto sistema de interação de géneros e componente da forma como a sociedade cabo-verdiana se organizou durante séculos, encontra pela frente, nos nossos dias, uma nova estrutura que para sobreviver precisa minar a que a precedeu. Explicar esta mudança social com base exclusiva na entrada da mulher no mercado de trabalho seria, no nosso entender, uma mera redução. Esta nova situação implica conhecer o papel das instituições sociais e as suas relações com o poder e neste ponto compreender como fizeram e fazem frente as alterações havidas e as suas respectivas estratégias de adaptação.

Na linha da hipótese orientadora deste trabalho e das questões acima levantadas, podemos questionar de uma forma genérica até que ponto a introdução no arquipélago da democracia, enquanto regime socio-político, não tem trazido alterações no corpo da própria cultura cabo-verdiana, entendida como forma de pensar, estar e sentir a vida e na vida. Este problema, de momento, ficará em aberto, uma vez que ultrapassa os limites do presente trabalho.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Bibliografia Consultada

- ALMEIDA, Germano. *A Ilha Fantástica*. 5ª Edição. Mindelo: Ilhéu Editora, Coleção Estóreas, 2001.
- . *A Família Trago*, Lisboa: Editorial Caminho, 1998.
- . *Dona Pura e Os Camaradas de Abril*. Lisboa: Editorial Caminho, 1999.
- . *Os Dois Irmãos*. Mindelo: Ilhéu Editora, 1995.
- . *O Testamento do Sr. Napumoceno da Silva Araújo*. 1ª Edição. Mindelo: Ilhéu Editora, Coleção Estóreas, 1989.
- . *O Meu Poeta*. Mindelo: Ilhéu Editora, Coleção Estóreas, 1990.
- . *A Morte do Meu Poeta*. Mindelo: Ilhéu Editora, 1998.
- . *Estóreas Contadas*. Lisboa: Editorial Caminho, 1999.
- . *Estóreas de Dentro de Casa*. Mindelo: Ilhéu Editora, Coleção Estóreas, 2000.
- . *Memórias de Um Espírito*. Mindelo: Ilhéu Editora, 2001.
- . *O Mar Na Lajinha*. Mindelo: Ilhéu Editora, Coleção Estóreas, 1ª Edição, 2004.
- . *Eva*. 1ª Edição. Mindelo: Ilhéu Editora, Coleção Estóreas, 2006.
- AMÂNCIO, Lúcia. *Masculino e Feminino: Construção Social da diferença*. 2ª Edição. Porto: Edições Afrontamento, 1994.
- . O género no discurso das ciências sociais. In: *Análise Social*, Nº 168. Lisboa: Revista do Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa, 2003.
- ANDRADE, Elisa. *As ilhas de Cabo Verde. Da Descoberta à Independência Nacional*. Paris: Edições L'Harmattan, 1996.
- ARON, Raymond. *As Etapas do pensamento Sociológico*. 6ª Edição. Lisboa: Dom Quixote, 2002.
- BADINTER, Elisabeth. *O amor Incerto. História do amor maternal do SEC. XVII ao SEC. XX*. Lisboa: Relógio D'Água, Coleção Antropos, (s/d).
- . *Um é o Outro*. Lisboa: Relógio D'Água, Coleção Antropos, (s/d.).
- . *XY: Sobre a Identidade Masculina*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1993.
- BAUMGARTNER, Mireille. *A Igreja no Ocidente. Das Origens às Reformas do Século XVI*. Lisboa: Edições 70, 2001.
- BEAUVOIR, Simone. *O segundo Sexo 1: Fatos e Mitos*. 12ª Impressão. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 2002.

- . *O segundo Sexo 2: A experiência Vivida*. 10ª Impressão. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 2002.
- BELTRÃO, Pedro Calderan. *Sociologia da Família Contemporânea*. 2ª Edição. Petrópolis: Editora Vozes, 1973.
- BERGER, Peter. *O Dossel Sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. 5ª Edição. São Paulo: Paulus, 2004.
- BERGER, Peter & LUCKMANN, Thomas. *A Construção Social da Realidade: tratado de sociologia do conhecimento*. 23ª Edição. Petrópolis: Editora Vozes, 2003.
- BERNARDI, Bernardo. *Introdução aos Estudos Etno-Antropológicos*. Lisboa: Perspectiva do Homem \ Edições 70, 1978.
- BOTTÉRO, Jean. Tudo começa na Babilónia. In: *História da Sexualidade no Ocidente*. Lisboa: Terramar, 1998. (pp. 17-47).
- BOTTÉRO, Jean. Adão e Eva: o primeiro casal. In: *História da Sexualidade no Ocidente*. Lisboa: Terramar, 1998. (pp.157-176).
- BOURDIEU, Pierre. *A Dominação Masculina*. 4ª Edição. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005.
- . *O Poder Simbólico*. 4ª Edição. Lisboa: DIFEL, Difusão Editorial LDA, Coleção Memória e Sociedade, 2001.
- BOXER, Charles R. *A Igreja e a Expansão Ibérica – 1440-1770*. Lisboa: Edições 70, Coleção Lugar da História, 1989.
- BRÁSIO, António. *História e Missiologia. Inéditos e Esparsos*. Luanda: Instituto de Investigação Científica de Angola, 1973.
- BROWN, A. R. Radcliffe. *Estrutura e Função nas sociedades Primitivas*. Lisboa: Edições 70, 1989.
- BURKERT, Walter. *A Criação do Sagrado: vestígios biológicos nas antigas religiões*. Lisboa: Edições 70, 2001.
- CARREIRA, António. *Cabo Verde, Classes Sociais, Estrutura familiar, Migrações*. Lisboa: Ulmeiro, 1977.
- . *Formação e Extinção de uma Sociedade Escravocrata (1460 – 1878)*. 2ª Edição, 1983.
- CORREIA e SILVA, António Leão. *Historias de um Sahel Insular*. Praia: Spleen Edições, 1995.
- . “A sociedade Agrária: Gentes das águas: senhores, escravos e forros”. In: SANTOS, Maria Emília (Coord.). *História Geral de Cabo Verde*. Vol.2. 2ª Edição. Lisboa: ICCP, Praia: INAC, 2001.
- DERRIDA, Jacques & VATTIMO, Gianni (Orgs). *A Religião*. Lisboa: Relógio de Água, 1997.
- DOS SANTOS, Laura Ferreira. *Alteridades Feridas. Algumas leituras feministas do Cristianismo e da Filosofia*. Coimbra: Editora Angelus Novus, 2003.
- DUBY, Georges. A mulher, o amor e o cavaleiro. In: *História da Sexualidade no Ocidente*. Lisboa: Terramar, 1998. (pp. 225-238).
- DURKHEIM, Emile. *As Formas elementares da Vida Religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. São Paulo: Edições Paulinas, 1989.

- ELIADE, Mircea. *Origens: história e sentido na religião*. Lisboa: Edições 70, Colecção Perspectivas do Homem, 1989.
- ELIAS, Norbert. *Teoria Simbólica*. Oeiras: Celta Editora, 1994.
- ENGELS, Friedrich. *A origem da família e da propriedade privada e do estado*. 12ª Edição. Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil, 1991.
- FONSECA, Jorge Carlos (Org. e Coord.). *Estudo sobre a protecção das vítimas de crimes violentos (em particular as mulheres)*. Relatório Provisório. Praia: Associação Cabo-verdiana de Mulheres Juristas, 2002.
- FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade I: A vontade de saber*. 16ª Edição. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2005.
- . *História da Sexualidade II: O Uso dos Prazeres*. 11ª Edição. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2006.
- . *História da Sexualidade III: O Cuidado de Si*. 7ª Edição. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2002.
- FREIRE, Gilberto. *Casa Grande e Senzala: Formação da Sociedade Brasileira sob o regime da Economia Patriarcal*. 31ª Edição. Rio de Janeiro: Editora Record, 1996.
- GIDDENS, Anthony. *Transformações na Intimidade. Sexualidade, amor e Erotismo nas Sociedades Modernas*. Oeiras: Celta Editora, 2001.
- GIDDENS, Anthony & TURNER, Jonathan (Orgs). *Teoria Social Hoje*. São Paulo: Editora UNESP, 1999.
- DOS ANJOS, José Carlos Gomes. Sexualidade Juvenil de Classes Populares em Cabo Verde. Os Caminhos para a Prostituição de Jovens Urbanas, In: *Revista Estudos Feministas*. Florianópolis, 2005. (pp. 164-177).
- GONÇALVES, Nuno da Silva. *Os Jesuítas e a Missão de Cabo Verde (1604-1642)*. Lisboa: Brotéria, 1996.
- INE. *Censo 2000. Santiago*. Praia: INE, 2002.
- LE GOFF, Jacques. A rejeição do prazer. In: *História da Sexualidade no Ocidente*. Lisboa: Terramar, 1998. (pp. 191-207).
- LOFORTE, Ana Maria. *Género e Poder entre os Tsonga de Moçambique*. Lisboa: Ela por Ela. 2003.
- LOPES, Baltazar. *Chiquinho*. Lisboa: Editora Africa, Edições Claridade, Colecção para a História das Literaturas Africanas de Expressão Portuguesa, 1988.
- LOPES FILHO, João. *CABO VERDE Subsídios Para Um Levantamento Cultural*. Lisboa: Plátano Editora, 1981.
- . *Ilha de São Nicolau. Formação da Sociedade e Mudança Cultural*. II volume. Cabo Verde: Secretaria-Geral do Ministério da Educação, 1996.
- . *Introdução á Cultura Cabo-verdiana*. Praia: ISE, 2003.
- LOPES, Manuel. *Chuva Brava*. Lisboa: Edições do Instituto de Cultura e de Fomento de Cabo Verde, 1956.
- MARIANO, Gabriel. *Cultura Cabo-verdiana. Ensaios*. Lisboa: Veja, 1991.
- MORIN, Edgar. *O paradigma perdido: a natureza humana*. 6ª Edição. Portugal: Publicações Europa – América, LDA, 2000.

- PAUL Veyne. As núpcias do casal Romano. In: *História da Sexualidade no Ocidente*. Lisboa: Terramar, 1998. (pp. 177-190).
- PINA CABRAL, João. *O Homem na Família. Cinco ensaios de Antropologia*. Lisboa: Imprensa Ciências Sociais do Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa, 2003.
- PNUD, *Relatório Nacional Sobre Cabo-Verde* 2004. Praia: PNUD, 2004.
- QUIVY, Raymond, & CAMPENHOUDT, Luc Van. *Manual de Investigação em Ciências Sociais*. 3ª Edição. Lisboa: Gradiva, 2003.
- ROCHER, Guy. *Sociologia Geral I*. 4ª Edição. Lisboa: Editorial Presença, 1982.
- SANTOS, Eduardo. *O Estado Português e o Problema Missionário*. Lisboa: Agência-Geral do Ultramar, 1964.
- SILVA, Francisco Ferreira da. *Apontamentos para a história da administração da diocese e da organização do SEMINÁRIO LICEU*. Lisboa: Typografia Minerva Central, 1899.
- SILVA, Maria & SOARES, Maria. "Igreja, Missionação e Sociedade." In: SANTOS, Maria Emília (Coord.). *História Geral de Cabo Verde*. Volume II. 2ª Edição. Lisboa: ICCP, Praia: INAC, 2001.
- SOARES, Maria. "A Igreja em tempos de mudança política, social e cultural". In: SANTOS, Maria Emília (Coord.). *História Geral de Cabo Verde*. Volume III. 2ª Edição. Lisboa: ICCP, Praia: INAC, 2002.
- SOLÉ, Jacques. Os trovadores e o amor paixão. In: *História da Sexualidade no Ocidente*. Lisboa: Terramar, 1998. (pp. 105-113).
- SOT, Michel. A génese do casamento cristão. In: *História da Sexualidade no Ocidente*. Lisboa: Terramar, 1998. (pp. 209-224).
- SOUSA, Teixeira de. *Contra Mar e Vento*. Contos. Lisboa: PRELO, 1972.
- TRÍAS, Eugénio. Pensar a religião: o símbolo e o sagrado. In: DERRIDA, Jacques & VATTIMO, Gianni (Orgs.). *A Religião*. Lisboa: Relógio de Água, 1997.
- VALE DE ALMEIDA, Miguel. *Senhores de Si. Uma Interpretação Antropológica da Masculinidade*. 2ª Edição. Lisboa: Fim do Século Edições, LDA, 2000.
- VARGAS, José. *Sociologia 12º*. Porto: Porto Editora, 2001.
- WEBER, Max. *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- . *Economia e Sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. Volume 1. 4ª Edição. Brasília, DF: Editora Universidade de Brasília, São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2004.

ANEXOS

CABO VERDE: DO SEU ACHAMENTO À INDEPENDÊNCIA NACIONAL

Breve resenha histórica

O arquipélago de Cabo Verde é formado por dez ilhas e cinco ilhéus que perfazem uma superfície de apenas 4 033 km². Em contrapartida, dispõe de um espaço marítimo exclusivo que ultrapassa os 600 000 km². Situa-se ao largo do Oceano Atlântico, a cerca de 455 km do promontório que lhe deu o nome: Cabo Verde (Senegal). As ilhas e ilhéus formam dois agrupamentos segundo a sua posição em relação aos ventos dominantes do nordeste:

- *As ilhas de Barlavento*: Santo Antão (779 km), São Vicente (227 km), Santa Luzia (35 km), São Nicolau (343 km), Sal (216 km) e Boavista (620 km), e os ilhéus Branco (3 km) e Raso (7 km).
- *As ilhas de Sotavento*: Maio (269 km), Santiago (991 km), Fogo (476 km) e Brava (64 km), e os ilhéus Grande (2 km), Luís Carneiro (0,22 km) e Cima (1,15 km).

Localizado na zona sub-saheliana, o arquipélago é caracterizado por condições climáticas de aridez e semi-aridez. Conta com duas estações: a das chuvas ou das “as águas” (muito irregulares) – de Agosto a Outubro – e a estação seca, ou o “tempo das brisas”, que vai de Dezembro a Junho. Os meses de Julho a Novembro são considerados meses de transição. A penúria em água é uma constante. As secas são frequentes e pelo passado (até os finais dos anos 40), acarretavam frequentemente a fome que dizimava, por vezes, 10 a 30% dos seus habitantes.

Pelo menos algumas das ilhas eram já conhecidas de populações africanas, gregos e geógrafos árabes, muito antes da chegada dos portugueses. Segundo Jaime Cortesão³², apesar das informações incompletas fornecidas por esses geógrafos, as ilhas eram conhecidas de alguns cartógrafos, “...os mapas que acompanharam a obra de Idrisi, figuravam algumas das ilhas, uma das quais tinha o nome de Aulil: Alguns séculos mais tarde, o mapa mundo de Macias de Viladestes de 1413, que se encontra na Biblioteca Nacional de Paris, apresenta em frente do Rio do Ouro, claramente identificado como sendo o Nilo do Ghana, isto é, o Senegal, duas ilhas de tamanho e forma iguais, com o nome de Ilhas de Gaderi no mapa mundo de Andrea di Bianco de 1448. Estas mesmas ilhas aparecem de novo frente à costa entre o Senegal e Cabo Verde, com o nome de Dos Hermanos”. Para esse historiador, eram as duas ilhas mais orientais do Arquipélago: Sal e Boavista conhecida como ilha das tartarugas.

Admite-se, de modo geral, que as ilhas tenham sido encontradas pelos portugueses durante duas viagens sucessivas entre 1460 e 1462. Essas datas são conhecidas através dos seguintes documentos:

- O diploma de 3 de Dezembro de 1460 (vinte dias após a morte do Infante D. Henrique) que apenas faz referência às cinco primeiras do grupo ocidental: *Sam Jacob* (Santiago), *Sam Filipe* (Fogo), *De las Mayes* (Maio), *Sam Christovam* (Boavista) e *Lana* (Sal) que D. Afonso V doou a seu irmão D. Fernando.
- A Carta de doação de 19 de Setembro de 1462 que se refere às cinco acima mencionadas, às cinco restantes e a dois ilhéus: *ilha Brava*, *ilha de Sam Nicolau*, *ilha de Sam Vicente*, *ilha Rasa* (ilhéu Raso), *ilha Branca* (ilhéu Branco), *ilha de Santa Luzia* e a *ilha de Sant’Antonio* (Santo Antão).

Admite-se igualmente, que as cinco primeiras tenham sido encontradas ainda em vida do Infante D. Henrique pois o diploma a que acima nos referimos as transfere para o Infante D. Fernando do mesmo modo que as tinha recebido aquele infante. Ainda segundo documento do Arquivo Histórico Ultramarino (Cabo Verde, Cx. 4), numa consulta do Conselho

³² In História dos Descobrimentos Portugueses, I vol. , Edições Arcádia, Lisboa, s/d., pp. 47 e seg.

Ultramarino³³, de 5 de Setembro de 1679 que se ocupava da celebração de missas “em sufrágio da alma de D. Henrique”, refere-se a ele como “descobridor das ilhas de Cabo Verde”.

Quanto à identidade dos “descobridores”, a maioria dos historiadores que versaram sobre esta questão – e estamos de acordo com eles – consideram que as cinco primeiras foram achadas por António de Noli, genovês ao serviço do Infante D. Henrique e Diogo Gomes, navegador português, e as restantes por Diogo Afonso, escudeiro do Infante D. Fernando.

Em contrapartida, discordamos da maioria que pretende que o Arquipelago era desabitado aquando do seu achamento. Como muitos outros – entre eles o António Carreira ³⁴ - somos de opinião que não se deve excluir a hipótese de Santiago ter abrigado um pequeno grupo de náufragos Jalofo ou outros habitantes (Sereres, Felupes, Lêbus, etc) de Cabo Verde (Senegal). Esses dois últimos grupos, reza a tradição oral, vinham às ilhas atraídos pela sua riqueza em peixe e buscar sal, na ilha do Sal, que trocavam por ouro de Tombuctu³⁵.

É a quase inexistência de uma população suficientemente importante e bem enraizada nas ilhas que determinou o tipo de povoamento que viria a ser adoptado. Inicialmente, as autoridades portuguesas quiseram, à semelhança das suas outras ilhas atlânticas, Açores e Madeira, promover um povoamento europeu que falhou.

³³ Foi criado em 1643 por D. João IV que se inspirou no texto de regimento do Conselho da Índia. Esse Conselho tratava de todos os negócios relativos a todo o “Ultramar Português”, exceptuando Madeira e Açores; propunha ao rei a nomeação das autoridades oficiais e preparava as cartas, decisões e diplomas. Foi definitivamente extinto em 1868.

³⁴ In “Cabo Verde, Formação e Extinção de uma Sociedade Escravocrata (1460-1878), Ed. Imprensa Portuguesa, Lisboa, 1972, p. 301.

³⁵ Ver a esse respeito: Notícia Corográfica e Cronológica do Bispado de Cabo Verde, desde o seu princípio até o estado presente – 1784” de um Anónimo, publicada por António Carreira, Ed. ICL, Lisboa 1985; João da Silva Feijó, Ensaio e Memória Económica Sobre as Ilhas de Cabo Verde (Século XVIII, Apresentação e comentários de António Carreira, Ed. ICL, Lisboa, 1986, pp. 1-2; José Conrado Carlos de Chelmicki e F. A. Vernaghen, “Corografia Caboverdiana ou Descrição Geográfico-Histórica da Província das Ilhas de Cabo Verde e Guiné, t. I, Typ, de L. C. Cunha, 1841, p. 4; António Pusich, “Memória ou descrição Físico-Política das Ilhas de Cabo Verde” (1810), publicada por Orlando Ribeiro in Revista Garcia da Orta, Vol. IV, nº 4, J.I.U., Lisboa, 1956, p. 611; Jaime Cortesão (op. cit.); A descoberta recente de uma estação arqueológica na Salamansa, localidade piscatória, situada em São Vicente, onde os vestígios encontrados põem a hipótese de uma presença do continente africano anterior à dos portugueses, pode vir a dar um precioso contributo ao esclarecimento dessa problemática.

Ao receber as ilhas em doação, D. Fernando recebeu, simultaneamente, o direito de as povoar. Para recompensar os “descobridores” do arquipélago, a ilha de Santiago, a primeira a ser povoada, foi partilhada em duas capitânias: a meridional (então Ribeira Grande e actualmente, Cidade Velha), foi atribuída a António de Noli e mais tarde, a setentrional (Alcatrazes), a Diogo Afonso. Foi-lhes acordado, paralelamente, o cargo de capitães-donatários: por um lado, beneficiavam de largos privilégios económicos e por outro, detinham o direito de estabelecer impostos, conceder enfiteuse e terras aos colonos em regime de sesmaria; detinham, igualmente, extensos poderes de jurisdição, embora limitados pelo Tribunal do Reino em relação às causas penais.

Desde a primeira metade do século XV, introduziu-se em Santiago o sistema de Morgadios e Capelas que viria a ser abolido em 1864.

António de Noli foi o primeiro a chegar a Santiago, em 1462³⁶, acompanhado de alguns membros da sua família e de portugueses do Alentejo e do Algarve; instalaram-se na Ribeira Grande, dando início ao primeiro povoado. Essa localidade foi escolhida por ser dotada de uma enseada defronte da foz de uma então rica ribeira e por possuir recantos onde os navios podiam abrigar-se. Dispunha igualmente, nas proximidades imediatas, de terreno onde viriam a ser lançadas as bases de desenvolvimento de uma agricultura de rentabilidade e outra de subsistência.

O rigor do clima tropical, a impossibilidade de praticar o mesmo tipo de culturas a que estavam habituados e a própria fraqueza demográfica de Portugal – cuja população não se tinha reconstituído ainda da enorme quebra provocada pela peste negra que devastou o país no século XIV – constituíram verdadeiros entraves à fixação europeia em Cabo Verde.

Assim, para promover a imigração europeia e poder recorrer à mão-de-obra escrava, D. Fernando solicita ao seu irmão e obtém, grandes liberdades e privilégios, através da Carta Régia de 12 de Junho de

³⁶ BRÁSIO, padre António, “Descobrimento, Povoamento, Evangelização do arquipélago de Cabo Verde”, in *Revista Studia*, nº 10, Julho 1962, Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, Lisboa, 1962, p. 77; VERLINDEN, Charles, “António de Noli e a Colonização das Ilhas de Cabo Verde”, in *Revista da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa*. IIIª série, nº 7, Lisboa, 1963, p. 34.

1466³⁷. Com efeito, o rei D. Afonso V concedeu a D. Fernando, uma espécie de jurisdição em matéria cível e criminal em relação a todos os “Mouros, Negros ou Brancos, livres ou escravos que fossem cristãos”, e aos habitantes de Cabo Verde, o direito perpétuo de fazer o comércio e o tráfico de escravos, em todas as regiões da então Costa da Guiné (que ia do rio Senegal à Serra Leoa), exceptuando a feitoria de Arguim, cuja exploração estava reservada à Coroa. Mercadores reinóis e castelhanos fixaram-se à volta do porto da Ribeira Grande, dando início à formação de uma próspera comunidade de moradores e vizinhos.

Pela sua posição privilegiada, a meio caminho entre os três continentes e para mais, em frente da dita Costa dos Escravos, Santiago tornou-se cedo a placa giratória da navegação transatlântica: ponto de escala e de aprovisionamento dos navios, ponte de penetração portuguesa no continente, entreposto de escravos posteriormente exportados para a Europa - particularmente para Portugal e Espanha - e para as Américas. Durante os dois primeiros séculos de colonização, os escravos representaram, seguramente, a mercadoria mais importante das exportações cabo-verdianas.

Nos primeiros tempos, os escravos eram trazidos de toda a dita Costa. Mas, com a entrada em cena de outras potências coloniais (França, Holanda, Inglaterra), a reserva de escravos da Coroa ficou reduzida aos limites da Guiné-bissau que englobava, até 1886, a Casamansa (Senegal)³⁸.

No povoamento das ilhas, não houve apenas escravos, houve também negros livres, nomeadamente, banhuns, cassangas, e brâmes, que acompanhavam espontaneamente os comerciantes, mercenários e capitães

³⁷ Privilégios esses que viriam a ser limitados com a promulgação da “Carta de Declaração e limitação dos privilégios” de 1472. Esta Carta proibia aos habitantes de Cabo Verde, por um lado, de ir mais além da Serra Leoa e, por outro, de utilizar nas trocas mercadorias que não fossem produzidas no país, o que limitava grandemente as suas possibilidades de troca. Limitou também a aquisição de escravos que só deviam ser importados para satisfazer as necessidades internas em mão-de-obra, o que aliás nunca foi respeitado. Determinou ainda que os navios que asseguravam a ligação com a costa africana deviam pertencer aos habitantes de Cabo Verde ou ser armados e comandados por eles. Era-lhes também interdito fretar navios não registados em Santiago. Essa Carta marca o início da oposição de interesses entre a administração colonial e os homens da terra.

³⁸ As negociações para a entrega da Casamansa aos franceses iniciaram em 22 de Outubro de 1885 e terminaram com a assinatura da Convenção por essas duas potências coloniais a 12 de Maio de 1866. Em compensação, Portugal recebeu a região do Cacine, os territórios de Massabi e o reconhecimento do protectorado português numa “larga faixa entre Angola e Moçambique”. Conf. Maria Luísa Esteves, “A Questão do Casamansa e a Delimitação das Fronteiras da Guiné”, Ed. Instituto de Investigação Científica e Tropical/Instituto Nacional de Estudos e Pesquisa, Lisboa 1988, pp. 12-13.

de navios; muitos deles falavam a língua portuguesa e alguns vinham a Santiago para serem cristianizados³⁹.

Entre os portugueses, diz Simão de Barros⁴⁰, foram os originários da Madeira que forneceram o maior número de indivíduos, no processo de formação do povo cabo-verdiano. Houve nobres, mas também deportados políticos e de direito comum.

Perante a escassez de mulheres brancas nas ilhas, nos primórdios da colonização, com o decorrer dos tempos, no isolamento das ilhas, os senhores brancos foram-se juntando com uma ou mais mulheres escravas, dando assim início ao processo de mestiçagem que, actualmente, toca a maioria da população cabo-verdiana⁴¹.

“Durante séculos, os dois grupos em presença [africanos e europeus] enfrentando um novo meio, em contacto permanente e directo, sofreram um e outro, mudanças nos seus modelos culturais e, com o tempo, forjaram uma cultura própria, resultado da multiplicidade de micro-processos de invenção, de imitação, de aprendizagem e de adaptação.

O todo cultural que daí resultou, possui identidade própria, “identidade” no sentido da especificidade colectiva de um grupo humano em relação a outro e “cultural” como tudo o que pressupõe conhecimentos, crenças, arte, moral, leis, costumes e quaisquer “outras tendências e hábitos adquiridos pelo homem como membro de uma sociedade”⁴².

O povo dotou-se de uma língua própria, o cabo-verdiano, que apesar da diversidade da pronúncia característica de cada ilha, e da maior ou menor predominância do léxico de origem portuguesa, constitui um idioma comum a todas as ilhas e a quase todas as classes sociais. (...)

³⁹ BRÁSIO, Padre António,

⁴⁰ Na sua obra, “Origem das Colónias de Cabo Verde”, in *Cadernos Coloniais*, nº 56. Ed. Cosmos, Lisboa, s/d (1933-1939), p. 40.

⁴¹ Consideramos sempre com uma certa reserva este elevado grau de mestiçagem. Comentando os recenseamentos de população feitos em Cabo Verde, António Carreira escreve na sua obra “A Evolução Demográfica de Cabo Verde” (in *Boletim Cultural da Guiné Portuguesa*, Ano XXIV, nº 94, 1969): “Por vezes os próprios recenseados inscrevem-se como “brancos” quando não possuem uma pigmentação muito acentuada, buscando uma ascensão social, ou fazendo-o sem nenhuma ideia preconcebida; outras vezes são os recenseadores (quando os boletins de famílias, nas áreas de elevada percentagem de iletrados, não são preenchidos pelos recenseados) que procuram “branquear” a população”.

⁴² Citado por M. Y. Herkovits, *Les bases de l'anthropologie culturelle*, Petite Bibliothèque Payot, Paris, 1967, p.5

“Apesar da política de assimilação praticada pelas autoridades coloniais, no sentido de manter a supremacia da cultura portuguesa e da repressão sistemática das manifestações culturais africanas, consideradas primitivas e pagãs, a sociedade cabo-verdiana, nascida do encontro das culturas europeias [sobretudo a portuguesa] e africana (fundamentalmente a guineense), continua profundamente africana.

Mas a assunção da “africanidade” cabo-verdiana engendrou no passado, vários problemas (que ainda não estão todos ultrapassados a nível da elite cabo-verdiana e de uma boa percentagem da população cabo-verdiana que não escapou, de forma alguma, da ideologia colonial racista)”⁴³.

A segunda ilha ser povoada, ainda antes do século XV, foi Fogo e as duas últimas, São Vicente e Sal, praticamente a partir da terceira década do século XIX. Cada uma delas apresenta características que lhes são peculiares.

Sobre as diferenciações regionais, escreve João Lopes Filho⁴⁴, “São (...) um tanto diferentes, ou relativamente diferenciáveis, as sensibilidades dos vários ilhéus, visto que (sem descer a pormenores), é sabido, por exemplo, que, na generalidade, não reagem da mesma maneira o “santantonense” e o “santiaguense”, o “sanicolaense” e o “foguense”, ou ainda o “santiaguense”, e o “bravense” (para nos referirmos a ilhas do mesmo “grupo” – Barlavento, Sotavento), etc. Tornam-se portanto evidentes as diferenças de comportamentos, hábitos, estilos de vida, tradições, crioulo local, enfim, a “personificação social” das diversas ilhas cabo-verdianas, advindas, por certo, dos vários processos utilizados nos respectivos povoamentos e suas consequências na evolução socio-cultural de cada uma.

Deste modo, ao fazer-se uma análise coerente e sem apressadas generalizações do ponto de vista biofísico e cultural, é forçoso ter-se presente as características específicas de cada ilha, porque estas influenciaram significativamente as relações sócio-económicas amassadas ao longo dos séculos e traduzidas no binómio homem-ambiente”.

Baseadas na mão-de-obra escrava (87,5% da população em 1582 e 5,8% em 1856) foram organizadas, essencialmente em Santiago, as

⁴³ ANDRADE, Elisa Silva, *As Ilhas de Cabo Verde da “descoberta” à Independência Nacional (1469-1975)*, Ed. L'Harmattan, Paris, 1996, pp. 51-52 e 53.

⁴⁴ “Contribuição para o Estudo da Cultura Cabo-verdiana”, Ed. Ulmeiro 2, Lisboa, 1983.

grandes plantações agrícolas de cana-de-açúcar e algodão. No início, esse último produto era exportado em bruto mas, com a importação de escravos tecelões que trouxeram com eles os teares, possivelmente da Guiné Bissau, inicia-se, nos meados do século XVI, a tecelagem dos panos que se tornaram essenciais na aquisição de escravos ou na troca por outros produtos, na costa continental africana ou mesmo para pagamento de funcionários nos períodos de escassez de moedas em Cabo Verde, isso durante cerca de quatro séculos.

Menos de um século após o seu achamento e início do seu povoamento, Ribeira Grande era já uma pequena vila, centro de comércio florescente de produtos africanos; atraía castelhanos, canarianos, italianos e franceses pelo seu movimento de negócios mas também colonos portugueses, imigrantes nobres, cavaleiros e *honestos homens* de Portugal que para aí vinham à procura de riqueza.

Considerando-a suficientemente importante, o rei de Portugal, D. João III (1521 – 1557) solicitou em 1507 ao Papa Clemente VII que Ribeira Grande fosse separada da diocese de Funchal (Madeira) à qual estava até então ligada para se constituir numa diocese autónoma. Pela bula Pro Excellenti de 31 de Janeiro de 1533, Cabo Verde e Guiné-bissau constituíram uma diocese com sede na Ribeira Grande que foi elevada à condição de cidade para poder acolher a capital da diocese. Em 1530 já tinha recebido a *Carta de Vila*.

Ao mesmo tempo que se tornava capital eclesiástica, civil e militar, os poderes da diocese estenderam-se sobre a costa ocidental do continente africano, do rio Gâmbia ao sul do Cabo das Palmas. À Igreja da paróquia sucedeu a Catedral e um Cabido⁴⁵ foi constituído por cinco dignitários e doze cónegos. A diocese dispunha já de várias igrejas, um almoxarifado, uma feitoria, numerosas residências de europeus, entrepostos e outras instalações comerciais.

Pouco mais de um século após o desenvolvimento florescente do comércio e de enriquecimento das classes abastadas a cidade, por razões diversas começa a cair em declínio. A insalubridade do seu clima levava muitos dos seus habitantes a deixá-la e a instalarem-se na então povoação da Praia. O porto era demasiado pequeno, com muitos escolhos e maus

⁴⁵ Corporação das autoridades eclesiásticas de uma catedral.

ancoradouros. Com efeito, com a abertura do porto da Praia em 1612 a cidade de Ribeira Grande perde a sua importância e entra em decadência.

O declínio geral do comércio e do tráfico de escravos, em particular, decorriam da concorrência feita por outras potências e dos frequentes ataques dos piratas. Os mais terríveis foram os perpetrados pelo inglês Francis Drake em 1578 e 1585 e em 1712 pelo francês Cassard. Tendo atacado a cidade com uma força de dois mil homens, queimaram as casas, apanharam escravos e fizeram das mulheres e crianças reféns. Pilharam a cidade por mais de três milhões de libras, avalia-se. Como escreveu Frederico Cerrone na sua História da Igreja de Cabo Verde (subsídios), a cidade ficou como uma necrópole que jamais pode renascer das suas cinzas.

Segundo dados recolhidos por João Estevão⁴⁶, a evolução dos grupos raciais e o número de escravos e libertos na população total em Cabo Verde apresentou-se assim, durante os três últimos séculos (em percentagem):

GRUPOS RACIAIS	1731	1807	1900	1940	1960
Branços	2,6	3,0	2,6	3,1	1,4
Mestiços	29,1	41,5	64,2	64,5	79,0
Negros	68,2	55,5	33,2	32,4	19,6
Libertos	51,1	46,7			
Escravos	17,2	8,5			

As alforrias concedidas, que deviam acompanhar o desenvolver dessa mestiçagem, a resistência contínua dos escravos, o processo de abolição desencadeado a nível mundial, os movimentos sociais que marcaram, essencialmente Santiago, a partir do segundo quartel do século passado⁴⁷, tiveram como corolário, a extinção progressiva do tráfico negreiro e da escravatura em Cabo Verde.

As primeiras leis que iniciaram esse processo foram publicadas em 1856 e a da abolição efectiva - pelo menos em termos jurídicos - extensiva a todos os territórios coloniais portugueses, em 1878.

Os escravagistas reivindicaram e conseguiram que lhes fosse concedido um certo tempo para recuperarem o capital investido na compra dos escla-

⁴⁶ "Povoamento e fenómenos de urbanização em Cabo Verde durante o período colonial, 1462-1940", in Bourg et villes en Afrique lusophone, Ed. L'Harmattan, Paris 1989, p.48.

⁴⁷ Santo Antão e Brava: 1744; Santiago: 1822, 1835, 1840-41, 1912; São Vicente: 1856, 1910, 1934.

vos. Por sua vez, as autoridades coloniais puderam dispor de um certo tempo para constituir uma outra alternativa colonial à sociedade escravocrata.

Na primeira década do século XVI, Cabo Verde já exportava peles, couros, sebo, algodão, cavalos, açúcar. Valentim Fernandes (1506-1508)⁴⁸, ao referir-se à Ilha de Santiago, salientava que esta produzia frutos que eram cultivados em Portugal: figos, uvas melões e “açucares”. Mais tarde, Gaspar Frutuoso (1582-1591)⁴⁹ e Fernão Guerreiro (1600-1603)⁵⁰ informaram: o primeiro, que Santiago produzia muito açúcar e o segundo, que este açúcar era de boa qualidade. Em 1872-1873 o arquipélago é ainda exportador (337 t) e no início deste século passa à condição de importador (360 t em 1901).

No que diz respeito ao algodão, com a introdução do tear em meados do século XVI, começou-se a exportar panos, sobretudo para o continente africano, e desde os primeiros anos do século XVII, o óleo de baleia, para o Brasil⁵¹. Segundo as Provisões de 1791-1792, da preparação da baleia, dois terços revertiam para a Coroa e só um terço cabia às populações, em retribuição do trabalho fornecido para o corte dos cetáceos e a extração do seu óleo por cozedura.

O leque dos produtos exportados alargou-se nos meados do século XIX. Com efeito, Cabo Verde exportava, além de escravos e panos, algodão, peles, couros, tartarugas, milho, aguardente, sangue de drago⁵², tabaco, âmbar, urzela, óleo e sementes de purgueira⁵³, e sal. Mas a sua importância relativa já não era a mesma. A exploração da urzela, do âmbar, do dragoeiro, da tartaruga, pertencia à Coroa⁵⁴.

⁴⁸ In “Cartas das Ilhas de Cabo Verde, 1506-1508, publicadas por Fontoura da Costa, Ed. Agência Geral das Colónias, Lisboa, 1939.

⁴⁹ Citado por A. H. de Oliveira Marques, “Gaspar Frutuoso e a Colonização de Cabo Verde”, in Garcia da Orta, vol. 9, nº 11, Ed. Junta da Investigação do Ultramar, Lisboa, 1961, p. 28.

⁵⁰ Citado por António Carreira, “Estudos de Economia Caboverdiana”, Ed. Imprensa Nacional/Casa da Moeda, Lisboa 1982, pp. 237-238.

⁵¹ CARREIRA, António, “Migrações nas Ilhas de Cabo Verde”, Universidade Nova de Lisboa, Série Investigação, Lisboa, 1977, p.288.

⁵² Uma espécie de resina vermelha produzida pelo dragoeiro arborescente dos países quentes.

⁵³ Desde que a utilização da purgueira (velas, sabão, óleo de iluminação) foi conhecida na Europa, o desenvolvimento da sua cultura foi encorajado nas ilhas, mesmo por meios coercitivos. Em 1843, o Governador Paula Bastos impôs o seu cultivo aos habitantes da Boavista e Santo Antão, e os governadores que o sucederam dariam a mesma atenção ao desenvolvimento desta planta cuja cultura tornarão obrigatória. Conf. Manuel Pereira Serra, “O Valor da purgueira na economia de Cabo Verde durante a colonização portuguesa”, in Ver. Raízes, nº 5/6, 1978, Ano 2, Praia, p.72.

⁵⁴ FEIJO, João da Silva, op. cit., p. 18.

Durante o período de economia escravagista, a Coroa limitou-se, por um lado, a monopolizar os principais produtos que constituíam fontes de rendimento e, por outro, a explorar apenas o que não exigia esforços em investimentos ou inovações técnicas. Além disso, as classes abastadas locais, pelo próprio facto da dominação colonial, não puderam reconverter-se numa classe de empresários capitalistas – nem no meio rural nem a nível industrial – capaz de inovações e transformações fundamentais.

A ausência dessas inovações e o pouco trabalho de defesa e restauração dos solos, aliados à exploração forçada do homem e da natureza, conduziram, como consequência lógica, ao declínio da agricultura e da criação do gado. A revolução industrial viria assentar o golpe fatal aos produtos que fizeram enriquecer as classes abastadas de Cabo Verde e a Coroa portuguesa. Face à concorrência dos produtos industrializados de Europa, apenas sobreviveram a destilação de aguardente (em condições técnicas totalmente ultrapassadas) e a extracção do sal.

Se as outras colónias portuguesas de África, sobretudo Angola e Moçambique⁵⁵, apresentavam um potencial propício às novas funções que lhes seria atribuída no âmbito na nova divisão internacional do trabalho – fornecer matérias primas e/ou servir de escoamento para os produtos manufacturados portugueses – Cabo Verde enfrentava à partida um certo número de constrangimentos: a modicidade da sua superfície (4033 km²), uma população reduzida (147 424 habitantes em 1900⁵⁶), donde a estreiteza do seu mercado, a quase inexistência de produtos naturais minerais importantes.

Na impossibilidade de incentivar o desenvolvimento de outras culturas alternativas de rentabilidade, dentro das nova repartição de funções, a Cabo Verde é reservado o papel de colónia de serviço e exportador de mão de obra contratual, forma nova de escravatura, essencialmente para

⁵⁵ Pelas suas características próprias, podiam responder amplamente a esse novo papel pois ambos detêm amplos recursos minerais já conhecidos e que interessavam às indústrias europeias: ouro ferro cobre... Pelas suas dimensões (Angola: 1 300 000 km²; Moçambique: 784 032 km²), constituíam riquezas enormes em termos de superfícies cultiváveis, para as culturas de rentabilidade que vinham sendo exploradas nelas (borracha, café, oleaginosas, algodão), mas também em termos de fertilidade dos solos e da existência de micro-climas que permitiam cultivar, para além dos produtos coloniais, produtos próprios dos países europeus. Há que acrescentar os seus enormes recursos hídricos.

⁵⁶ ESTEVÃO, João, "Peuplement et phénomènes d'urbanisation au Cap-Vert pendant la période coloniale, 1462-1940", in Bourgs et villes en Afrique lusophone" (sob a direcção de Michel Cahen), Laboratoire "Tiers-Monde/Afrique", Université Paris 7, ed. L'Harmattan, Paris 1989, p. 46

as roças de São Tomé e Príncipe.

Efectivamente, depois do envio compulsivo de cabo-verdianos para a Guiné-bissau em 1765⁵⁷, um século mais tarde foram promulgadas (em Dezembro de 1863), algumas leis que obrigavam os cabo-verdianos a ir trabalhar para as roças dos colonos de São Tomé e Príncipe. Só se pôs fim a essa emigração forçada, em 1970.

Quanto à sorte do “serviçal” cabo-verdiano em São Tomé e Príncipe, ao fim de um período de três ou cinco anos de trabalho (renovável mas muito raramente renovado), voltava para Cabo Verde tão miserável como à partida. Ademais, regressava enfraquecido por causa das doenças, da diferença climática, do regime alimentar diferente, dos maus-tratos, etc. De retorno ao país, trazia consigo, em geral, entre 1 000 e 3000 mil escudos que conseguiu economizar durante esse período⁵⁸.

A ideia de valorização de Cabo Verde como colónia de serviço assenta na importância que este arquipélago revestiu em relação ao comércio e à navegação de longo curso, desde os primórdios do comércio triangular de escravos.

Como constataram Galvão e Selvagem (op. cit.), foi a sua situação geográfica que o tornou a escala ideal nas rotas atlânticas e que foi sempre, uma das suas mais extraordinárias riquezas. A sua localização privilegiada, era também a mais promissora.

Para esses autores, na impossibilidade de equipar os quatro portos de que o arquipélago era dotado (por dificuldades financeiras), tudo encorajava a concentrar no porto de São Vicente “os esforços para valorizar a colónia como nó de comunicações atlânticas”⁵⁹.

⁵⁷ A Companhia do Grão Pará e Maranhão - criada após a descoberta do ouro no Brasil, que deteve, juridicamente, durante vinte anos o exclusivo do “comércio privativo e exclusivo, e do Governo Político e Militar das ditas ilhas de Cabo Verde, e suas anexas, e da Costa da Guiné desde o Cabo Branco até o Cabo das Palmas inclusivamente” – enviou algumas centenas de cabo-verdianos (de Santiago) para construir uma fortaleza em Bissau. Os trabalhos, autorizados em 1765, só terminaram oito anos depois, tendo um bom número de cabo-verdianos sucumbido entretanto, devido à dureza dos trabalhos, aos efeitos do clima e à alimentação deficiente.

⁵⁸ CARREIRA, António, “Migrações nas Ilhas de Cabo Verde”, Universidade Nova de Lisboa, Ciências Humanas e Sociais, série Investigação, Lisboa 1977, p. 234.

⁵⁹ “Império Ultramarino Português”, (Monografia do Império), 4 vol., “Introdução, Cabo Verde-Guiné, vol. I, Empresa Nacional de Publicidade, Lisboa, 1950, pp. 207-209.

Com a instalação no Porto Grande (S. Vicente), pelo cônsul inglês John Rendall em 1838, do primeiro depósito de carvão, outras sociedades inglesas virão aí instalar-se provocando não só o aumento significativo do número das embarcações que demandavam os seus serviços mas também o desenvolvimento de outras actividades a nível interno, nomeadamente comerciais, que implicavam uma certa expansão do aparelho bancário, administrativo, bem como dos meios de armazenagem e de transporte.

Em 1874, os ingleses foram autorizados a instalar cabos submarinos no Porto de São Vicente ligando-o à Madeira, à Europa, e ao Brasil. Sete anos depois, os cabos foram estendidos até à Praia, ligando-a igualmente à Europa e à África Oriental. Em 1923 a Itália foi ainda autorizada a instalar cabos submarinos em São Vicente, estendendo a sua ligação à América do Sul.

Os cabos submarinos que asseguravam as ligações telefónicas, cuja exploração foi deixada às sociedades estrangeiras, apenas trouxeram “royalties” para Cabo Verde.

Em 1939 arrancam as primeiras obras aeroportuárias em Espargos, ilha do Sal, realizadas pela companhia italiana de navegação aérea, LATI. Entre 1960-1963 são modernizadas as infra-estruturas aeroportuárias de Espargos para acolher aviões a propulsão do tipo Boeing B-707. A South Africa Airways tornou-se e continuou sendo, até a queda do apartheid na África do Sul, a principal utilizadora dos serviços deste aeroporto.

O Porto Grande de São Vicente, que poderia ter constituído um verdadeiro pólo de desenvolvimento através de actividades anexas induzidas (manutenção e reparação de navios, seu abastecimento, empregos de carga e descarga dos navios, etc.), e direitos de escala pagos, só foi modernizado após a construção dos portos de Las Palmas, de Tananarive e Dacar que, de longe mais bem equipados, desviam a seu proveito uma parte da navegação transatlântica:

O ritmo muito elevado do crescimento demográfico, uma agricultura atrasada e incapaz de responder às necessidades de consumo interno, uma indústria quase inexistente e extrovertida⁶⁰, criaram um desequilíbrio

⁶⁰ Algumas unidades de produção agro-alimentar (de frio, congelação e conservação de produtos da pesca) essencialmente virados para a exportação que pertenciam essencialmente a capitais portugueses.

entre a população e os recursos disponíveis. Além do impacto fortemente negativo sobre a balança comercial, a aceleração dos fluxos migratórios (fenómeno estrutural da sociedade cabo-verdiana) aparece, neste contexto, como a única solução possível para o restabelecimento do equilíbrio entre recursos/população. Mas é, contudo, necessário ter em conta que os que “...emigram são (apesar da importância da emigração feminina), maioritariamente do sexo masculino e, na maior parte das vezes, deixam as suas famílias no país. Em vista disso, as mulheres são obrigadas, por um lado, a assegurar a educação dos filhos e, por outro, a vender, frequentemente, a sua força de trabalho nas obras públicas, para poderem garantir a subsistência da família, para além das tarefas que lhes cabem tradicionalmente, no quadro da produção agrícola. (...)

As partidas têm um efeito duplo na estrutura da população: provocam uma distorção do “sex-ratio” tornando-se o número de mulheres superior ao dos homens; ademais, o número dos inactivos (crianças e velhos) aumenta em relação ao número dos activos”⁶¹. Em 1975, só os de menos de 15 anos representavam 47% da população total⁶².

O declínio contínuo da economia cabo-verdiana, aliado à seca que devastava o país desde 1968 criaram uma tal situação nos últimos anos que antecederam a independência, que metade das despesas do país passaram a ser asseguradas por uma “subvenção não reembolsável” de Portugal: Em 1974, essa subvenção representava 54% do total das despesas públicas cabo-verdianas.

Na realidade, a administração colonial encontrou-se num impasse que não podia ultrapassar sem resolução do problema colonial em si.

Das revoltas de escravos e insurreições que marcaram particularmente o século XIX, até o desencadeamento da luta conjunta de libertação nacional na Guiné Bissau e em Cabo Verde, decorreu um longo tempo em que a acomodação ao “status quo” colonial só foi agitada em 1910 com a insurreição camponesa em Ribeirão Manuel (Santiago) contra a arbitrariedade dos proprietários fundiários e em 1934 com uma manifestação em São Vicente de trabalhadores e populares hasteando bandeiras negras e

⁶¹ ANDRADE, Elisa Silva, op. cit. p. 199 e 201.

⁶² SEDES, Rapport provisoire de la mission SEDES – Problème de Planification”, Paris, Setembro de 1977.

protestando contra a fome que terminou em assalto e saque dos armazéns de alimentos da alfândega e de várias casas comerciais⁶³.

As ideias de independência ou de autonomia em ligação com o Brasil, por vezes presentes nos levantamentos do século passado⁶⁴, não se verificam mais, pelo menos expressamente, até à Segunda Guerra Mundial.

Finalmente, as ideias de autonomia ou de independência nacional tanto tempo deixadas adormecidas foram reacendidas nos anos 40 com a geração de Amílcar Cabral. O seu corolário foi a organização da luta de libertação nacional, com a criação, em 1956, em Bissau, do Partido Africano da Independência da Guiné e Cabo Verde (P.A.I.G.C.). A partir daí, os percursos do P.A.I.G.C. e de Amílcar Cabral serão indissociáveis até ao seu assassinato, a 20 de Janeiro de 1973.

Mas, se o assassinato de Amílcar Cabral foi uma perda irreparável para os guineenses como para os cabo-verdianos, esse crime não conseguiu dismantelar nem o P.A.I.G.C., nem quebrar a vontade dos combatentes de conduzir a luta armada que se processava na Guiné Bissau e a luta política clandestina em Cabo Verde e Portugal até o seu objectivo final: a libertação e Independência da Guiné e de Cabo Verde.

A 24 de Setembro de 1973, após 10 anos de luta armada, considerou-se reunidas as condições para a concretização do projecto de criação de um Estado: a Assembleia Nacional Popular reunida nas zonas libertadas de Boé, proclama, a 24 de Setembro de 1973, a República da Guiné-bissau, Estado independente e soberano, forma-se um executivo e adopta-se a primeira Constituição do país.

⁶³ In B.O. nº 33, 18 de Agosto de 1934.

⁶⁴ Sobre a revolta dos aldeãos de Ribeira de Engenho (Santiago) de 1822, escreve Rocha Martins na sua obra "História da Colónias Portuguesas, Academia das Ciências de Lisboa, Tip. da Empresa Nacional de Publicidade, Lisboa, 1933, p. 175: "Levedava uma revolução. Diversos indivíduos pretendiam que o povo se manifestasse para unir o arquipélago ao governo brasileiro." Segundo o Governador Chapuzet, que chegou a Cabo Verde a 11 de Fevereiro de 1923, tinha sido informado à sua chegada que algumas pessoas procuravam constituir um partido ligado ao Brasil para onde queriam enviar uma delegação para solicitar a sua adesão ao plano: independência de Cabo Verde em união com o Brasil que acabara de proclamar a sua independência (1822). A ideia de independência de Cabo Verde unido ao Brasil deve ter sido muito forte e subsistido por muito tempo nos espíritos, Galvão e Selvagem (op. cit. vol. I, p. 99) falam da ideia que circulava entre os liberais de Cabo Verde nos anos 1830 preconizando a formação de uma "Confederação Brasileira" que reunisse o Brasil já independente, Angola e Moçambique. Em 1836, por ocasião de uma rebelião de escravos e jornaleiros na ilha do Sal, tomaram a bandeira do consulado do Brasil que desfraldaram (Cof. B.O. de Cabo Verde, nº 189, 22 de Maio de 1947).

A queda do fascismo português, impulsionada pela luta conjunta das forças progressistas portuguesas, que se apoiavam nas massas populares, e das forças nacionalistas das ex-colónias portuguesas, abre novas perspectivas que aceleram o processo de libertação de Cabo Verde, conduzido, como já dissemos, essencialmente através da luta política clandestina.

Os acordos de Londres e de Argel (26 de Agosto de 1974) conduzirão ao reconhecimento pelo Governo português do Estado guineense e do direito do povo cabo-verdiano à independência; reconhece igualmente o P.A.I.G.C. como único e legítimo representante do povo do nosso país.

Após a Constituição de um Governo de transição (composto por cabo-verdianos e portugueses) presidido por um Alto-comissário nomeado por Portugal e representando a soberania portuguesa, o povo cabo-verdiano elegia meses depois (30 de Junho de 1975) uma Assembleia constituinte – composta por 56 deputados e 72 suplentes) com a participação de 84% dos eleitores. A lista única proposta por esse Partido recebeu 92% dos sufrágios expressos. Esta Assembleia viria a proclamar a Independência da República de Cabo Verde a 5 de Julho de 1975 e promulgar uma lei sobre a Organização Política do Estado que fez as vezes de Constituição até a aprovação desta na IX sessão legislativa de 5 de Setembro de 1980.

O Presidente da República foi eleito e alguns dias depois formou o primeiro Governo do Estado de Cabo Verde, dirigido por um Primeiro-ministro.

ELISA ANDRADE

Investigadora em Ciências Humanas e Sociais

Ficha n.º _____

UNIVERSIDADE DO PORTO
Faculdades de Letras
Centro de Estudos Africanos

Inquérito por questionário

Este questionário dirigido a adultos cabo-verdianos/as residentes no concelho da Praia visa analisar o papel da Igreja Católica na construção e reprodução do feminino e do masculino em Cabo Verde, nesse sentido solicita-se a sua valiosa colaboração e contribuição, respondendo com clareza e objectividade às questões que lhe são colocadas. A sua colaboração é crucial para o sucesso da investigação. Antecipadamente os meus agradecimentos.

Obs. A cada pergunta deve-se escolher uma opção

I. Identificação

1. **Sexo:** Masculino ☐ Feminino ☐
2. **Faixa etária:**
20 anos – 30 anos ☐ / 30 anos – 40 anos ☐ / 40 anos – 50 anos ☐ /
50 anos – 60 anos ☐
3. **Estado civil:** Solteiro(a) ☐ / Casado(a) civilmente ☐ /
Casado(a) na Igreja ☐ / União de facto/ vive com o(a) companheiro(a) ☐ /
Separado(a) ☐ / Divorciado(a) ☐ / Viúvo (a) ☐
4. **Ilha de origem:** Santo Antão ☐ / São Vicente ☐ / São Nicolau ☐ / Sal ☐ /
Boa Vista ☐ / Maio ☐ / Fogo ☐ / Santiago ☐ / Brava ☐
5. **Nível de instrução:** Alfabetização ☐ / Ensino básico/ Escola Primária ☐ /
Ensino secundário/ Liceu ☐ / Formação Profissional ☐ /
Ensino Superior ☐
6. **Religião:** Católica ☐ / Protestante ☐ / Não tem ☐

II.

1. A sociedade cabo-verdiana é machista?

Sim ☐

Não ☐

Não sabe ☐

2. O que é ser um bom pai?

Um amigo ☐

Alguém que não deixa faltar nada ☐

Um protector ☐

Um senhor a quem todos obedecem ☐

3. Quem é a mulher que todas as outras deviam tomar como modelo exemplar?

Princesa Diana ☐

Maria de Nazaré ☐

Eva ☐

Joana D´Arc ☐

Marie Curie ☐

4. O que é mais condenado pela sociedade?

Infidelidade masculina ☐

Infidelidade feminina ☐

Ambas ☐

5. O que é ser uma boa mãe?

Uma amiga ☐

Alguém que não deixa faltar nada ☐

Uma protectora ☐

Um senhora a quem todos obedecem ☐

6. O que você condena mais?

Infidelidade masculina ☐

Infidelidade feminina ☐

Ambas ☐

Não condeno ☐

7. Como vê o sexo fora do casamento?

É aceitável nos nossos dias ☐

Não é recomendável ☐

É pecado ☐

Permite aos parceiros se conhecerem e viver sensações novas ☐

Retira o melhor do casamento ☐

Permite quebrar a rotina do casamento ☐

8. Como designas um homem que possui varias parceiras sexuais?

É um conquistador ☐

Bom amante ☐

Um viciado insaciável ☐

Pixinguinho ☐

É próprio de ser homem ☐

9. O que representa a virgindade feminina?

Nada de especial ☐

Pureza ☐

Essencial para o futuro da mulher ☐

Falta de habilidade ou disponibilidade para o sexo ☐

É fundamental para poder casar com ela ☐

10. Como designas uma mulher que possui vários parceiros sexuais?

É uma conquistadora ☐

Boa amante ☐

Uma viciada insaciável ☐

Pixinguinha ☐

Não é séria (não serve para ser mãe/esposa) ☐

11. O que torna a mulher uma pessoa honrada?

A maternidade ☐

A virgindade ☐

A lealdade e fidelidade ao parceiro sexual ☐

A sua honestidade ☐

O trabalho ☐

O comportamento adequado e respeitável ☐

12. O que representa a virgindade masculina?

Nada de especial ☐

Pureza ☐

Essencial para o futuro do homem ☐

Falta de habilidade ou disponibilidade para o sexo ☐

Não parece bem um homem ser virgem, porque significa que não teve mulheres ☐

13. O que torna o homem uma pessoa honrada?

A paternidade ☐

A virgindade ☐

A lealdade e fidelidade ao parceiro sexual ☐

A sua honestidade ☐

O trabalho ☐

O comportamento adequado e respeitável ☐

14. O que se espera de uma mulher durante a relação sexual?

Que seja carinhosa ☐

Que atinja o orgasmo ☐

Que aceite tudo o que for proposto pelo parceiro sexual ☐

Que faça prevalecer os seus desejos participando activamente no acto ☐

15. O que representa o casamento?

União abençoada por Deus ☐

Felicidade ☐

Fonte de dignidade para o homem e a mulher ☐

Segurança ☐

Fundamental para ter filhos e constituir família ☐

16. O que se espera de um homem durante a relação sexual?

Que seja carinhoso ☐

Que atinja o orgasmo ☐

Que aceite tudo o que for proposto pelo parceiro sexual ☐

Que faça prevalecer os seus desejos participando activamente no acto ☐

17. Que lição tiraste da passagem bíblica que fala de Adão e Eva e do fruto proibido?

A mulher enganou o homem e traiu Deus ☐

O homem foi fraco perante a mulher e traiu Deus ☐

Ambos traíram Deus ☐

Não tirei nenhuma lição ☐

Desconheço esta passagem da bíblia ☐

18. Como defines um pai?

Um senhor (Dono da casa e de todos que nela vivem) ☐

Sustento da casa ☐

Criador ☐

Um amigo ☐

Fonte de carinho e ternura ☐

19. Como deve ser o comportamento sexual da mulher?

Deve Deixar a iniciativa ao homem ☐

Não deve manifestar o prazer que sente ☐

Deve aceitar os avanços do homem, mesmo quando não tem vontade para tal ☐

Deve dominar e conduzir o parceiro ☐

20. Como defines uma mãe?

Uma senhora (Dona da casa e de todos que nela vivem) ☐

Sustento da casa ☐

Criadora ☐

Uma amiga ☐

Fonte de carinho e ternura ☐

21. Como deve ser o comportamento sexual do homem?

Deve deixar a iniciativa a mulher ☐

Não deve manifestar o prazer que sente ☐

Deve aceitar os avanços da mulher, mesmo quando não tem vontade para tal ☐

Deve dominar e conduzir o parceiro ☐

22. O que pensas da homossexualidade feminina?

Uma forma de diferente de viver a sexualidade ☐

Um pecado sem perdão ☐

É contra as leis da natureza ☐

Uma vergonha ☐

23. O que é mais tolerado na cidade da Praia?

Homossexualidade masculina ☐

Homossexualidade feminina ☐

Ambos, na mesma medida ☐

24. O que você condena?

Homossexualidade masculina ☐

Homossexualidade feminina ☐

Não condeno ☐

25. O que pensas da homossexualidade masculina?

Uma forma de diferente de viver a sexualidade ☐

Um pecado sem perdão ☐

É contra as leis da natureza ☐

Uma vergonha ☐

26. Quem deve chefe de família?

A mulher ☐

O homem ☐

Os dois ☐

Muito obrigado / Adilson Semedo



