



» XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais

Diversidades e (Des)igualdades

Salvador, 07 a 10 de agosto de 2011.

Universidade Federal da Bahia (UFBA) - PAF I e II
Campus de Ondina

TATUAGENS, GRAFFITIS E LETRAS DE RAP: FORMAS DE EXPRESSÃO E/OU REBELDIA? IDENTIDADES DE JOVENS DA COVA DA MOURA (PORTUGAL)

Cláudia Vaz

Instituto Superior de Ciências Sociais e Políticas (UTL)/CAPP

cvaz@iscsp.utl.pt

Introdução

Este texto foi adaptado da tese de doutoramento “Kova-M forever: Samplagens da Zona. Identidades de jovens da Cova da Moura”, defendida em 2008. Ainda que não seja um tema novo, é revestido de actualidade. Basta pensar-se que a pós-modernidade, caracterizada por noções como fluxo, efemeridade, liquidez, fragmentação, mobilidade e globalização, é a época dos grandes questionamentos em torno das identidades – cultural, social, nacional, religioso, pessoal.

São dois os objectivos desta comunicação: a compreensão das identidades de jovens da Cova da Moura (Lisboa), sobretudo no que respeita aos elementos nacionalidade e “raça” e a reflexão em torno dos mecanismos de expressão dessas mesmas identidades, designadamente letras de rap, *graffiti* e *tatoos*.

A recolha de dados assentou no método etnográfico (levado a cabo durante aproximadamente quatro anos), com recurso à observação participante, a entrevistas semi-estruturadas, conversas informais, recolha e análise de imagens (*graffitis/tatoos*) e letras de rap.

1. O Bairro

O bairro do Alto da Cova da Moura, localizado nas freguesias da Buraca e da Damaia, no concelho da Amadora, estende-se por uma área de cerca de 16,5 hectares.

As primeiras casas do bairro de génese clandestina, construídas em madeira, surgiram ainda na década de 1960 do século passado. Encontravam-se dispersas, embora centradas essencialmente em dois núcleos: um localizado junto à Quinta do Outeiro, onde funcionava uma vacaria, o outro junto à actual Avenida da República, próximo de uma pedreira desactivada, ocupado pela família Moura.

Embora o número de barracas, quer de habitação quer de apoio à agricultura, continuasse a aumentar, até 1974 a zona da Cova da Moura mantinha-se sobretudo



» XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais

Diversidades e (Des)igualdades

Salvador, 07 a 10 de agosto de 2011.

Universidade Federal da Bahia (UFBA) - PAF I e II
Campus de Ondina

como uma terra de cultivo de trigo e de criação de animais. Não acolhia, nesse ano, mais de 360 habitantes, de acordo com informação municipal.

A chegada dos chamados retornados, sobretudo provenientes de Angola, vem alterar a distribuição e o tipo de construção das habitações neste espaço. Uma parte deles é instalada na Cova da Moura pelo então Instituto de Apoio aos Retornados Nacionais (IARN). Trata-se de gente disposta a recomeçar a vida, muitas vezes a partir do zero, que se envolve na criação da primeira comissão de moradores, em Novembro de 1978. As barracas de madeira começam progressivamente a ser substituídas por casas em alvenaria.

O surto de imigrantes africanos só ocorre mais tarde. Ao longo da década de 1980, é predominantemente constituído por cabo-verdianos. Na década seguinte, o bairro passa a acolher em maior número naturais de Angola, Guiné-Bissau e S. Tomé e Príncipe. A instalação de imigrantes do Leste Europeu e do Brasil é bem mais recente.

Actualmente, a Cova da Moura conta com cerca de 10 000 habitantes, apontando as estimativas conhecidas para uma percentagem de 60% de origem africana. Metade dos habitantes tem menos de 20 anos.

2. Noções e práticas de identidade nacional

O conceito

Tratar as questões da identidade não é tarefa fácil. Tudo é, afinal, identidade. Trata-se um conceito transversal a tantos outros conceitos e a tantas outras áreas do conhecimento. Como refere Moreira,

Qual grande maré, a noção de identidade submergiu no espaço de algumas décadas o conjunto das ciências sociais e humanas. Quer se trate de analisar realidades tão diversas como as transformações religiosas, as relações homem/mulher, as profissões, a vida familiar, a imigração ou os conflitos étnicos, a identidade impôs-se como uma palavra mágica. Como diz Lévi-Strauss não se situa numa só encruzilhada, mas em mais de uma (2006:15)

O conceito de identidade aqui apresentado foi construído para explicar as identidades múltiplas de jovens da Cova da Moura, colocando o acento tónico na identidade



nacional (o que não significa, obviamente, que a sua aplicabilidade esteja reduzida a este terreno).

São vários os pressupostos teóricos subjacentes a esta noção:

- A identidade é um processo de ser e tornar-se, ou seja é um processo em constante construção e reconstrução. Aceitar que a identidade se reduz à dimensão do *ser* é aceitar que a identidade é exclusivamente essencialista. Assim, para se ser – ser cabo-verdiano, português, africano, negro, branco, etc. – bastaria nascer. Hoje sabe-se que não é assim. A este propósito, Hall (2003:47) afirma que

No mundo moderno, as culturas nacionais com que nascemos constituem-se numa das principais fontes de identidade cultural. Ao nos definirmos, algumas vezes dizemos que somos ingleses ou galeses ou indianos ou jamaicanos. Obviamente, ao fazer isso estamos falando de forma metafórica. Essas identidades não estão literalmente impressas em nossos genes. Entretanto, nós efectivamente pensamos nelas como se fossem parte de nossa natureza essencial.

O mundo dos *scapes appadurianos* (Appadurai 2000) é o mundo do *tornar-se*; é o mundo das pertenças desterritorializadas, deslocalizadas, transfronteiriças. A imagem de um rapaz, português, branco no espelho não implica que quem esteja a olhar para ele se reveja nessa imagem, nem que aquilo que esteja a ver nesse preciso momento se perpetue por todo o seu ciclo de vida (a identidade não é estática).

- A identidade de uma pessoa ou de um grupo pode ser analisada a partir de um recurso metafórico: o jogo de espelhos. A percepção que temos do modo como somos olhados condiciona a imagem que construímos de nós enquanto indivíduos ou enquanto grupos. Novaes (1993:107) afirma que “é como se o olhar transformasse o outro em um espelho, a partir do qual aquele que olha pudesse enxergar a si próprio. Cada outro (...) é um espelho diferente, que reflete imagens diferentes de si”. Também para Soares *et al.* (2005:206) “a identidade só existe no espelho e esse espelho é o olhar dos outros”. Podemos então afirmar que falar de identidade é falar de *representação*. Especificando o elemento identitário *nacionalidade*, Hall (2003:47) diz que



as identidades nacionais não são coisas com as quais nascemos [apesar de vir impressa no nosso cartão de identificação], mas são formadas e transformadas no interior da representação. Nós só sabemos o que significa ser “inglês” devido ao modo como a “inglesidade” (Englishness) veio a ser representada – como um conjunto de significados – pela cultura nacional inglesa [e, acrescentamos nós, pela percepção individual – o ser inglês não é necessariamente sentido e vivido da mesma forma por todos os cidadãos “ingleses”].

- Ainda que as identidades sejam atributos individuais, elas são necessariamente constituídas de forma colectiva (não faz sentido pensar o indivíduo sem pensar o social). O individual e o colectivo estão enredados no quotidiano. Daí que a construção das identidades de jovens da Cova da Moura só faça sentido *situada* (no momento X, perante as circunstâncias Y e Z, o indivíduo A opta por ostentar o elemento identitário W). Os processos pelos quais as identidades individuais e colectivas se produzem e reproduzem são análogos. Não devem, por isso, ser analisados como se se tratasse de compartimentos estanques, de material arrumado em gavetas distintas. É neste sentido que a teorização da identidade deve contemplar o individual e o colectivo na mesma medida. Mais interessante do que proceder à distinção analítica entre identidade pessoal e identidade colectiva é olhar os vários elementos atendendo ao contexto no qual os discursos são produzidos.
- Conceito indissociável do de identidade é o de fronteira. Basta pensar-se que a identidade se constrói na relação com o *outro*, que pressupõe sempre a existência de um *outro* – individual/colectivo, real/imaginário. No fundo, o processo identitário constitui um processo de construção de fronteiras sociais, no sentido de esses *ajustamentos de fronteira* organizarem as relações que se estabelecem entre os indivíduos, em função das suas pertenças/não pertenças. A consciência de pertença a um grupo é indissociável da consciência de não pertença a outro grupo. No caso da Cova da Moura, é extremamente interessante estar atento a esta noção.
- Neste trabalho, consideramos a categoria “raça” enquanto categoria discursiva e não biológica. Como refere Hall (2003: 52), “nos últimos anos, as noções



biológicas sobre raça [...] têm sido substituídas por definições culturais, as quais possibilitam que a raça desempenhe um papel importante nos discursos sobre nação e identidade nacional”. Na Cova da Moura, o *ser português* está associado ao *ser branco*, ainda que o *ser da Cova da Moura*, não esteja, necessariamente, associado ao *ser negro* (isto ao nível do discurso local).

Sujeitos investigados

“*Sem tchan [chão]para pisar*”

- Vêm os cabo-verdianos de Cabo Verde e dizem-nos que não somos iguais a eles, que não somos cabo-verdianos. Eu costumo dizer-lhes que também era melhor que assim fosse, que passados 20 anos continuássemos iguais. Depois vêm os portugueses e dizem-nos que não somos portugueses. Isso fica a bater na nossa cabeça.

- Isso é confuso?

- Mais do que isso, ficamos sem chão para pisar, ficamos sem ter onde nos agarrar.

[Excerto de entrevista a Chullage]

É este o drama dos filhos da *diáspora*. Referindo-se aos crioulos “mexicanos” e “chilenos”, Anderson (1991:88-89) observa que “nascidos nas Américas, não poderiam ser verdadeiros espanhóis; logo, nascidos em Espanha, os *peninsulares* não poderiam ser verdadeiros americanos”.

Uma questão pode, desde já, colocar-se: afinal, o que é ser um verdadeiro espanhol, americano, português, cabo-verdiano, galego, “cova-mourense”? A adjectivação das nacionalidades como verdadeiras/falsas assenta na essencialização das mesmas. Fará sentido manter a lógica da adjectivação neste *mundo appaduriano*?

Os testemunhos que se seguem permitem compreender a pertinência das questões colocadas. Por mais numerosas que fossem as categorias-tipo entretanto criadas, haveria sempre a possibilidade de continuarem a surgir respostas diferentes à pergunta clássica dos estudos sobre a identidade – *quem sou eu?*

A questão avançada por Jenkins do *ser* e do *sentir*, ou do *ser* e do *tornar-se*, enquanto elementos importantes no estudo das identidades, é, pois, central para a compreensão desta matéria. Não basta *ser* cabo-verdiano(a)/português(a) para que os casos-exemplares se identifiquem como tal. Se nuns casos *são* portugueses mas não se *sentem*, noutros *não* o *são*, mas acreditam que se o fossem *se sentiriam*. Outros não o



» XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais

Diversidades e (Des)igualdades

Salvador, 07 a 10 de agosto de 2011.

Universidade Federal da Bahia (UFBA) - PAF I e II
Campus de Ondina

são, nem poderiam vir a *sê-lo*, por acreditarem que os *outros* nunca os veriam enquanto tal. Outros reclamam por um “retorno à etnia” (Agier 2001). Outros ainda são autores de novas categorias para a sua situação. As situações são, portanto, múltiplas.

Outro aspecto a ter em atenção é o da não-exclusividade dos elementos identitários ostentados nos momentos etnográficos apresentados. O facto de um jovem, num momento A, responder que é cabo-verdiano, não significa que noutros momentos não possa afirmar-se como português, como africano, ou assumir qualquer outra condição. Se é verdade que num momento somos uma coisa, não é menos verdade que em vários momentos somos, ou temos a possibilidade de ser, muitas outras coisas. As identidades múltiplas não são sinónimo de identidades “mentirosas”, mas sim de identidades *desterritorializadas*, *translocais*, *transfronteiriças*. São uma consequência da construção de *mundos imaginados* (Appadurai 2000).

Também Hall chama a atenção para a subjectividade inerente a este processo, assim como para a importância de atender ao contexto no qual os elementos surgem.

Estamos constantemente em negociação, não com um único conjunto de oposições que nos situe sempre na mesma relação com os outros, mas com uma série de posições diferentes. Cada uma delas tem para nós o seu ponto de profunda identificação subjectiva. Essa é a questão mais difícil da proliferação no campo das identidades e antagonismos: elas frequentemente se deslocam entre si (Hall 1998:346).

Quando perguntei a Ticha (caso-exemplar) quem é ela, como é que se vê, respondeu, sem hesitar: “sou cabo-verdiana”. Razão: foi essa a nacionalidade que lhe foi atribuída à nascença – filho de cabo-verdiano era, de acordo com a lei que estava em vigor, cabo-verdiano.

- Quem és tu?
 - Sou cabo-verdiana.
 - Nasceste em Cabo Verde?
 - Não, nasci em Almada.
 - E mesmo assim consideras-te cabo-verdiana?
 - Claro... não é assim que me consideram? Eu não tenho Bilhete de Identidade português.
 - E se tivesses?
 - Ah, aí já era diferente... assim já era portuguesa.
- [Excerto de entrevista a Ticha]



Os dois testemunhos que se seguem revestem-se de um duplo interesse: a situação em si e o facto de Tugs e Carla (casos-exemplares) serem irmãos – serem filhos dos mesmos pais e terem nascido no mesmo hospital não foi suficiente para que lhes fosse atribuída a mesma nacionalidade. Um é português, o outro cabo-verdiano. A fronteira que os separa é de natureza política, é a da Lei da Nacionalidade: de um lado da fronteira estão os que nasceram antes de 1981, do outro os que nasceram em data posterior.

- Quem és tu?
 - Sei lá...
 - Tens nacionalidade portuguesa?
 - Tenho. Mas não me considero português.
 - Mas tens B.I. português?!
 - Sim, mas não sou português.
 - Então és o quê?
 - Sou cabo-verdiano.
 - Alguma vez foste a Cabo Verde?
 - Não.
 - Então por que é que te sentes cabo-verdiano?
 - Por causa dos meus pais.
- [Excerto de entrevista a Tugs]

- Sou cabo-verdiana... nem que seja por uma questão de orgulho.
- Porquê “nem que seja por uma questão de orgulho?”
- Então, quando vou a qualquer lado e me perguntam o que é que eu sou, é claro que, olhando para mim [referindo-se ao facto de ser negra], não estão à espera que diga que sou portuguesa. E mesmo quando o faço, há sempre quem diga: “Não, os teus pais”. Portanto, o que é que me resta se não ser cabo-verdiana?
- Gostavas de ir morar para lá?
- O que é que eu ia para lá fazer?

[Excerto de entrevista a Carla]

Independentemente de o serem ou não, sentem-se cabo-verdianos “por causa dos pais” e dos *outros*, que não os deixam esquecer a sua condição de filhos de imigrantes. No entanto, sentirem-se cabo-verdianos não significa que conheçam Cabo Verde e/ou que gostassem de ir viver para o país. “O que é que eu ia para lá fazer?” é uma pergunta que ilustra, em parte, a afirmação de Hall a propósito dos filhos da diáspora: “Se eles retornassem a suas cidadezinhas de origem, o mais tradicional deles seria considerado ‘ocidentalizado’ – senão irremediavelmente diasporizado” (2000:76). É que, no caso de Carla, não estaria “a retornar à sua cidadezinha de origem”, estaria a ir para a “cidadezinha de origem” dos seus pais. É esta a situação em que se encontram muitos dos jovens da Cova da Moura.



» XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais

Diversidades e (Des)Igualdades

Salvador, 07 a 10 de agosto de 2011.

Universidade Federal da Bahia (UFBA) - PAF I e II
Campus de Ondina

Uma outra categoria de identificação bastante vulgar neste espaço é a de “Africano”. K.D.G. (caso-exemplar) ilustra esta ideia.

- Sou africano.
 - Africano?
 - Sim.
 - E cabo-verdiano? Também te sentes cabo-verdiano?
 - Claro. Africano, cabo-verdiano... é a mesma coisa.
 - É a mesma coisa para ti. Para outras pessoas talvez não seja assim. E quanto a ser português? Também te sentes português?
 - Não, nunca!
 - Nunca?
 - Nunca mesmo! Em momento algum.
 - Como é que isso é possível? Onde é que nasceste?
 - Nasci aqui.
 - E sempre viveste aqui?
 - Sempre.
 - Então como é que isso pode não ter qualquer importância para ti?
 - Não tem.
- [Excerto de entrevista a K. D. G.]

Quando K.D.G. diz: “Africano, cabo-verdiano... é a mesma coisa”, deve acrescentar-se que é a mesma coisa para ele e para muitos da sua geração, mas não o será para os seus pais e os seus avós. Quando se pede a um cabo-verdiano – de Cabo Verde – que responda à questão “quem sou eu?”, o mais provável é que responda, simplesmente, “cabo-verdiano”.

“Que português é esse?”

O cuidado que procuro ter em diferenciar os cabo-verdianos de Cabo Verde dos cabo-verdianos da Cova da Moura, sobretudo os que já nasceram e/ou cresceram em Portugal, tem implícita uma questão colocada por Hall, a propósito dos negros da diáspora: “que ‘negro’ é esse na cultura negra?” (1998:335). Ou seja, que cabo-verdiano é esse? De que “cabo-verdiano” se está a falar? Da mesma forma, quando K. D. G. se diz “africano” – que “africano” é esse na – e da – Cova da Moura?

Subjacente a estas *declarações identitárias* (Agier 2001) está, precisamente, a desterritorialização de África e de Cabo Verde (neste caso específico), a sua transformação num “universal particularizável”: um conceito-África-Cabo Verde que pertence a todos aqueles que dele queiram apropriar-se, com o qual queiram identificar-se (Amselle 2001).



A inclusão no grupo dos “africanos” e a exclusão do que reúne os “portugueses” é intencional: se, por um lado, oferece um *chão* – ainda que virtual – que pode ser *pisado* e *agarrado* por todos os Negros¹, fomentando a solidariedade intragrupo, por outro, marca a sua posição de revolta, de inconformismo, com a situação em que se encontram.

A identidade africana, esta identidade africana, é o produto de um contexto específico – o contexto urbano, no qual, constantemente, se chama a atenção para as diferenças, contrastes e comparações (Appadurai 2000). Constitui, afinal, uma estratégia de adaptação a um ambiente concreto: “A africanidade e a condição negra parecem ter se transformado em função do contexto em que vivem. Dizer da *africanidade* não é afirmar necessariamente a África; trata-se de uma afirmação de origem, mas não da mesma forma que seus pais o fazem” (Gusmão 2004:153).

É ainda interessante referir que, no *terreno*, esta categoria-África foi apropriada apenas pelos jovens do sexo masculino. Não estou a afirmar que as raparigas não se identificam com África, mas apenas que nenhuma me disse que é africana, que se sente africana. A identificação mais comum foi com Cabo Verde, a “terra de seus pais”. Até que ponto esta apropriação de “África” não será uma consequência da *desterritorialização* da *vida de gueto*? Até que ponto não corresponde à noção de que o *habitus* de rua é *transfronteiriço*, de que existem muitos outros jovens, em muitos outros espaços, a viver e a sentir experiências similares? Até que ponto não se está em presença de uma estratégia *translocal* de conquista de respeito e de visibilidade do *nós*? Esta forma de expressão, que atinge o seu apogeu com a cultura *Hip Hop*, é sobretudo masculina.

A letra do tema musical *É mas um hiztória tristy*, da autoria de S. D. D. e K.D.G., é ilustrativa desta instrumentalização da “raça”, da ideia de “nação africana” e da “vida de gueto” (muitas outras letras poderiam ser apresentadas; as suas histórias, as histórias que contam, estão pejadas destas noções).

É mas um Hiztória tristy
Mas nigga ka bu disisti

É mais uma história triste
Mas *nigga* não desistas

¹ Esta questão da “Nação Negra”, da instrumentalização da “raça”, será tratada nos capítulos que se seguem. Trata-se da ideia de África = Etnia + “Raça”.



» XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais

Diversidades e (Des)Igualdades

Salvador, 07 a 10 de agosto de 2011.

Universidade Federal da Bahia (UFBA) - PAF I e II
Campus de Ondina

Afrikanus na terra Brankus tem ki ta fazi mas ki resisty
Buraka Kova M mafia click ta kontinua sempri ta presisty
Inquantu nu existy

É si ba ta cheka nus realidadi e sima nha Nigga Kromo as ta flau é mas um Hiztória tristy ma nu ta kontinua ta insisty e sempri ta presisty inquantu nu existy kontra kenha ki nunca atchudanu ma ki sempri maltrata nu

Pur issu nhós abri otcho puvu Afrikanu
Pronto pa Revoluçon e pa Koligaçon
pa tudu pretu di guetto nhós pa ta tuma atençon
Altera mentalidadi
Fortaleci Irmandadi pa nu podi infrenta
[...]

Africanos na terra dos brancos têm que fazer mais do que resistir
Buraka Kova M mafia click mas continua sempre, sempre a persistir
Enquanto existires,

Vão vendo a nossa realidade como o meu Nigga Kromo diz, é mais uma história triste mas continuem a insistir e sempre a persistir enquanto existirem, contra quem nunca nos ajudou mas sempre nos maltratou

Por isso abre os olhos povo africano, pronto para a Revolução e a Coligação
Para todos os pretos dos guetos tomem atenção
Alterem a mentalidade
Fortaleçam a irmandade para podermos combater

Em *É mais uma história triste*, é muito clara a associação da categoria raça e da categoria nação: ser africano é ser negro, ser português é ser branco. Categorias como “africano”, “nigga” e “negro”, proporcionam a estes jovens o desenvolvimento de uma consciência colectiva *além-terra*, de um *nós deslocalizado*, um *nós* que, não estando ancorado a um *tchan* real, está *situacionalmente* ligado a várias *ideias-de*: ideia de África, ideia de “Negro”, ideia de “Cabo Verde”.

O que está aqui subjacente é a racialização das categorias português e *outros*. Esta é uma das justificações para o facto de muitos destes jovens não se reconhecerem como portugueses, mesmo que oficialmente o sejam. “Infundável jogo de espelhos”, como refere Silva (2003:31): eu sou aquilo que penso e sinto que sou, mas também sou aquilo que penso que os outros pensam que eu sou.

Os *filhos da diáspora* têm despertado a atenção dos *insiders* dos países de acolhimento para o surgimento de um novo *tipo de insider*, neste caso, um novo *tipo de português*”, um *português negro*. A contradição reside naqueles que não reconhecem a existência deste *ser português* (Les Back 1996:149).

O seguinte episódio ilustra esta questão. São episódios vulgares como estes que alimentam e perpetuam estigmas, estereótipos e preconceitos.

Uma vez fui ao SEF [Serviço de Estrangeiros e Fronteiras] tratar de um assunto. Assim que lá entrei, tirei logo o BI da mala, porque sabia que ia ser necessário. Quando chegou a minha vez, sentei-me e pus os documentos à vista. A senhora que lá estava pediu-me a autorização de residência. Disse-lhe que não tinha. “Não vê que tenho BI [cartão de identificação]? Então, não



» XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais

Diversidades e (Des)igualdades

Salvador, 07 a 10 de agosto de 2011.

Universidade Federal da Bahia (UFBA) - PAF I e II
Campus de Ondina

preciso dessa autorização”. A funcionária continuou a insistir comigo. Disse-me que sem esse documento não daria seguimento ao pedido. Ela não foi capaz de entender que, apesar de ser preta eu sou portuguesa.

A hesitação da funcionária do SEF é sintoma de que, para algumas pessoas, não é possível ser-se negro e simultaneamente “really Scottish”, “really British” ou “verdadeiro português”.

Identificada, homogeneizada e categorizada, numa palavra, *diferenciada* enquanto minoria étnica ou racial, com base num mesmo atributo físico, a tendência é a generalização da tradicional condição de “imigrante” a todos os que partilham desse mesmo atributo, com os respectivos efeitos sociais decorrentes do imaginário estereotípico associado a essa mesma condição. Nesta medida, o preconceito precede a discriminação e, mesmo sendo português, o “negro” continua a ser visto como “estrangeiro”, mesmo sendo legalizado a sua condição acaba por revestir-se de alguma natureza intrusiva (...) (Ferreira 2003:28)

É por isso que, quando alguns indivíduos fogem ao que é suposto, quando não encaixam nos rótulos criados para o seu grupo, rapidamente são inventadas outras categorias que perpetuam e simplificam as diferenças percebidas. Daí o aparecimento de designações como *bounty* – “preto por fora, mas branco por dentro” – ou *bolicão* – branco por fora, mas negro por dentro (Lewis *et al.* 1997:127). Ou seja, rótulos criados para lembrar ao indivíduo que o seu *ser* não chegou a *tornar-se* naquilo que o colectivo *imaginou* para ele.

Como se pode constatar, a “negritude” é um elemento importante da sua identidade ao nível do discurso supra-local, mas não ao nível do discurso local. Ou seja, é importante na diferenciação do *outro* mas não do *nós* (Les Back 1996). O que acaba, aliás, por funcionar como um elemento de diferenciação positiva face ao *outro*, aquele que, contrariamente a *si*, discrimina em função da “raça”.

Les Back (1996) identifica dois elementos discursivos em torno da questão da *nossa área*, da *nossa zona*: o *discurso da harmonia* e o *discurso da comunidade negra*. Também os ouvi no terreno.

No *discurso da harmonia*, a afirmação mais comum é a de que a comunidade local está livre de tensão racial e imperam as boas relações entre os seus elementos



» XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais

Diversidades e (Des)igualdades

Salvador, 07 a 10 de agosto de 2011.

Universidade Federal da Bahia (UFBA) - PAF I e II
Campus de Ondina

(sejam eles brancos ou negros). A afirmação de K.D.G. – “levo a *life* de um africano descendente de cabo-verdianos na tuga” – personifica, assim, a Cova da Moura, espaço onde os vários elementos coexistem sem entrarem em oposição.

Em outros contextos, e muitas vezes a par com este discurso, uma fórmula adicional é utilizada para marcar a área como sendo “negra”, um espaço onde negros lutaram para terem algo seu. Eles aparentam ser *donos do território* – é o nível do *discurso da comunidade negra*. Este discurso não é utilizado como alternativa ao *discurso da harmonia*, mas como forma de particularizar experiências. A raça surge agora enquanto elemento identitário legítimo.

De acordo com este sistema, a identidade negra é definida em termos de reacção ao racismo e à discriminação, mas também como um processo criativo de reconstrução identitária, sendo este último elemento expresso em termos de “raízes” (Les Back 1996:146). No fundo, esta tensão entre a relevância de ser da Cova da Moura, enquanto nosso chão, e ser um *outsider* negro espelha as “novas etnicidades” deste mundo *desterritorializado*: “*Novas etnicidades* são produzidas em parte através de uma tensão entre influências globais e locais. *Novas etnicidades* não só desafiam o significado de *ser negro*, mas também colocam em questão o significado de *ser Britânico*” (Les Back 1996:4), ser português, ser da Cova da Moura, ser um português da Cova da Moura, ser um “cova mourense” português, etc.

Hip Hopensando uma identidade nacional inventada?

Portugal não lhes deu um *chão*, em nome do *jus sanguinis*; Cabo Verde não o perpetuou, em nome do *jus soli*². Os jovens da Cova da Moura inventaram um, o qual designam como seu. A criação desse *lugar* conferiu-lhes um sentido de *nação*, uma *nação imaginada*, no sentido de um *lugar* de pertença, um *lugar* que tem a particularidade de poder ser *pisado*, de não estar reduzido a uma *ideia-de, um lugar seu*.

A este propósito, Seton-Watson diz que “tudo o que pode dizer é que uma nação existe quando pessoas em número significativo numa comunidade consideram elas

² Por *jus sanguinis* entende-se a atribuição de nacionalidade em função dos laços de sangue; por *jus soli*, com base no local de nascimento. Diferentes tradições culturais e políticas justificam a opção, em cada país, por uma ou outra das vias.



» XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais

Diversidades e (Des)igualdades

Salvador, 07 a 10 de agosto de 2011.

Universidade Federal da Bahia (UFBA) - PAF I e II

Campus de Ondina

mesmas que formam uma nação, ou se comportam como se assim fossem³” (citado por Anderson 1991:25)”. De facto, os jovens que conheci no decurso da investigação não têm com a Cova da Moura apenas uma ligação assente no facto de residirem no bairro. As afirmações de Santinho – “ela é tudo para mim” – e de Outlaw – “K-M forever” – são reveladoras de uma relação de amor. Mas, sobretudo, da natureza da relação do homem com o *seu chão*.

A expressão “Cova da Moura para sempre”, comumente utilizada pelos jovens do bairro, quando questionados sobre a importância que esse lugar tem para si, traduz a forte ligação que estabeleceram com o *lugar*.

O caso dos jovens da Cova da Moura é particularmente interessante. Não se limitaram à partilha de um sentimento comum *desterritorializado*, ao reconhecimento de *trans-similaridades* (por oposição aos *trans-outros*). Criaram um *lugar*, criaram um *chão*, uma *terra*. Criaram uma nova *tradição*. Não se trata de *mixing heritages*, do tipo 30% cabo-verdiano + 30% português + 20% africano + 20% *nigga*, mas de criar uma nova herança (Les Back 1996). Agora, aos *lugares virtuais* presentes na sua identidade (independentemente de serem ou não ostentados num momento X, eles estão lá), juntou-se um *lugar real*, um espaço que conquistaram – o bairro do Alto da Cova da Moura.

“Todos nós nos originamos e falamos a partir de *algum lugar*: somos localizados – e neste sentido até os mais *modernos* carregam traços de uma *etnia*. Como Laclau argumenta, parafraseando Derrida, nós só podemos pensar ‘dentro de uma tradição’”, como refere Hall (2000:83). Até as tradições são objecto de construções e reconstruções.

Jovens de todas as comunidades expressam certa fidelidade às “tradições” de origem, ao mesmo tempo em que demonstram um declínio visível em sua prática concreta. Declaram não uma identidade primordial, mas uma escolha de posição do grupo ao qual desejam ser associados. Portanto, as generalizações se tornam extremamente difíceis diante dessa complexidade cultural (Hall 2000:66-67).

³ Anderson (1991:25) refere que é possível traduzir “consideram elas mesmas” por “imaginam elas mesmas” – no sentido de “comunidades imaginadas”.



Estes jovens não deixaram de se identificar com a cultura dos seus pais, com a cultura de origem. É com orgulho que se afirmam cabo-verdianos, que ostentam as pulseiras e os colares de contas de Cabo Verde, que falam crioulo, que utilizam a rua como extensão da casa, que participam nas festas tradicionais (por exemplo, *Kolá San Jon*)⁴, que assistem às actuações do grupo de batuque, que consomem comida típica da *terra*, etc. No entanto, se não há duas pessoas iguais, também não há *gerações-cópia*: os *filhos da Cova da Moura* não são só *filhos de Cabo Verde*. São *filhos* de muitas outras coisas, mas são também, eles próprios, *pais*: criaram a *sua* Cova da Moura, atribuindo-lhe o significado de *nosso chão*.

Estando dependente de um determinado sentimento de pertença – um *ser* que depende de um *sentir* – a “nação afirma-se assim como opção” (Moreira 2007:36).

“É útil lembramo-nos de que as nações inspiram amor, e muitas vezes um amor profundamente abenegado. Os produtos culturais do nacionalismo – a poesia, a ficção em prosa, a música, as artes plásticas – demonstram esse amor muito claramente, em milhares de estilos e formas diferentes” (Anderson 1991:193).

Muitos jovens do bairro mostram-no no seu discurso, nas suas acções quotidianas. Criaram símbolos que, por favorecerem o sentimento de união, reforçam a sua auto-estima, designadamente: a evocação do nome do bairro nas letras de *rap* e nos *riscos* nas paredes (nem que seja nos *props*)⁵; a criação de roupa de marca *K-M*⁶; alusões ao bairro nas tatuagens que ostentam (caso do Santinho) e nos *sites* e blogs da *internet*. Já muitos dos rapazes – quais *Arlequins pós-modernos* – fazem questão em exhibir uma *pele K-M* (são muitos aqueles que ostentam tatuagens onde pode ler-se “Cova da Moura” ou “Kova-M”) por baixo de uma camisola também *K-M*.

Foi a invenção desta ideia de *nação* – assente na etnicização da diferença – que permitiu aos jovens a conversão de um estigma numa bandeira. “São *niggas* e são do *ghetto*, são da Cova da Moura. (...) querem demonstrar que a sua cultura tem valor (...)”

⁴ Iniciativa organizada pela Associação Cultural Moinho da Juventude.

⁵ Palavra que na gíria do *Hip Hop* significa dedicatória.

⁶ É interessante fazer referência, à origem deste produto, que remonta às primeiras t-shirts confeccionadas para homenagear os jovens que faleceram desde 2001. O seu dinamizador é um jovem que trabalha numa empresa gráfica, onde também se fazem estampagens de t-shirts. O sucesso inicial foi tanto que começou a encarar a actividade como uma oportunidade de negócio. O produto já foi mesmo exibido num programa de televisão.



» XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais

Diversidades e (Des)igualdades

Salvador, 07 a 10 de agosto de 2011.

Universidade Federal da Bahia (UFBA) - PAF I e II
Campus de Ondina

(Juan 2007:18). A identificação com o bairro deixou de ser, para a maioria, um motivo de embaraço, de vergonha. Ser da Cova da Moura passou a ser sentido e vivido com orgulho, esteja-se onde se estiver.

Conclusão

Pode afirmar-se que, mais do que uma forma de “quebrar o gelo” (Goffman [1963] 1980:128), de mostrar ao grupo dos *normais* que não têm razão nos seus juízos de valor, os jovens da Cova da Moura aqui retratados, inventaram uma forma de transformar uma identidade negativa, que lhes foi imposta, numa identidade positiva – os jovens do bairro estão *estrategicamente* (Anderson 1991:177) a mostrar que diferença não é sinónimo de defeito.

Agier fala em *criatividade cultural* (2001:9). Lewis *et al.* (2000:119) falam em *criatividade social*. No caso destes jovens, penso que a expressão *criatividade pela sobrevivência* exprime a realidade de forma mais adequada. Será por acaso que a Cova da Moura só agora adquiriu esta dimensão de *nação étnica*? Não pode este fenómeno ser enquadrado num esforço levado a cabo pelos jovens, assim como pelas instituições do bairro – destacando-se a acção desenvolvida pela Associação Cultural Moinho da Juventude – no sentido de mostrar o *outro lado* da Cova da Moura? Mostrar que a vida no bairro é *kutziana*⁷ - “é normal” – e que não existem só “pessoas más”?

A percepção do seu não reconhecimento como portugueses e a sua condenação a eternos *desviantes* (Goffman [1963] 1980), podem ter acabado por empurrá-los para a criação de um *espaço* onde a sua humanidade lhes fosse reconhecida (o que é expresso das mais diversas formas).

Uma das principais mudanças que estes jovens introduzem em relação aos seus pais reside na invenção de um *tchan*, que podem pisar e chamar seu. Nascidos e criados num *lugar* onde são reconhecidos como pertencendo a outro *lugar*, que também não os reconhece como seus, estes jovens acabaram por criar o seu próprio *lugar*, o qual é cantado, riscado, vestido, tatuado e levado para onde quer que vão.

⁷ Alusão a Kutz, um dos casos-exemplares, para quem tudo “é normal”.



Referências bibliográficas:

- AGAR, M. (1996) *The professional stranger: an informal introduction to ethnography*, San Diego, Academic Press, 2ª Ed.
- AGIER (2001) “Distúrbios identitários em tempos de globalização” in REVISTA MANA, v.7, nº2, Outubro, Rio de Janeiro
- ALLPORT, G. (1979) *The Nature of Prejudice*, Perseus Books, 537p. [1954]
- AMSELLE, J. (2001) *Branchements. Anthropologie de l'Université des Cultures*, Flammarion, Paris
- ANDERSON, B. (1991) *Comunidades Imaginadas. Reflexões Sobre a Origem e a Expansão do Nacionalismo*, Edições 70, Perspectivas do Homem, Lisboa, 283p.
- APPADURAI, A. (2000) *Dimensões Culturais na Globalização. A modernidade sem peias*, Tradução de Telma Costa, Revisão científica de Conceição Moreira, 304p. [1996]
- BARTH, F. (1998) *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference*, Waveland Press, 153p. 1969
- FERREIRA, V (2003) “Uma polaroid sociográfica” in Vala, J. (coord) (2003) *Simetrias e Identidades. Jovens Negros em Portugal*, Estudos sobre Juventude 8, Celta Editora, Oeiras, p. 23-50
- GOFFMAN, E. (1980) *Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*, Edições Zahar, 3ª Edição, 158p. [1963]
- _____ (1993) *A Apresentação do Eu na Vida de Todos os Dias*, Tradução de Miguel Serras Pereira, Relógio D'Água Editores, Antropos, Lisboa, 297p.[1959]
- HALL, S. (2003) “As culturas nacionais como comunidades imaginadas” in Hall, S. (2003) *A identidade cultural na pós-modernidade*. SP: DP&A Editora, p. 47-63
- _____ (2000) “Questão Multicultural” in Sovik, L. (org.) (2003) *Da Diáspora. Identidades e Mediações Culturais*, Editora Universidade Federal de Minas Gerais, p.51-100
- _____ (1998) “Que negro é esse na cultura negra?” in Sovik, L. (org.) (2003) *Da Diáspora. Identidades e Mediações Culturais*, Editora Universidade Federal de Minas Gerais, p.335-349
- JENKINS, R. (2004) *Social Identities*, 2ª Edição, Routledge, 218p.
- JUAN, E. e Rodrigues, D. (2007) “Nu ta Valoriza Nós Raiz: el Rap Kriolo y la Construcción Identitaria de los Jóvenes de Origen Caboverdiano en el barrio de la Cova da Moura, Lisboa
- LES BACK (1996) *New Ethnicities and Urban Culture: racisms and multiculture in young lives*, University College London, 288p.
- LEWIS, G. e PHOENIX, A. (2004) “Race, ethnicity and identity” in Woodward, K. (ed.) (2004) *Questioning identity: gender, class, ethnicity*, 2nd Edition, Routledge, The Open University, London, p.115-150 [2000]
- MOREIRA, C. (2007) *Património, Identidade e Nação*, Universidade Técnica de Lisboa, Instituto Superior de Ciências Sociais e Políticas, Lisboa, 61p.
- _____ (2006) “O enigma de Teseu, ou as identidades questionadas”, in Peralta, E. e Anico, M. (Org.)



» XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais

Diversidades e (Des)igualdades

Salvador, 07 a 10 de agosto de 2011.

Universidade Federal da Bahia (UFBA) - PAF I e II
Campus de Ondina

(2006) *Patrimónios e Identidades. Ficções Contemporâneas*, Celta Editora, Oeiras, 15-34

NOVAES, S. (1993) *Jogo de Espelhos: Imagens da representação de si através do espelho*, Editora da Universidade de São Paulo, São Paulo, 263p.

QUINTINO, M. (2004) *Migrações e Etnicidade em terrenos Portugueses. Guineenses: estratégias de invenção de uma comunidade*, Universidade Técnica de Lisboa, Instituto Superior de Ciências Sociais e Políticas, Lisboa, 459p.

SILVA, J. (2003) *O Discurso Contra Si Próprio*, Assírio e Alvim, Lisboa, 269p

SOARES, L.; MV Bill; ATHAYDE, C. (2005) *Cabeça de Porco*, Editora Objetiva, Rio de Janeiro, 295p.

WOODWARD, K. (2004) "Introduction" in Woodward, K. (ed.) (2004) *Questioning identity: gender, class, ethnicity*, 2nd Edition, Routledge, The Open University, London, p.1-4 [2000]



» **XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais**

Diversidades e (Des)igualdades

Salvador, 07 a 10 de agosto de 2011.

Universidade Federal da Bahia (UFBA) - PAF I e II

Campus de Ondina



» **XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais**

Diversidades e (Des)igualdades

Salvador, 07 a 10 de agosto de 2011.

Universidade Federal da Bahia (UFBA) - PAF I e II

Campus de Ondina