

LA SOCIABILIDAD DE LA DIÁSPORA:

el retorno

WILSON TRAJANO FILHO

PROFESOR ASOCIADO, DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGÍA

UNIVERSIDAD DE BRASÍLIA

trajano@unb.br

Resumen

En este artículo examino los efectos de algunas prácticas de la diáspora caboverdiana en formas locales de sociabilidad para mostrar que, más que catalizadores o vectores de transformaciones locales, ciertos movimientos de gente, capital y bienes tienen una tendencia conservadora y contribuyen al mantenimiento de instituciones tradicionales. Remito el caso de Cabo Verde al cuadro general de la cultura política pan-africana para argumentar que algunas de sus características se explican mejor como una continuidad con la ecúmene cultural africana. El material analizado proviene de las comunidades campesinas del interior de la isla de Santiago. Específicamente, analizaré las variadas remesas que los emigrantes hacen para una institución de la cultura popular local dirigida a la ayuda mutua, denominada *tabanca*.

PALABRAS CLAVE: migración, remesas, cultura popular, tabanca, Cabo Verde.

THE DIASPORA SOCIABILITY: THE RETURN

Abstract

This paper seeks to analyze the effects of some Cape Verde Diaspora practices on local forms of sociability in order to demonstrate that certain people, capital and goods flows, more than agents of local transformation, contribute to the maintenance of traditional institutions. Reading the Cape Verde case in the context of the pan-African political culture I argue that some of its features are better explained as a continuity of the African cultural ecumene. I analyze the different kinds of remittances brought by migrants to a local popular culture institution whose main aim is to mutual support: the *tabanca*. The data analyzed in the paper come from peasant communities of Santiago island hinterland.

KEY WORDS: migration, remittances, popular culture, *tabanca*, Cape Verde.

DE LA MIGRACIÓN INTERNACIONAL A LA DIÁSPORA TRANSNACIONAL¹

Veintiocho años separan la publicación del libro de António Carreira (1977/1983) sobre la migración caboverdiana de este texto, período en que ocurrieron muchos cambios en el vocabulario de las ciencias sociales, en los procesos de movimientos de gente por el mundo y en los sentidos atribuidos a esos procesos. Titulado *Migrações nas Ilhas de Cabo Verde*, el libro de Carreira hace un recuento de la historia de la migración caboverdiana desde el siglo xvii hasta las vísperas de la independencia del país. Clasifica los tipos de emigración, discute las causas de los desplazamientos, el número de emigrantes y los destinos que tomaron. El

1. Una primera versión de este texto fue presentada en la International Conference on Cape Verdean Migration and Diaspora, organizada por el Centro de Estudos de Antropologia Social (CEAS), Lisboa, entre el 6 y el 8 de abril de 2005. Agradezco a los organizadores del evento, Jorge Carling y Luis Batalha, así como a los asistentes por sus pertinentes comentarios a las ideas presentadas.

2. En realidad, aquello que se expandió fue la red por donde las cosas fluyen. Si tomamos

presente artículo fue presentado en la Conferencia Internacional sobre la Migración y la Diáspora Caboverdiana. La invitación solicitaba contribuciones sobre las comunidades caboverdianas en el mundo, el papel de la migración en la sociedad de Cabo Verde y las prácticas transnacionales de los migrantes. Curiosamente, el nombre del evento carga consigo una ambigüedad de la cual hace parte una palabra, *diáspora*, que solo recientemente se tornó de uso corriente en el vocabulario de las ciencias sociales; y otra, *internacional*, que es ampliamente percibida como un anacronismo cuando se asocia a migración. Más allá de esto, los organizadores de la conferencia sugieren una gama de temas y un andamiaje conceptual ausentes en el trabajo de Carreira: transnacionalismo, estudios de género, cultura popular, entre otros.

Los desdoblamientos de esas transformaciones son varios y no siempre bien comprendidos por la jerga banalizada de la teoría de la globalización. Los flujos de personas, capital, información, cosas y valores en el tiempo y el espacio no son exclusivos de la contemporaneidad (Amselle, 2002; Hannerz, 1997; Tambiah, 2000). Existieron en el pasado, pero se expandieron en las últimas décadas. Cambió, por lo tanto, el alcance de la circulación de cosas, símbolos y personas². Y en este nuevo nivel, la vida social contemporánea es percibida por algunos analistas como una

nueva ecúmene global (Hannerz, 1989). Movimientos instantáneos y múltiples presencias resultantes del encogimiento del mundo (Harvey, 1989) hacen posible la presencia desterritorializada y simultánea de trazos (señales, géneros musicales, mercancías) que otrora se encontraban en otras partes, lo que produce la sensación ampliamente compartida de que las sociedades son ahora muy parecidas. Trátase de un sentimiento efervescente, cuya fuerza viene de la experiencia de una pérdida nostálgica de las formas primordiales que unían a los individuos al territorio en el que vivían, sentimiento que conferiría autenticidad a las culturas locales. Ese contexto de flujos abarcadores termina desafiando la autonomía, la soberanía y el carácter circunscrito de las unidades culturales y políticas que durante buena parte del siglo xx pretendieron ser las unidades naturales de la vida social: los Estados nacionales (Foster, 1991).

Todo ese cuadro de transformaciones ha tenido implicaciones profundas en la producción teórica y en el vocabulario de las ciencias sociales. Nuevas realidades carecen de un vocabulario para nombrarlas. Requieren también de otros métodos y formas de abordarlas. Demandan aun nuevas maneras de asociar métodos y conceptos, es decir, una teoría.

Hibridez, creolización, diáspora, mestizaje, sincretismo, transculturación son algunos de los términos que en los últimos veinte años se volvieron de uso común en antropología para lidiar con la crisis que experimentan las unidades básicas de análisis de la disciplina: cultura y sociedad (Bruner, 1996, p. 290; Clifford, 1994, p. 303; Hannerz, 1997, p. 26). Son términos —y tras de ellos teorías— que compiten entre sí para ofrecer una mejor representación de aquello que sería una condición de la contemporaneidad: la interpretación de las sociedades y de las culturas³. Bajo las

aisladamente los elementos en flujo, el cuadro trazado por los apologistas de la globalización es engañoso. Por ejemplo, la migración de la fuerza de trabajo es actualmente menos intensa de lo que fue hace 150 años; el gran período de expansión del comercio internacional no es el tiempo presente, sino que ocurrió en la última década del siglo xix y la primera mitad del xx (Cooper, 2005, pp. 94-95).

3. Gravita alrededor de esta terminología todo un proceso de elaboración teórica obtusa, orientada por la lógica del *marketing* y la poética relativamente infantil de los juegos verbales. Como es de esperar, las principales contiendas en este nuevo campo de saber, en el cual las disciplinas tradicionales son confundidas y mezcladas, giran en torno a definiciones. Así, más allá de debatir cuál de esos términos retrata mejor la contemporaneidad, hay un esfuerzo por separar y distinguir globalización de transnacionalismo, comunidad de diáspora y de migración transnacional, cultura híbrida de cultura criolla. Y coronando esos esfuerzos se encuentra una misteriosa y ubicua reivindicación de antiesencialismo. Sobre estas luchas, ver Clifford (1994), Kearney (1995) y Hannerz (1997).

diferencias externas, ellos comparten una especie de aversión a las clasificaciones binarias y a las categorías discretas.

El uso de ese nuevo arsenal terminológico sometió el concepto de sociedad a una revisión. El blanco preferido fue la forma histórica que durante la modernidad se convirtió en la unidad naturalizada de las sociedades en la escala global: el Estado nación. Se sugiere, con esos términos, que en el nuevo espacio de movimiento del mundo esta macrounidad básica de identificación y pertenencia se encuentra menos anclada en el territorio. Los flujos globales frecuentemente están en conflicto con los intereses de los Estados, a los que ponen en una arena de competencia por el ejercicio de la hegemonía sobre sus ciudadanos y sus inmigrantes (Kearney, 1995, p. 548). En cierto sentido, los Estados nación que entran en relación por la experiencia de las diásporas son subvertidos por ellas (Clifford, 1994, p. 307). La intensidad y la multiculturalidad de los desplazamientos crean espacios intersticiales, regiones escurridizas que no ofrecen ningún seguro para anclar el poder totalizante del Estado. Las nociones de límite y de frontera ya no son portadoras de su sentido clásico de separación y obstáculo. En vez de líneas nítidas para establecer discontinuidades entre los países, se argumenta que, en la contemporaneidad, las fronteras son espacios de intersección donde se interrelacionan varios Estados nacionales, son zonas o regiones donde imperan la indistinción y las mezclas (Hannerz, 1997, p. 20). Los barrios de caboverdianos en Lisboa y en las ciudades de Nueva Inglaterra representan un poco esas zonas francas en las que simultáneamente se está en Portugal, en Estados Unidos y en Cabo Verde.

En vez de continuar concibiendo la cultura como una mónada colectiva, es decir, una entidad autónoma, objetiva y delimitada, portadora de una misteriosa esencia propia que la separa y distingue de otras mónadas, parte sustancial de la antropología actual cree realizar una revisión del concepto a través del uso corriente de esa nueva jerga. De un todo integrado, internamente homogéneo, con el poder de integrar una colectividad de personas en un sistema estable de relaciones, la cultura pasa a ser entendida como un sistema de significación en intercambios permanentes con otros sistemas de significación. Marcada por una fluidez extrema, variabilidad interna y ambigüedades de varios tipos, ella actúa en la integración de las personas a un sistema de

relaciones, pero las unidades sociales que emergen de aquí son inestables, pues permiten a los individuos modificar fácilmente sus lazos de pertenencia social, de solidaridad y reciprocidad en respuesta a circunstancias cambiantes. La cultura que emerge en las zonas francas donde los Estados compiten por el ejercicio de la hegemonía está más anclada en un sistema de símbolos y significados y una red de relaciones que en una base territorial. Así, los lugares pierden parte de su poder de vehicular experiencias de distinción cultural (Tambiah, 2000, p. 178). La consecuencia de esta desterritorialización de la cultura nos sitúa frente a una paradoja aparente: junto con la homogeneización y con la dilución de las diferencias culturales, la contemporaneidad sería también el tiempo de una descontrolada fragmentación étnica y cultural. Homogeneización y fragmentación son dos aspectos constitutivos del presente (Friedman, 1990, p. 311).

En el mundo creolizado, híbrido o mestizo, la migración internacional da lugar al transnacionalismo, a los transmigrantes y a las comunidades de diáspora. Diferentes de los inmigrantes descritos en la literatura clásica sobre el tema, como el mencionado libro de Carreira, los estudios transnacionales argumentan que los nuevos migrantes construyen sus relaciones sociales dentro de una red que se extiende a través de las fronteras de los Estados nacionales. Aunque ellos construyen identidades, sentimientos de pertenencia y redes de solidaridad, lo hacen en el ambiente de competencia de las zonas francas de interrelación. En el mundo de las diásporas y los transmigrantes, las personas tienen pertenencias diferenciadas, por cuanto se vinculan a más de un Estado nación (Basch, Schiller & Blanc, 1994, p. 8). Por lo menos en sus fases iniciales, los miembros de comunidades de diáspora experimentan formas diferentes de consciencia de su situación, correlacionadas con la participación en redes dirigidas al mantenimiento del grupo en las sociedades de acogida, la continuidad de los lazos con el país de origen y la conservación de lazos que trascienden los dos países (Tambiah, 2000, pp. 170-173).

Con el cambio de vocabulario también se transformaron las preguntas que interesan a los científicos sociales. El foco de interés de los estudios tradicionales sobre la migración internacional siempre estuvo en las macrogeneralizaciones sobre los atributos de la estructura social que producía la emigración en el país de origen, los procesos de incorporación, los tipos de vida

asociativa que los inmigrantes desarrollaban en las sociedades de acogida y los patrones de respuesta dados por estas últimas a sus esfuerzos de integración⁴. El dominio abstracto y objetivo de la estructura social y la problemática funcional de la incorporación son relegados a un segundo plano en los estudios actuales de la

4. Un buen ejemplo de estos estudios se encuentra en la compilación publicada por Shack y Skinner (1979) sobre los extranjeros en África.

5. Once años más tarde, otro analista, recurriendo a las mismas fuentes, sugiere que la diáspora es "un proceso, una condición, un espacio y un discurso". "Es un estado de ser [...] una especie de viaje que carga consigo la posibilidad de no llegar nunca y de nunca regresar, un navegar entre múltiples pertenencias. Es un modo de nombrar, recordar, vivir y sentir la identidad de grupo moldeada por experiencias, posicionamientos, luchas y por la imaginación del pasado y del presente [...]" (Zezeza, 2005, p. 41).

condición transnacional y de las comunidades de diáspora, que sitúan en el centro del análisis el tema de las múltiples identificaciones, la cuestión de la subjetividad y de las nociones de *yo* y *persona*. El cambio de énfasis viene acompañado del interés en las diferentes maneras de experimentar la migración según el género, la clase, la etnicidad y la religión, y en las narrativas

personales que dan expresión a esas experiencias (que están listas para cristalizarse en un nuevo género literario cuyos principales autores son los intelectuales del Tercer Mundo que viven en centros metropolitanos). Esto implica un cambio de método y de herramientas analíticas. En vez de la perspectiva generalizadora de los agregados y el recurso a métodos estadísticos, muestreos y censos, los nuevos estudios se aproximan a la crítica literaria y realzan el discurso de los actores. De esta manera, recurriendo al mismo tiempo a la poética y a la teorización sin reglas, uno de los exponentes de estos estudios define la diáspora como un *término viajante* que "representa las experiencias de desplazamiento, de construir lugares lejos de casa"; la piensa no como un tipo objetivo de comunidad del mundo contemporáneo, sino como un campo discursivo (Clifford, 1994, pp. 302-307)⁵.

CABO VERDE: CULTURA POLÍTICA PRODUCTORA DE MIGRANTES

Mi mirada sobre Cabo Verde desentona un poco con respecto a las visiones consolidadas en la literatura, que tienden a tomar la cultura criolla del archipiélago como si estuviera más cerca del complejo cultural del Caribe o del mundo atlántico (Lesourd,

1995). Esto torna mi aproximación más distante de la literatura sobre transnacionalismo y las comunidades híbridas de la diáspora africana en América. Sostengo que, detrás de la semejanza con las culturas de la diáspora, la formación social que surgió en las islas de Cabo Verde está fundamentalmente ligada a las sociedades de la costa de África occidental por semejanzas estructurales de dos órdenes. En primer lugar, compartió durante mucho tiempo una misma estructura de reproducción social con los conglomerados mestizos de las villas fortificadas de los ríos de Guinea. Enviaba para ellas gente (soldados, administradores y comerciantes), saberes y bienes como telas, aguardiente, cuentas y productos europeos manufacturados; y de ellas recibía tintas, arroz, gente (esclavos), valores y prácticas sociales. En segundo lugar, por compartir atributos estructurales de la cultura política de las sociedades africanas, ligados a la formación y reproducción de unidades sociales. Con algunas cualificaciones, el argumento de la existencia de una continuidad profunda entre las culturas políticas de las sociedades africanas tradicionales y la sociedad criolla de Cabo Verde puede ofrecer una explicación de sustrato para el caso de la diáspora caboverdiana y para los sentidos atribuidos por los campesinos locales a las cosas que reciben del exterior.

Los movimientos poblacionales que resultaron en la configuración espacial encontrada por los portugueses en el siglo XVI en la costa occidental de África se adecuan bien al modelo de formación y reproducción de las sociedades africanas propuesto por Kopytoff (1987). Según él, las unidades políticas africanas se constituyeron por un proceso de ocupación de fronteras en contextos marcados por la baja densidad de población y por la existencia de reservas suficientes de tierras libres. La ocupación relativamente reciente del territorio dio luz a una cultura política de alcance panafricano. En esta ecúmene operan disposiciones y motivaciones que animan a grupos de campesinos, pastores y artesanos a dejar sus aldeas natales, acompañados por parientes, dependientes y adherentes de varios tipos, y fundar nuevas unidades políticas en territorios aún inexplorados. Las tradiciones orales africanas mencionan de manera frecuente el caso genérico de un cazador audaz que abandonaba su aldea en busca de abundante cacería. Cuentan también historias ejemplares sobre personas que, derrotadas en disputas por la sucesión a cargos y posiciones de autoridad política y ritual, dejan su tierra natal para fundar una nueva comunidad en los vacíos institucionales

tan comunes en África. Describen incidentes que ocasionan la fisión de grupos de parentesco y que llevan al hijo más joven de un jefe local o al hermano menor de un grupo de hermanos a dejar su aldea natal en busca de tierras libres para el cultivo o de ganado para el pago de prestaciones matrimoniales que les confieren autonomía e independencia para establecer sus propias familias. Acusaciones de brujería, generalmente utilizadas para explicar infortunios, han causado el desplazamiento de muchos

6. Kopytoff (1987, pp. 10, 25-33) resalta que la naturaleza "vacía" de estos espacios es una caracterización de aquellos que pretenden ocuparlos y que raramente los espacios deshabitados entre sociedades establecidas están de hecho vacíos, o así son concebidos por otros diferentes a quienes buscan ocuparlos.

7. M. Gluckman (1963) anotó que la acción revolucionaria está más allá del horizonte de los sistemas sociales repetitivos que prevalecen en las sociedades tradicionales africanas. En caso de conflicto y tensión, predomina en estas la idea de rebelión, es decir, se cambia a quienes ocupan los cargos en torno de los cuales el conflicto y la insatisfacción emergen sin que se altere su estructura.

grupos para nuevas tierras. En resumen, la cultura política panafricana ha generado obstáculos estructurales que, bajo las variadas formas de expresión de conflictos, como la fisión de grupos de parentesco, recurrentes acusaciones de brujería y complejas disputas por sucesiones, brindan los motivos necesarios para que personas con iniciativa, espíritu de liderazgo y capacidad emprendedora se lancen por los vacíos institucionales⁶,

que son los espacios de frontera entre las sociedades. En estos espacios, aspirando a mantener un modo de vida considerado culturalmente legítimo, que por algún motivo es imposible vivir en las comunidades de origen, los hombres de frontera crean un nuevo orden social que reproduce aquel existente en su lugar de nacimiento a través del uso creativo de formas de organización y de prácticas culturales antiguas (cf. Kopytoff, 1987, pp. 33-39)⁷. La configuración social que surge de dichos procesos tiene por característica unidades sociales ambiguas desde el punto de vista étnico, marcadas por una gran fluidez y por identificaciones y sentimientos de pertenencia múltiples y muchas veces contradictorios. Los atributos estructurales de las sociedades que surgen en el proceso de ocupación de fronteras en África tienen alguna semejanza con los señalados en los estudios de comunidades de diáspora y de migraciones transnacionales. Sin embargo, no cargan ningún presupuesto sobre una discontinuidad radical con el pasado, como sugieren muchos estudios sobre la ecúmene global.

El modelo de las fronteras plantea que la reproducción de esas sociedades asume una forma conservadora. La cultura po-

lítica que produce grupos dispuestos a partir hacia las fronteras sintetiza en esos espacios nuevas unidades socioculturales que mantienen continuidades con las comunidades ya establecidas. El resultado inmediato de ese estilo conservador de reproducción social es la existencia de aspectos culturales duraderos y difundidos a través de las diferentes unidades que constituyen la ecúmene panafricana.

La idea de ecúmene no reside solamente en la cultura política que emerge de los procesos de ocupación de las fronteras. Ella también es sugerida por un conjunto de prácticas y disposiciones incorporadas que conforman un *ethos* compartido. Muchos elementos de esa forma de ser afectiva fueron señalados años antes por LeVine (1976), en un artículo que buscaba revelar la existencia de una constelación de características que constituiría un patrón africano de la personalidad. Para el propósito de este trabajo interesa destacar el siguiente perfil de aspectos interrelacionados: a) una acentuada distancia social entre personas de sexo y edades diferentes, marcada por restricciones de contacto institucionalizadas; b) el principio de mayorazgo que encuentra su expresión en una jerarquía de sexo y edad difundida y que era vehiculada visiblemente por los rituales de deferencia; c) la tendencia a caracterizar las relaciones sociales (igualitarias o no) y su cualificación en términos del flujo de bienes materiales comprendidos en ellas; y d) una relativa ausencia de ansiedad en relación con la separación y el deseo de mayor intimidad en las relaciones sociales, de manera tal que la separación física entre marido y mujer, padres e hijos, sea menos dolorosa y desestabilizadora, para lograr así que las relaciones sociales perduren en largos períodos de separación gracias al énfasis en las obligaciones materiales. Valga notar que este último aspecto del *ethos* compartido es incorporado por Kopytoff al modelo de ocupación de las fronteras, cuando señala la existencia de una especie de indiferencia en relación con el vínculo de las personas con un espacio físico. El espacio es ante todo entendido como espacio social (1987, p. 22).

Como mostré en otro trabajo, la criollización que ocurrió en la costa de Guinea y en las islas de Cabo Verde está enraizada en el proceso de expansión portuguesa por el mundo, en la cultura política panafricana que emerge de la ocupación de fronteras y en ese conjunto de prácticas y disposiciones que conforman un *ethos* (Trajano Filho, 2003). En la costa de Guinea, tal criollización

ocurrió a través de contactos regulares y duraderos entre una minoría de portugueses (más tarde lusoafricanos) y africanos orientados por valores locales que regulaban la relación con los extranjeros. A pesar de estar íntimamente relacionada con el proceso de criollización ocurrido en Guinea, la sociedad criolla de Cabo Verde tiene sus propias particularidades. El archipiélago estaba deshabitado cuando los barcos portugueses atracaron allí. Los africanos transplantados a las islas pertenecían a varias sociedades de la costa africana adyacente, con diferencias lingüísticas, religiosas y de formas de organización social y política. Traídos como esclavos, les faltaban las condiciones políticas para reproducir integralmente sus comunidades de origen en el nuevo ambiente de las islas. La minoría europea tampoco tenía los medios económicos, la densidad demográfica ni la fuerza política para reproducir su modo de vida original. En una situación de asimetría relativa, en la cual ninguna de las vertientes constitutivas de la nueva sociedad podía dar continuidad plena a sus formas y proyecto de vida social, desde muy temprano la formación que surgió en el archipiélago tomó una forma criollizada, una entidad tercera que compartía la sintaxis cultural, las instituciones y las maneras de organización social de las vertientes africana y portuguesa.

Sin embargo, tras los atributos exteriores que indican la dominación de los modos de vida europeos, el substrato africano es fundamental en la estructuración de las formas de reproducción en el archipiélago. Uno de los principales rasgos de la sociedad caboverdiana es su capacidad de producir, por múltiples razones, una masa de migrantes, el equivalente criollo insular de la producción de hombres de frontera en el continente. Esto se puede observar en el emprendimiento de los *lançados* que se vinculaban al comercio ilícito en la costa africana entre los siglos xv y xvi, en su participación en los principales lugares de la trata atlántica de esclavos que movió las islas hasta la primera mitad del siglo xix, incluso en la actual falta de oportunidades laborales en los centros urbanos del país. Esas características son expresiones económicas de los obstáculos estructurales que hacen que la sociedad empuje algunos de sus miembros hacia la emigración. El declive, al final del siglo xix, de los sistemas de propiedad agraria conocidos como *morgadio* y *capela*, anclados en el valor del mayorazgo, representan otro vector estructural que motiva la

salida de los hijos más jóvenes⁸. Intrigas y conflictos políticos en el pasado colonial (y, de cierta manera, en los primeros años de la Independencia) influyeron en la expulsión de mucha gente lejos de sus comunidades. Por último, factores estructurales de

la cultura política que incitan a las personas a abandonar sus comunidades de origen adquieren expresiones culturales. A pesar de que la sociedad criolla caboverdiana no comparte plenamente una cosmología ni una filosofía moral con las sociedades del continente, encuentro que las arraigadas creencias sobre el poder de ciertas personas para causar infortunios, constantemente presentes en los rumores que circulan en las comunidades del interior de Santiago, contribuyen a que quienes son vistos como detentadores de poderes antisociales decidan embarcarse para el extranjero. Adicionalmente, algunas expresiones importantes para la cultura local —el mar, la nostalgia, la *tierra-lejana* y el retorno— tienen el poder de aumentar el impulso a la aventura en las *tierras lejanas* (Carreira, 1972, 1977/1983, 1984; Dias, 2000; Furtado, 1993, pp. 64-68; Lesourd, 1995, pp. 313-317; Loban, 1995; Silva Andrade, 1996). Adicionalmente a estos obstáculos estructurales, factores ambientales, como las severas sequías que generan periódicamente dramáticas hambrunas, influyen también en la salida de la gente del país.

Esos factores económicos, políticos y culturales que sirven como causas de la emigración representan la expresión caboverdiana de la ecúmene cultural africana. Su acción regular y duradera en la sociedad caboverdiana, marcada desde siempre por el desplazamiento de sus miembros, genera tensiones insoportables que provocarían la rasgadura del tejido social si no fuese por la acción de un *ethos* colectivo que enfatiza la ausencia relativa de ansiedad, en relación con la separación física entre aquellos que se quedan y los que parten, y el mantenimiento de las relaciones, a pesar de la distancia, a través de la continuidad de obligaciones materiales.

Incapaz de reproducirse únicamente mediante sus relaciones internas, la sociedad caboverdiana tiene que asimilar e incorporar valores y prácticas sociales de afuera, para transformarlas en algo que sea verdaderamente suyo. En este caso, son los valores

8. El mayorazgo es un valor central de la sintaxis cultural del Portugal medieval y de las sociedades africanas, que estructura instituciones y relaciones sociales importantes. En África se expresa en el patrón de relacionamiento entre los recién llegados y los dueños del campo. Ver Kopytoff (1987) y Brooks (1993, 2003). Sobre su expresión psicológica en el universo de las relaciones familiares africanas, ver LeVine (1976).

frecuentemente contradictorios y las prácticas diferenciadas incorporadas en la experiencia también diversificada de aquellos que dejan el país. No obstante, la sociedad tiene que mantener sus emigrados a una distancia mínima necesaria que asegure, por un lado, la manutención de las obligaciones materiales bajo la forma de flujos de bienes y de remesas financieras para la tierra natal y, por otro lado, que la incorporación no subvierta de forma dramática la estructura de diferenciación existente en el archipiélago, con la introducción caótica de nuevos valores y prácticas. La emigración caboverdiana ha tenido una amplia gama de destinos —Nueva Inglaterra en Estados Unidos, Lisboa y otros centros urbanos en Portugal, Róterdam, Ámsterdam, Dacar, Bisau y otras poblaciones de Guinea, Luanda, São Tomé y Príncipe, París y varias ciudades italianas—, y eso crea una variedad de experiencias y una red de relaciones tan intrincada entre los que se quedan y los que parten, que convierte la incorporación y asimilación de aquello que envían los *embarcados* a sus comunidades de origen en una cuestión difícil de manejar.

A pesar de la facilidad estructural con que la sociedad criolla de Cabo Verde produce sus emigrantes, es preciso recordar que la migración es siempre un hecho social cargado de tensiones. Es recurrente la mención del doble y terrible sufrimiento que siempre asalta el alma de los caboverdianos y que se resume en la difícil escogencia entre partir y quedarse. Este dilema ha sido vivido de manera tan profunda en la cotidianidad de los isleños, que se convirtió en un tropo de la alta cultura local. En la poesía, en la música popular y en la novela, ese dilema ha sido repetido exhaustivamente, lo cual terminó cristalizando la imagen del habitante del archipiélago como alguien profundamente dividido

entre los impulsos de quedarse y de salir. Este predicamento se vivencia sobre todo a través del valor *saudade*⁹, que consiste en una disposición nostálgica

9. Dias (2000, pp. 44-55, 2004, pp. 35-48) analiza el valor de la *saudade* en la constitución del *ethos* migratorio y en las palabras de las *mornas* (género musical).

asociada a la idea de pérdida. Ella hace parte de la experiencia portuguesa de estar en el mundo que, bajo la forma de una memoria colectiva de una *saudade* primordial, ha actuado en la construcción de la comunidad de sentimiento que es la nación en el Portugal colonial.

Centrado hasta ahora en las continuidades históricas y estructurales entre el universo criollo de Cabo Verde y las sociedades

africanas tradicionales, explícitos los vectores que empujan a las personas hacia fuera de sus comunidades y la relativa ausencia de ansiedad en relación con la separación física, ahora quiero referirme al dilema entre quedarse o partir, tan presente en la cultura popular, con la emigración y la experiencia de *saudade*. La presencia simultánea de esas tendencias opuestas en la misma sociedad no genera una contradicción insuperable desde que la oposición sea mitigada de alguna manera. En primer lugar, ella disminuye porque la centralidad del valor *saudade* y del dilema entre quedarse y partir actúa sobre todo como un tropo en la alta cultura criolla, es decir, en los medios urbanos y literarios. En la ciudad, las *mornas* hablan sobre el dolor causado por la distancia del bien querido, del sentimiento de pérdida generado por la separación física *do crecheu*, la persona amada. Sin embargo, a medida que nos separamos del mundo letrado y urbano e ingresamos en el mundo de los *badius* (campesinos descendientes de los esclavos) del interior de Santiago, el valor *saudade* se desvanece y cambia de sentido. La *saudade* es un tema recurrente en las *funanas*¹⁰ de un artista popular como

Kodé di Dona; sin embargo, ya no se refiere al dolor producido por

la separación de personas. Kodé di Dona solo tiene *saudades* de recorridos, trayectos (el camino lejano, que frecuentemente está asociado a la emigración) y de lugares que son, más que espacios físicos, espacios sociales (Achada São Francisco, entre otros). En segundo lugar, la oposición es mitigada porque, en los estratos más pobres de la población, la versión caboverdiana de la *saudade* no es un obstáculo para la separación sino un incentivo a partir. Como bien anota Dias (2000), “ausentarse durante un período largo y ser esperado ansiosamente por aquellos que permanecen en la isla hace parte del sueño de aquel que emigra” (p. 54). Aquí, la *saudade* conserva e impulsa la migración.

Los emigrantes que regresan, del todo o por una temporada breve, están presentes en todos los cantos del país. La dimensión absoluta de la comunidad de diáspora y su importancia para la vida del país explican esa omnipresencia. Raramente se encuentra una familia que no tenga por lo menos a uno de sus miembros *embarcado* y a otros en vías de hacerlo. La centralidad de quien regresa no se revela únicamente en su insistente y difusa presencia en las comunidades. Ella también se muestra en las principales formas narrativas en uso, en las que aparecen como

10. Los vocablos *funanas* y *coladeiras* se refieren a géneros musicales propios de Cabo Verde.

temas queridos, como símbolos que es importante pensar. Los retornados son un tema muy rico para la música popular, con presencia garantizada en las *coladeiras* que representan una especie de crónica de la vida social. En ellas, la vida de los migrantes, sus frustraciones y dificultades de relación en el exterior son retratadas con fina ironía, así como se señalan de manera picaresca los sinsabores que enfrentan al regresar (el descubrimiento de la traición de la mujeres que se quedaron, el comportamiento poco tradicional de las mujeres que parten). La literatura escrita también concedió gran espacio a quien regresa. Son conocidos personajes como Nhô Joquinha de *Chuva Braba*, el padrino “brasileiro” de Mané Quim que lo incita a mudarse con él a Brasil (Lopes, 1997); el hermano y la sobrina de Eusébio Medina da Veiga, de *Ilhéu de Contenda*, que regresan para la distribución de la propiedad rural (Teixeira de Sousa, 1984); el americano Benjamin, de Xaguete, que regresó a Fogo después de cincuenta años de vivir en Estados Unidos dispuesto a conquistar a la joven blanca que fue su amor de juventud (Teixeira de Sousa, 1987). O bien el drama de André, llamado por la familia para que regrese a su aldea de nacimiento y arregle cuentas con el hermano que los deshonoró al acostarse con su mujer (Almeida, 1995).

En la vida real y en los géneros narrativos, los retornados son queridos, envidiados y, sobre todo, visibles. La ostentación extrema en las cadenas, pulseras y anillos de oro que portan con orgullo, en los carros que conducen y en el volumen de la música que escuchan, en la alternancia frecuente en los códigos lingüísticos en que se comunican (con el olvido casi siempre consciente de términos prosaicos de la lengua criolla y su sustitución por palabras en la lengua del país de acogida), y en la generosidad con que pagan las cuentas de gente casi desconocida que los acompaña a bares y restaurantes, hace que quienes partieron sean reconocidos fácilmente por aquellos que se quedaron en el país. La experiencia que acumularon durante su vida en el extranjero es corporizada, aspecto que explica su visibilidad. Sus vestidos son un caso importante. La representación que los emigrados elaboran de sí mismos se expresa en un modo de vestir que provoca risa y extrañamiento entre quienes no se embarcan, ya que su uso in-

11. El patrón de vestido de quienes regresan a Mindelo es descrito en profundidad por Rodrigues (1999).

dicar una distancia abismal entre las gramáticas de la moda local y la de los países de recepción¹¹.

Entre los despropósitos prácticos cargados de poder de distinción, los casos más corrientes y visibles son el uso de chaquetas y abrigos de piel y otras prendas de invierno en el tórrido verano caboverdiano, así como una combinación de prendas que sirven para desnudar y exponer el cuerpo femenino en una sociedad relativamente recatada (minifaldas muy cortas, blusas minúsculas, calzado rebuscado con tacones muy altos, todo en tonos con mucho brillo, bisutería y lentejuelas). La distancia entre la lógica y la estética del exceso de los emigrantes y la estética árida de la vida en las islas hace que la notoria ostentación de los retornados sea vista con una mirada crítica. Por otro lado, el esfuerzo que hicieron en el extranjero para adquirir tales bienes, que aunque distantes en el espacio y la cultura son objetos de deseo, los inviste de respeto y admiración.

REFLUJOS EN LA VIDA CAMPESINA: EL RETORNADO Y LOS BIENES QUE REGRESAN

En este apartado abordaré un conjunto específico de flujos que actúa de manera conservadora en la reproducción de instituciones sociales de la vida campesina en el interior de Santiago, región que a mi modo de ver mantiene mayores continuidades con la ecúmene cultural panafricana. Este conjunto está constituido por una serie diferenciada de desplazamientos a escala global que abarcan el envío de bienes materiales y recursos financieros de Europa y Estados Unidos hacia pequeñas comunidades rurales del Consejo de Santa Catarina, así como un movimiento transitorio o definitivo de gente que vive en varios países hacia sus comunidades de origen, en el contexto del funcionamiento de una institución local llamada *tabanca*. Para comprender el papel que ejerce ese flujo en las *tabancas* es necesario tener como telón de fondo información sobre el universo social en el que ellas existen.

Entre 2000 y 2003, recopilé información en siete localidades del Consejo de Santa Catarina, que se subdividen en varias comunidades. Cada una tiene una configuración espacial diferente, que va desde villorrios compactos a un conjunto de casas dispersas en el que los límites territoriales no están bien definidos. Las comunidades que conforman las siete localidades son muy pequeñas en términos demográficos. Las más grandes, con una

configuración más compacta, tienen una población de 200 a 300 habitantes, mientras las más pequeñas tienen menos de tres decenas de habitantes y son más dispersas. La unidad familiar típica en esta región es la familia extensa, compuesta por marido, mujer, hijos solteros (adultos y niños), algunos nietos y, en algunos casos, las esposas de los hijos casados que se encuentran *embarcados*. La observación de las unidades domésticas en varias de esas localidades revela que se trata de grupos con jefes de familia ancianos y donde es marcada la ausencia de hombres adultos. Este cuadro es confirmado parcialmente por los datos censales sobre la emigración en la zona rural de Santiago entre los años 1978 y 1981. Por cada 100 personas que emigraban, 92 eran individuos de sexo masculino (Andrade, 1998, p. 81), lo que representa el perfil migratorio con mayor desequilibrio entre sexos en Cabo Verde.

El terreno es muy accidentado y cortado por algunas riberas en cuyas márgenes se siembran hortalizas y tubérculos en la época de lluvias. Las laderas, algunas veces abruptas, se utilizan para sembrar conjuntamente maíz, varios tipos de frijol y calabaza. En bateas, cerca de las casas, a veces se cultiva tabaco. Las porciones de tierra en que se realiza la agricultura de sequero son llamadas *lugares*. En las pocas áreas en las que hay agua permanentemente, se planta caña de azúcar (generalmente acompañada de mandioca) y hortalizas. Tales parcelas son conocidas como *huertas*. Cerca de ellas se instalan los ingenios donde la caña es molida para destilar el *grogó* (aguardiente). En el fondo de las casas se crían gallinas, cerdos, cabras y, entre los campesinos más adinerados, una que otra cabeza de ganado bovino.

Las formas de apropiación de la tierra varían desde la propiedad formal, con registro de catastro, pasando por varios tipos de arriendo y parcelas, hasta la posesión en áreas pertenecientes al Estado o que eran propiedad de portugueses que abandonaron el país en 1975, y que actualmente tienen su estatus legal en disputa. El cuadro actual de la propiedad y el uso de la tierra en estas localidades está fuertemente relacionado con la organización agraria en el período colonial. Hay áreas en las que los terrenos ya estaban en manos de pequeños campesinos desde hace mucho tiempo, como parece ser el caso de las adyacentes a Chã Tanque, Riberão Engracia y Lem Cabral. Otras eran tierras de *morgados* (grandes propietarios) arrendadas en la época colonial

por medio de contratos desfavorables para los arrendatarios. La independencia del país generó una ruptura del antiguo sistema de propiedad que, entretanto, fue sustituido, aunque aún existen muchos vacíos legales. La Iglesia y el Estado detentan la propiedad de la mayor parte de la tierra. Muchas parcelas quedan sin cultivar durante años, debido a conflictos entre arrendatarios y dueños, algunos descendientes de los grandes propietarios tradicionales, mientras que otros son nuevos propietarios que viven en el extranjero. Es común que la indefinición legal y las disputas sobre la propiedad impidan inversiones para la recuperación de fuentes de agua o la mejora de los sistemas de riego, lo cual lleva muchas veces a los ocupantes de las huertas a abandonarlas¹².

Los cambios en el régimen agrario desde la Independencia y los movimientos de gente entre las localidades, asociados al ciclo de desarrollo del grupo doméstico campesino, produjeron a lo largo de los últimos 30 años un curioso cuadro de ocupación territorial. Es común que cada familia se involucre en actividades agrícolas en más de una parcela, frecuentemente distantes unas de otras y del lugar de residencia familiar. Un ejemplo es suficiente. La familia que me hospedó en su casa en Gamboa (Chã de Tanque) estaba encabezada por la pareja Bentura y Nhara¹³. Ella tomaba en arriendo una huerta en Sedeguma, distante a dos horas de caminata de Gamboa. Allí arrendaban también un lugar, más o menos contiguo a la huerta. Sedeguma es el lugar donde vivía Nhara cuando era soltera, y la propietaria de la huerta arrendada era su madre adoptiva, quien vive en Estados Unidos desde hace bastante tiempo. La misma propietaria también arrendaba una huerta contigua a un pariente por afinidad de la pareja. Bentura tomaba en arriendo un lugar en Jeracunda, en el camino para Sedeguma. Era propietario de un lugar en Achada Gregorio, donde nació 63 años antes, distante a una hora de camino de su casa y a más de dos horas de la huerta de Sedeguma. Había comprado adicionalmente una pequeña porción de tierra en Boa Vista, cerca de su residencia, donde construyó una casa para su madre, ya fallecida, y donde cultivaba maíz junto con fríjoles y zapallo. Según Bentura, la dispersión de las parcelas de tierra cultivada por una familia y su distancia del lugar de residencia están relacionadas con la disponibilidad de tierras a la venta o destinadas para arriendo en un momento determinado de tiempo.

12. Ver el trabajo de Furtado (1993) para más detalles sobre el sistema agrario en Santiago.

13. Nombres ficticios.

En la agricultura de sequero, los hombres hacen los hoyos y las mujeres siembran y recogen el maíz, la calabaza y varios tipos de frijol. La paja para los animales en general es recogida por los miembros más jóvenes de la casa. En las huertas de regadío, el trabajo es predominantemente masculino. La preparación de los lugares, que implica un uso intensivo y puntual de mano de obra, es realizada por hombres y mujeres. La partida cada vez más frecuente de hijos adultos para el extranjero y la importancia de la educación que mantiene a muchos niños y jóvenes en las escuelas primarias de las localidades han producido una carencia de mano de obra familiar para los trabajos agrícolas, especialmente en familias que son propietarias o arrendatarias de huertas. Incluso entre las familias más pobres, que solo cultivan en los llamados lugares, la falta de brazos para las faenas de la tierra se hace sentir en la época de cosecha.

Una solución posible sería recurrir al trabajo por jornales, pero esta es una solución precaria. En primer lugar, porque no se encuentra en la región una fuerza de trabajo disponible, ya que el ideal de emigración empuja a gran parte de los hombres jóvenes fuera del país. En segundo lugar, aquellos que se quedan no ven con buenos ojos el trabajo de la tierra, dada la inestabilidad de los contratos y el poco prestigio que se atribuye a dicha actividad. En tercer lugar, en una economía cuya monetarización es precaria, son pocos los campesinos con recursos financieros disponibles para contratar trabajadores por jornada. Aquellos que emplean regularmente la mano de obra local lo hacen en actividades de las huertas, cuya producción va en su mayoría para el mercado. Los menos adinerados, que trabajan básicamente en cultivos de subsistencia de maíz y frijol, no tienen condiciones para contratar mano de obra. Por lo tanto, dependen de otros acuerdos.

La *tabanca* es un tipo de asociación de ayuda mutua que existe únicamente en las de islas de Santiago y de Maio, ubicadas la mayoría de ellas en el Consejo de Santa Catarina. Sus miembros son reclutados con base en el territorio en que residen y por esto su nombre se confunde con el de la localidad donde vive la mayor parte de los asociados. Funciona como una hermandad o cofradía, cuyos miembros comparten algunos objetivos en común. Es una institución total que regula los aspectos más importantes de la vida de sus miembros y de la comunidad y tiene fines múltiples. Su objetivo explícito es la devoción al santo patrón de la locali-

dad, que en general es algún santo del catolicismo popular (san Antonio, san José, san Pedro). Sin embargo, junto a la devoción religiosa, la *tabanca* desempeña otras funciones. Fomenta la ayuda mutua entre sus miembros y entre las comunidades vecinas, coordinando parte importante del trabajo agrícola a través de jornadas de trabajo (*o junta mon*) en las actividades colectivas de limpieza de rozas. Actúa también en ayuda de los asociados en situaciones de crisis, como la muerte, el matrimonio o la construcción de una casa. Por último, y no menos importante, se ha convertido en una institución importante para la sociabilidad local. En este sentido, sanciona ciertas reglas de conducta que valorizan las prácticas de generosidad y solidaridad entre los asociados, establece prescripciones de comportamiento en momentos importantes de la vida social, como los funerales y los rezos colectivos, así como establece prohibiciones sobre comportamientos tenidos por inadecuados. Crea reglas para la educación de los más jóvenes y, como instituciones de devoción, inculcan valores morales y religiosos que limitan la vida social.

Las actividades de estas asociaciones ocurren durante todo el año, pero adquieren visibilidad durante las fiestas del santo en el mes de junio. Estas comienzan algunos días antes de la fecha consagrada al santo, con el levantamiento de un altar en la casa que sirve de sede de la asociación. Allí se hacen diariamente salvas de tambor y se reza en su homenaje. Durante estos días, los jefes de la *tabanca* recolectan la cuota anual de cada habitante adulto de la comunidad en dinero y en especie y se compran los animales para las comidas comunales. El ciclo básico de las ceremonias prosigue la pauta que se describe a continuación: en el día del santo patrón, se celebra en su homenaje una misa en la iglesia más cercana. Ese mismo día se reza una larga letanía en el lugar donde se alzó el altar. La ceremonia es seguida de una serie de bromas, bailes al ritmo de instrumentos de percusión y juegos que avanzan con la noche. En los días siguientes la gente de la *tabanca* anda en un festivo y colorido cortejo hacia las casas de los reyes y reinas de agasajo, de quienes recibe una serie de obsequios. Al regreso a la comunidad, en compañía del rey o reina de agasajo, sus parientes y seguidores, se sirve una gran comida comunal para sus miembros e invitados. Al caer la noche, extasiados por la comida y el abundante aguardiente, regresan las bromas, los juegos y el baile, que continúan hasta el amanecer, cuando no son interrumpidos antes por peleas y

malentendidos. En la última noche, todos los obsequios recibidos son rematados en subasta por los miembros de la asociación. El dinero recaudado, registrado en un libro, forma el fondo que financiará parte de los gastos de las celebraciones del siguiente año. Actualmente los festejos duran de tres a cuatro días, mientras en el pasado era común que durasen más de una semana.

En general, los reyes y reinas de agasajo viven en otras localidades, algunas veces distantes de la sede de la asociación. Cada *tabanca* tiene dos o tres reyes o reinas a quienes visitan en cortejo durante un día. En estas largas y ordenadas peregrinaciones, el cortejo también visita y saluda con golpes de tambor y toques particulares de bocinas las casas de antiguos reyes y reinas, de ancianos que ya no están en condición de realizar el arduo trayecto, de seguidores de la celebración y devotos del santo que se encuentran *embarcados* y de personas adineradas simpatizantes de la institución (llamadas *refuerzos*). En todas esas paradas, la *tabanca* recibe algún obsequio o dinero para el santo. El rey de agasajo debe acoger el cortejo con generosidad, que se expresa en comida y bebida abundantes para el cansado y sediento grupo que ha caminado bajo el sol por dos e incluso más horas, atravesando los agrestes valles de la isla. Después de alimentar a los visitantes, él debe dar un regalo compuesto por caña, cocos, plátanos, papayas, mangos y aguardiente, que serán llevados a la sede de la *tabanca* y exhibidos ritualmente a toda la comunidad, para orgullo o vergüenza de quien los donó. En promedio, entre reyes y reinas donan alrededor de cincuenta cocos, seis o siete racimos de banano (cerca de veinte docenas), cincuenta mangos, treinta

14. Esta es una descripción sucinta de las celebraciones y corresponde a lo observado en el interior de Santiago. No me detuve en aspectos rituales del cortejo, en los personajes que lo conforman ni en la organización ritual de esas instituciones, temas trabajados en la literatura y que parecen tener más que ver con el ciclo de ceremonias de las *tabancas*. Praia. F. Monteiro (1948, 1949) y Semedo y Turano (1977) son las referencias sobre esas instituciones.

papayas, sesenta cañas y diez litros de aguardiente, además de alimentar a todo el cortejo que viene a recibir los regalos. Ellos permanecen en el cargo por dos o tres años y después escogen a otras personas (frecuentemente parientes o vecinos) que los substituyan¹⁴.

Los autores que han analizado la *tabanca* señalan de manera unánime que ella fue objeto de interdicciones, prohibiciones y constreñimientos durante la época colonial, lo cual destaca su dimensión política. Semedo y Turano (1997, pp.127-133) publicaron en anexo de su libro parte de la legislación colonial que la prohibía.

Almada (1997, p. 85) afirma que tres tipos de conflictos intervienen en la delimitación de sus actividades: la interdicción explícita y directa por parte del poder político; la represión de la Iglesia, cuyos sacerdotes rehusaban administrar a los fieles que participasen en ellas sacramentos como el bautismo, el matrimonio o la extremaunción; por último, la difusa presión social que emergía de la mirada de la elite, que interiorizaba a los participantes como sujetos carentes de civilidad. Spínola (1997, p. 96) argumenta que, más allá de ironizar sobre el poder establecido durante sus ritualizados festejos, cuando sus miembros salían en cortejo por los caminos de Santiago imitando a los poderosos de la sociedad, la *tabanca* satisfacía, en las comunidades del interior de Santiago, un vacío de poder en razón de la ausente presencia del Estado colonial. Así, tenía el poder de establecer un orden social propio en los rincones campesinos¹⁵. Su supervivencia a la violencia del período colonial simboliza, en el presente, la capacidad de resistencia de los caboverdianos.

15. La ausencia del Estado colonial en las comunidades rurales de Santiago es subrayada por Silva (1997, p. 91), quien sugiere que los campesinos también veían con desconfianza las instituciones oficiales y que tenían poco interés en apelar a los organismos estatales para resolver sus problemas.

El corolario de este tipo de percepción sería el debilitamiento de la *tabanca* con el fin del régimen colonial. Tras la Independencia, sin tener a quien oponerse, terminada la imperiosa necesidad de resistir, ella perdería su razón de ser. Ese punto de vista es confirmado en las interpretaciones corrientes sobre el estado actual de estas hermandades. Existe un consenso difuso entre la intelectualidad caboverdiana de que, como institución de apoyo mutuo que pone en funcionamiento mecanismos de solidaridad y reciprocidad en las comunidades rurales, la *tabanca* actualmente se encuentra en declive. Estaría amenazada por la urbanización acelerada, la escolarización de la población, la crisis agrícola que lleva al campesino a emigrar y por la introducción de valores universales en el medio rural. Su desaparición, en el caso de las asociaciones del interior, o su folclorización, en el caso de las *tabancas* de Praia, parecen ser los destinos inevitables. Ellos denuncian la pérdida de autenticidad de esas instituciones que cada vez dependen más del Estado para su celebración. Estamos en la época de las *tabancas* patrocinadas por el Estado, en contraposición al pasado, cuando existían a pesar del poder colonial. Las ideas de resistencia cultural en el pasado y de declive en la actualidad están presentes en la perspectiva de los miembros de

la asociación. Durante mi investigación con los campesinos de Santiago, escuché numerosas declaraciones sobre la falta de fuerza de esas instituciones. Ellas estaban en la marea baja de la vida: débiles de *armamento* (banderas, estandartes, vestidos ceremoniales e instrumentos musicales utilizados durante el cortejo), de comida y de gente dispuesta a dar tiempo y esfuerzo para su buen funcionamiento. El presente es visto como un tiempo en el que ya no se sigue o cumple la ley de la *tabanca*, no se respeta la severa disciplina ritual que reinaba en los festejos del pasado y que ayudaba a mantener el orden de las comunidades en los ruidosos días de mucha bebida, canto y bailes. Mis informantes señalaban la gran cantidad de gente joven *embarcada*, que hace que solo quede en la tierra la gente más vieja, que no tiene fuerzas suficientes para resistir la fiesta. Adicionalmente, la creciente monetización de la economía, asociada a los bajos salarios recibidos por unos pocos que consiguen trabajo, la falta de lluvias y la flaqueza de la gente para trabajar la tierra son otros factores que señalan para explicar el declive de estas asociaciones.

Sin embargo, las celebraciones a las que asistí fueron vivas y numerosas, en contradicción abierta con el discurso de su declive y debilidad. En todos los casos, la asociación había conseguido guardar recursos de la subasta del año anterior, lo que indica capacidad de ahorro y organización. La financiación de las actividades que tienen lugar durante los tres o cuatro días de fiesta incluye la disposición de recursos materiales elevados en relación con la capacidad económica de estos campesinos. La *tabanca* ofrece espléndidas comidas para todos sus miembros e invitados, lo cual significa alimentar a cerca de 150 personas por dos o tres días. En general, durante las celebraciones se consumen dos o tres cerdos grandes, dos o tres cabras y muchas gallinas en los días de fiesta. La cantidad de maíz, frijol, mandioca y batata dulce cocinada es enorme. Son consumidas varias decenas de litros de jugo casero e industrial y una cantidad incalculable de aguardiente y de vino portugués barato. Mis cálculos aproximados sugieren que en los tres o cuatro días de fiesta se gastan cerca de 60.000 escudos (aproximadamente 600 euros), que pueden sobrepasar los 100.000 escudos de acuerdo con el tamaño de la comunidad, la situación económica de sus habitantes y la capacidad de movilización de sus líderes.

Hay dos fuentes de financiación internas propias de la *tabanca*. La primera viene de la cuota anual pagada por cada miembro

semanas antes de comenzar la fiesta, en promedio cuatrocientos escudos (cuatro euros) por persona. La segunda tiene origen en el remate realizado en la noche del último día de fiesta, cuando se ponen en una subasta ritual los obsequios donados por los reyes y reinas de agasajo, por los *refuerzos* y otros simpatizantes de la asociación y devotos del santo. Estos productos son rematados entre los habitantes de la localidad por un valor muy superior a su precio en el mercado y se pagan en plazos de hasta un año contado desde la fecha del remate. Los recursos recaudados internamente se complementan con el dinero obtenido durante los recorridos por las residencias de los reyes y reinas de agasajo: vienen de la contribución espontánea de personas que aprecian las bromas y juegos de la *tabanca* en toda la región por donde pasa el cortejo; de devotos del santo en varias localidades, incluso del extranjero, que retribuyen las gracias alcanzadas con regalos y dinero; de la ayuda del poder público, de sus funcionarios y del dinero recaudado compulsivamente durante las fiestas y el cortejo en forma de multas ceremoniales, pues durante este se multa a todos los participantes por cualquier contravención pequeña o quiebre de las reglas; de honorarios simbólicos pagados por los simulacros de consultas efectuadas por los médicos y enfermeros de las *tabancas*, y del peaje cobrado a los vehículos que se cruzan con el cortejo.

La vitalidad diferenciada de las *tabancas* y su mayor o menor capacidad de organización de las actividades pasa por la expresión ritualizada de prácticas y disposiciones incorporadas, constitutivas del *ethos* criollo, compartido con la ecúmene panafricana. La estructura de roles rituales en las hermandades, la coordinación del trabajo, las interdicciones que regulan la conducta de hombres y mujeres y la disposición de las personas durante el trayecto rumbo a la residencia del rey de agasajo están fuertemente marcadas por los principios de mayorazgo y de distancia social entre personas de sexo y edad diferentes. Ejemplo de ese *ethos* es la estructura dual de roles rituales según el sexo y la edad. Las *tabancas* tienen reyes y reinas, comandantes (hombres) y *mandoras* (responsables de la disciplina de las mujeres), soldados y *negas* con funciones rituales claramente separadas. Los hombres van al frente del cortejo, las mujeres, atrás; ellos tocan instrumentos y ellas cantan y danzan. Los jefes son ancianos y la masa subordinada de soldados y *negas* son jóvenes. Además, existe una serie de prohibiciones, llamadas *quebre michela* o

quebre bandeja, que impiden la proximidad física entre hombres y mujeres durante el tiempo de las fiestas.

La vitalidad de las asociaciones también está de algún modo relacionada con los flujos de bienes, valores y gente producidos por la migración. El discurso local sugiere que la emigración y los nuevos valores ligados a ella son una de las causas principales de decadencia de esas hermandades criollas. El objetivo de este trabajo es presentar evidencias que apoyen la perspectiva inversa de que los flujos que provienen del movimiento migratorio apuntan al fortalecimiento de las *tabancas* y a la manutención de sus funciones básicas. Voy a exponer, de forma separada, tres órdenes de flujos. Primero, el flujo de cosas que vienen del exterior, para resaltar su contribución en la revitalización de esas instituciones criollas. En segundo lugar, examinaré el papel de las remesas de dinero en el financiamiento de los festejos. Estos flujos desempeñan una función conservadora, que opera siguiendo los modelos de la cultura política africana en el mantenimiento de relaciones entre personas y grupos separados espacialmente por medio de transacciones materiales. Por último, abordaré el movimiento de gente y bienes y el impacto causado por los retornados en la reproducción de las *tabancas*.

El *armamento* es uno de los criterios utilizados por la población local para apreciar la vitalidad de sus *tabancas*. A través de esta categoría, las personas evalúan la exterioridad de la institución, su apariencia, pompa y majestuosidad; en suma, la manera en que ella se muestra como representante de una comunidad frente a otras comunidades durante los cortejos que realiza por la vecindad. Constituyen el armamento de la *tabanca* los vestidos uniformados utilizados por sus miembros: los delantales y los sombreros con cintas de retazos coloridos usados por las mujeres; los pañuelos rojos que adornan el cuello de los intérpretes de cornetas y tambores; los trajes apropiados para vestir a los “policías”, “médicos” y “enfermeras” que durante el cortejo establecen multas y ofrecen consultas a los pasantes. También hacen parte del armamento adornos como fajas y banderas. Las *tabancas* tienen dos banderas para el santo. Una queda izada en la capilla o casa en que se armó el altar y la otra sigue con el grupo en la ronda hacia la casa del rey de agasajo.

Además de las anteriores, una serie de otras banderas es utilizada en estos cortejos. Algunas asociaciones llevan otros adornos,

como armas de madera en los hombros de aquellos que visten como militares y réplicas de navíos y aviones a escala reducida. Como parte del *armamento* de la asociación, están los tambores (de uno a tres), las bocinas, denominadas cornetas, y una corneta militar. Estos son los instrumentos que componen la banda que toca la música de la *tabanca* en las rondas que buscan los regalos de los reyes de la ceremonia y durante las bromas y juegos que tienen lugar después de las grandes comidas comunales. Los *búzios*, cornetas con conchas marinas grandes en las cuales se hace un pequeño orificio por donde sopla quien las toca, producen un sonido intenso, de tono sostenido, que varía de acuerdo con el tamaño de la concha. Lo ideal es que haya una corneta grande que produzca un sonido grave y dos pares de cornetas con sonidos más agudos. La corneta grave es altamente valorada y recibe un nombre diferente según la localidad. En algunos lugares se denomina *bombona*, en otros *lobu* o bien, *baxu*. Los tambores son dos o tres, aunque las asociaciones más pobres tienen únicamente uno, que la mayoría de las veces se encuentra en mal estado. Igualmente importante es el cornetín militar, aunque son pocas las *tabancas* que lo poseen.

Tener un armamento fuerte significa contar con tambores, bocinas y cornetas en cantidad suficiente para interpretar la música de la *tabanca*. Significa también estar en condiciones para conseguir el vestuario y los sombreros con los colores del santo para las mujeres de la asociación, los pañuelos para los músicos, los uniformes militares y médicos, coloridas banderas, fajas, cintas y otros adornos. También quiere decir hacer un cortejo ordenado, en rigurosa fila india, con muchas consultas y multas para alegrar al santo. Sin embargo, no siempre se tienen las posibilidades de mantener un buen armamento. Es común que falten recursos para comprar telas para hacer los uniformes de las *negas*. Y cuando ellos existen, no siempre hay gente que los pueda hacer en la cantidad necesaria. Por ejemplo, nunca presencié un cortejo en el que todas las *negas* estuviesen uniformadas. Siempre es posible confeccionar las banderas de los santos populares, pero no siempre hay disponibles banderas, cintas y fajas coloridas que aporten color y alegría a las rondas. Los trajes militares y los uniformes de los médicos y de las enfermeras no son fáciles de encontrar en estas localidades. Los regalos enviados por los emigrados alivian un poco estas carencias. Dado que la mayoría de los caboverdianos en el extranjero tienen trabajos poco calificados, como vigilantes,

guardias nocturnos, trabajadores de cocina, ayudantes en mercados, hospitales y otras empresas de servicio, es común que sus vestidos de trabajo, sacados del contexto original de uso, sirvan para emular los trajes militares y los uniformes profesionales, como los de médico y enfermera. También es habitual que los emigrados envíen estas piezas como regalos a familiares o que las lleven en persona en algunos de sus viajes de regreso.

Aún más interesante es el caso de las banderas. Aquellas izadas en las casas de las hermandades representan al santo patrón; son extremadamente sencillas y se mimetizan en la pobreza y pureza de los devotos: en la mayoría de los casos son blancas, divididas por dos tiras color rosa o rojo en forma de una cruz rústica. En algunas, las iniciales del nombre del santo están bordadas con finas tiras de color rojo. Durante los cortejos, la *tabanca* lleva, junto con la bandera del santo, otras de naturaleza diferente: coloridas al extremo, con patrones claramente diferenciados que revelan la presencia de un pensamiento sincrético capaz de asimilar todo lo que cae a su alrededor; ellas dan vida y color a los largos recorridos que los miembros de las hermandades trazan en dirección a la casa de los reyes y reinas de agasajo. Estos emblemas de vitalidad y de alegría indican la forma que los caboverdianos encontraron para la reproducción de su sociedad, caracterizada por la emigración. Solo en una sociedad de emigrantes es posible encontrar como objetos corrientes —regalos de quienes partieron a los parientes que se quedaron en la tierra— banderas de equipos de fútbol de lugares tan diferentes como España, Portugal, Brasil y, en algunos casos, improbables, como Turquía y Grecia. Solo en una sociedad criolla que incorpora todo es común encontrar como símbolo de la *tabanca* local algo tan externo como las banderas nacionales de varios países, entre las cuales la norteamericana y la portuguesa son las más comunes. Es, por último, en los rincones de Santa Catarina donde hallamos, como símbolos de las localidades, mezclas propias del mundo globalizado y la cultura de masas, como es el caso de disponer en una bandera colores y símbolos norteamericanos junto a Michael Jackson o un héroe moderno de la negritud, como Bob Marley (Trajano Filho, 2005).

Más allá de las banderas, los instrumentos musicales son símbolos importantes de la *tabanca*. Los instrumentos de metal, como las cornetas militares, son escasos en el interior de Santiago. Los pocos que aún existen están en muy mal estado; sin embargo,

por su rareza y por representar un aspecto de los cortejos que los acercan a los desfiles militares, estas cornetas son ampliamente apreciadas. De este modo, funcionan de manera aislada como signo de vitalidad de la asociación. La forma más razonable de obtener este codiciado objeto de prestigio es conseguir que alguien lo envíe desde el exterior, como ocurrió con la *tabanca* de Achada Leite: un emigrado que estaba de vacaciones en su tierra encontró las celebraciones debilitadas por falta de los instrumentos adecuados; entonces, de vuelta en Francia, compró una vieja corneta y la envió a sus familiares. El instrumento es hoy día objeto de admiración y de la gran distinción de esa asociación. Sus miembros alardean cuando prestan sus tambores y cornetas a otras *tabancas* de la región menos apañadas. Sin embargo, nunca vislumbran prestar su corneta militar. El caso de los *búzios* es más interesante porque muestra un flujo más antiguo y con una dirección diferente a la de los flujos hasta ahora presentados. Bienes raros cuyas condiciones de producción y abastecimiento no satisfacen las demandas locales, las cornetas ya no se encuentran en la isla de Santiago y dan prestigio a las asociaciones que las poseen. ¿Quién tiene *búzios* y quién no los tiene? ¿Cuál es su calidad sonora? ¿Quiénes los prestan a quién? Estas no son preguntas inocentes cuando se formulan en el período de fiestas. En este contexto, se convierten en variables importantes que la gente utiliza para localizar y comparar las diferentes asociaciones de la región. La importancia de las cornetas es de tal magnitud que algunas llegan a recibir nombres y tener una historia propia, conocida por todos en los alrededores (como los objetos *kula*). El caso más representativo en Santiago es el de la bombona de la *tabanca* de Várzea, Praia. Es un *búzio* enorme con un sonido grave penetrante, que fue y es motivo de orgullo para los miembros de tal asociación. Estuvo perdido durante varios años y solo fue recuperado tras la Independencia. Según algunas versiones, estaba escondido en el interior de la isla. Aunque existen varias historias sobre su origen, la más difundida dice que la concha vino de Sao Tomé, traída en los años treinta por un caboverdiano que fue contratado en las plantaciones del sur. Casos menos conocidos narran los trayectos de *lobus* y *baxas* que fueron traídos por otros retornados, de Sao Tomé, Angola y Senegal. En conjunto, son casos interesantes porque revelan que los flujos de la periferia hacia la periferia también actúan en la revitalización o mantenimiento de una institución tradicional local.

Otros tipos de regalos también contribuyen a la eficacia ritual de los festejos de las *tabancas*, en la medida en que acercan las celebraciones reales del modelo idealizado sobre qué se considera un buen festejo. En los altares alzados en honor al santo patrón, siempre sobrecargados de objetos y ofrendas, se encuentran varias imágenes y estatuillas religiosas. Producidas en serie y vendidas a precios bajos en las iglesias y en los lugares de peregrinación del catolicismo popular en Europa, las imágenes en papel de Nuestra Señora y las estatuillas en yeso de san Antonio y san José son muy apreciadas por las devotas familias campesinas de Santiago. Conscientes de esto, quienes han emigrado envían o traen estos objetos como regalos a los familiares siempre que hay la oportunidad. Ellos confieren sacralidad a los altares y vuelven público el catolicismo de la comunidad.

Las remesas económicas actúan también para el buen funcionamiento de las *tabancas* en varios planos; el caso más común es el de las efectuadas directamente a los coordinadores o líderes de las asociaciones. De manera frecuente, estos casos están relacionados con la devoción que une al caboverdiano con los santos populares. Sumas que, convertidas, varían entre diez y veinte euros, son enviadas para la fiesta del santo y quedan expuestas en el altar. En una *tabanca*, el dinero recibido del exterior alcanzó ochenta euros, lo que representó cerca del 10% de todo el dinero recolectado en los festejos. No obstante, la forma más común en que las remesas económicas de los migrantes actúan en la reproducción de estas instituciones está relacionada con la monetización de la economía local. Parte importante del dinero que circula localmente viene directamente de las remesas de quienes partieron al extranjero. Es el dinero que muchos envían de manera regular para la manutención de los padres, hijos y esposas que no pudieron acompañarlos en la migración, para la construcción de la casa en que sueñan vivir cuando regresen definitivamente, para pagar el arriendo de huertas que quedaron bajo el cuidado de parientes y para muchas otras cosas. Esos son los recursos que mueven la parte monetizada de la economía local. Gracias a ellos, la población local adquiere los bienes que no se producen allí. Con esas remesas se adquieren las telas para confeccionar los vestidos y sombreros utilizados por las *negas* durante los cortejos; los cerdos y cabras para las grandes comidas colectivas. Es con ese dinero que las familias pueden comprar mangos, papayas, caña y bananos a precios muy por encima de

los cobrados en las ferias de los alrededores y permite también que mucha gente tenga el monto de cuatrocientos escudos para pagar las cuotas anuales.

Vale la pena mencionar un caso especial del impacto de las remesas en dinero en la eficacia ritual de los festejos y, con él, en la reproducción de esas instituciones criollas. El modelo idealizado de funcionamiento de la *tabanca* establece que toda asociación debe tener una capilla donde quede el altar del santo patrón. Según el modelo, es allí que se rezan las letanías, se iza su bandera, se guardan los bienes regalados por los reyes y reinas y se realiza su remate. Solamente dos *tabancas*, entre las nueve de la región, tienen capillas, aunque incluso estas son inadecuadas para realizar las actividades contempladas en el modelo. En un caso, porque, por decisión del político que la financió, fue construida muy lejos de las residencias de la comunidad. En el otro, porque se trataba más de un altar que de una capilla. Encontrar una casa que sirva de sede para las celebraciones anuales es una dificultad que se repite casi todos los años. Por otra parte, en estas localidades es común que quienes emigran envíen dinero a sus parientes para que ellos contraten la construcción de la casa en la que residirán, en caso de que regresen a Cabo Verde. Después de construidas, esas casas permanecen vacías por largas temporadas, u ocupadas, de forma temporal, únicamente cuando sus dueños vienen de visita a su tierra natal. Dado el alto número de casas desocupadas, no es improbable que sean prestadas para las *tabancas* y que en ellas se armen los altares de los santos, se recen las letanías y se realicen las subastas.

La emigración ha ocasionado un impacto profundo en la organización de estas comunidades campesinas al transformar, entre otras cosas, la estructura agraria local. La partida de antiguos propietarios después de la Independencia y la continuidad de la relativa desatención en la forma en que los tradicionales *morgados* caboverdianos lidian con sus propiedades abrieron un espacio para la acción de personas que, habiendo acumulado algún capital, están dispuestas a trabajar la tierra. Los mejores candidatos para esto son aquellos que pasaron una parte de su vida en el extranjero y quieren regresar a su lugar de nacimiento. Este tipo de persona vuelve frecuentemente con algunos ahorros y, en muchos casos, con una fuente de ingresos regular en moneda extranjera, generalmente proveniente de la pensión a que tiene derecho tras años de trabajo en el país de

acogida. Se trata de gente nacida en la región, conocedora de las dificultades relacionadas con la agricultura local y que tiene un lugar en una red de parientes preocupados por informarles del surgimiento de buenas oportunidades para comprar o arrendar tierras. Con esto ellos van, poco a poco, adquiriendo huertas y lugares, construyendo casas y arrendando sus propiedades, así aún estén en el extranjero. Cuando regresan definitivamente, ya tienen entonces un patrimonio acumulado y una fuente estable de ingresos. Ese es el caso de la inmensa mayoría de líderes de las nueve *tabancas* que visité y también de sus reyes de ceremonia. Prácticamente todos ellos vivieron en el exterior durante años, reciben pequeñas pero significativas pensiones de los países en los que trabajaron y casi todos invirtieron el capital acumulado en bienes inmuebles, ya fuera a partir de la construcción de casas para sí mismos y para sus hijos, o bien a través de la compra y arrendamiento de huertas y lugares. En resumen, la *tabanca* es un asunto muy importante para los retornados.

El modelo tradicional de la economía campesina local indica que la tierra es explotada por la unidad familiar. No obstante, la continuación de este modelo es cada vez más difícil porque los campesinos adinerados son cada vez más viejos y ya no tienen la misma capacidad de trabajo que en el pasado. La mayoría de los jefes de las *tabancas* tienen más de sesenta años y sus hijos, o están repitiendo sus trayectorias y viven en el extranjero, o fueron seducidos por los valores de la educación y la urbanidad, y residen en Praia o en Assomada. Entonces, a pesar de tener tierras para explotar, ellos no consiguen movilizar la fuerza de trabajo de sus unidades domésticas. Con excepción de uno que otro hijo que permanece en la localidad, de un nieto que se crió con ellos o de algún ahijado o cliente disponible, esos campesinos influyentes enfrentan con frecuencia el problema de falta de brazos para el trabajo agrícola, problema que se agudiza cuando la explotación se efectúa en las *huertas* irrigadas que requieren ser trabajadas durante la mayor parte del año.

Cuando la fuerza de trabajo familiar no es suficiente para realizar los trabajos agrícolas necesarios, los campesinos adinerados contratan jóvenes de los alrededores por algunos días como jornaleros. En general, esto se hace en el período de limpieza de los lugares donde se cultiva maíz y frijol (que requieren trabajo intensivo más o menos tres veces durante el ciclo agrícola), en la época de siembra de hortalizas y de corte y destilación de

la caña de azúcar. Sin embargo, el trabajo pagado por jornadas no es bien visto, ni por quien contrata ni por quien es contratado. Para este último, se trata de un trabajo que genera poca o ninguna distinción a quien lo realiza, que es mal pagado y sin regularidad. Es más que todo un arreglo temporal que un modo de vida permanente. Tampoco es una buena solución para quien contrata, pues se suele cuestionar mucho la falta de empeño de los jóvenes contratados, la ausencia de dinero para pagarlo, así como de gente dispuesta a trabajar. El trabajo por jornada no es bien visto por ninguna de las dos partes porque también representa, si se toma de manera aislada, una forma poco eficiente de reciprocidad y una carencia de sociabilidad de quienes están envueltos en el contrato. Como una simple prestación económica, no genera obligaciones ni vínculos sociales más allá de sí mismo. Por esto, el propietario o el arrendatario que contrata siempre andan preocupado por la falta de motivación de la persona contratada, característica que suele atribuirse a la irresponsabilidad de la juventud. En este sentido, el trabajador no encuentra motivos para un esfuerzo y una dedicación mayores, ya que no hay garantía de una segunda jornada de trabajo.

La ausencia de sociabilidad que en principio caracteriza el contrato por jornal se intensifica por las circunstancias de emigración, asociada a la distribución espacial de las localidades de la región y a la dispersión de las parcelas cultivadas. La baja población de adultos jóvenes en esos lugares, consecuencia de la emigración, se convierte en un problema aún más grave para la producción porque las propiedades agrícolas se encuentran dispersas. La carencia de fuerza de trabajo en una localidad determinada puede ser mitigada parcialmente a través de arreglos, como el intercambio directo de mano de obra entre familias vecinas o emparentadas, o aun por el empleo puntual de trabajo de ahijados y dependientes. Esos arreglos pueden ser viables y eficientes cuando, por ejemplo, un habitante de Lem Cabral, arrendatario de una huerta en Engenho, utiliza el trabajo de un ahijado o de un dependiente de Lem Cabral o incluso del mismo Engenho. El modelo se debilita cuando esa misma persona tiene una segunda huerta en Sedeguma, además de cultivar un lugar en Achada Grande y otro en Achada Galego. Es poco probable que ese campesino tenga dependientes, ahijados y parientes disponibles en tantos lugares al mismo tiempo; entonces, es más común recurrir a los contratos por día. Ahora bien, son grandes

los riesgos de contratar por jornada a gente de diferentes localidades, ya que con ellos no siempre se tienen contratos frecuentes y duraderos.

La *tabanca* entra en este contexto a disminuir los constreñimientos del sistema de producción centrado en las actividades de los retornados. Con los reyes y reinas de agasajo residentes en otras localidades, con el ofrecimiento de comidas colectivas que congregan a gente local con invitados de otras comunidades y a través de los coloridos y ruidosos cortejos que recorren las riberas, valles y cumbres de la región, la *tabanca* integra las comunidades dispersas al tiempo que da un sentimiento de identidad a los miembros de una misma localidad. Cuando se toma una asociación como un nodo en una red de relaciones, es posible observar inmediatamente el modo como ella integra comunidades espacialmente separadas y consolida las relaciones entre estas. Por ejemplo, la *tabanca* de Mato Sancho tenía en 2001 un rey de agasajo en Gamboa y otro en Achada Grande. Antes, sus reyes vivían en Sedeguma e Boa Vista. En Achada Grande, la hermandad local busca agasajo en los reyes que residen en Boca Mato y en Chã de Tanque. En Boca Mato, los reyes viven en Engenho y Mato Gege; antes eran de Chã de Tanque y de Achada Gregorio. Las prestaciones concretas entre los miembros de esas asociaciones son intensas y están orientadas frecuentemente por lazos de parentesco que unen a los personajes centrales de la trama. El rey de Mato Sancho que reside en Gamboa es pariente por afinidad de la jefe de la *tabanca* de Achada Grande, que a su vez es prima del rey de Mato Sancho. Se prestan servicios entre sí, agrupan gente para trabajar en las tierras de los otros y ofrecen todo tipo de solidaridad en la enfermedad y la muerte.

A partir de sus festejos, la *tabanca* se presenta para los habitantes de las localidades vecinas como la unidad institucional que representa la comunidad. Para hacer la fiesta del santo es indispensable movilizar a toda la comunidad, lo que hace necesario acumular los recursos materiales para proveer los grandes ritos de grandes comidas colectivas, distribuir de manera eficiente tareas como la confección de uniformes y adornos para utilizar en los cortejos, preparar las comidas comunales para todos los miembros e invitados, alzar el altar en homenaje al santo patrón y desarrollar canales de comunicación eficientes entre las comunidades de la región. Todo esto requiere la coordinación detallada de actividades, un gran sentido de responsabilidad,

una elevada capacidad de toma de decisiones, un enorme gasto de tiempo, una división compleja de tareas, un largo repertorio de rutinas y un elaborado saber práctico que abarca, entre otras cosas, el manejo de reglas de contabilidad y registro de transacciones materiales, así como la manipulación de las jerarquías sociales y de la distribución del poder y el prestigio en toda la región circunvecina.

La *tabanca* tiene una organización interna que hace de ella un sistema social en miniatura. Cuenta con jefes, agentes de orden, contraventores, personajes con prestigio diferenciado, valores y símbolos propios. Participan en ella reinas y reyes, gobernadores y ministros, médicos y enfermeras, policías, soldados y ladrones, notables como los consejeros y la gente subordinada del común. Toda esa organización se muestra ritualmente durante los festejos, y es ella la que los realiza en la práctica. Sin embargo, opera también en la cotidianidad de la comunidad fuera del tiempo de las fiestas. La presencia de la *tabanca* en la vida de las poblaciones se hace sentir durante todo el año en la medida en que sus miembros se encuentran ligados por la reciprocidad que emerge de prestaciones recíprocas de servicios y bienes que suceden internamente. De esta manera, se muestra en acción cada vez que muere uno de sus miembros, hecho que a veces toma la forma de una contribución pecuniaria a la familia del difunto y de un homenaje ritual, constituido por salvas de tambor y cornetas durante varios días y por una procesión que acompaña al cortejo fúnebre hasta la entrada del cementerio. También se manifiesta en la prestación de servicios entre sus miembros, que representan una forma de salvar los obstáculos creados por la ausencia de brazos para el trabajo agrícola en las unidades domésticas y por la falta de recursos para pagar jornaleros. Gobernado por sus propias reglas, los miembros de la hermandad se unen unos con otros a través de una compleja red de ayuda mutua (el *junta mon*) dirigida a las actividades propias de las diversas etapas del ciclo agrícola —preparación del terreno, siembra y colecta— y la construcción de residencias. Ella actúa aún como una especie de aglutinante social que suelda relaciones que, de otro modo, serían estrictamente económicas y carentes de valor social. En el dominio de la producción agrícola, más allá de las jornadas de trabajo colectivo asociadas al sistema de *junta mon*, la *tabanca* ayuda a los campesinos adinerados a reunir un contingente de trabajadores para la labor de la tierra en retribución a las dádivas

que, como reyes de agasajo y *refuerzos*, ofrecen por dos o tres años a la asociación. Incluso cuando este trabajo tiene la forma de un contrato por día, la reciprocidad existente entre las partes en virtud de las actividades de la *tabanca* disminuye los riesgos de utilitarismo radical que milita contra la sociabilidad.

APARTADO FINAL

Los estudiosos de las *tabancas* argumentan que estas atraviesan por un proceso de folclorización y que su carácter de espectáculo se está imponiendo sobre sus aspectos funcionales (Semedo & Turano, 1997, p. 112). Ciertamente, están cambiando: sus celebraciones dependen cada vez más de los recursos del Estado y las actividades de ayuda mutua se están reduciendo y especializando. Disminuyó la participación plena de los habitantes de las localidades en los festejos, la vida y la duración de los mismos. Su naturaleza espectacular, más visible en las asociaciones de la capital, también se encuentra en algunas hermandades del interior, especialmente durante las campañas políticas, cuando candidatos de diferentes partidos utilizan la música de la *tabanca* para animar sus reuniones. Esta apropiación toma formas variadas. Algunas veces representa solo la compra del trabajo de los intérpretes de cornetas y tambores a través del pago en dinero. Sin embargo, lo más frecuente es que la participación de los músicos en los mítines políticos se dé por decisión de los jefes de las asociaciones.

En este trabajo busqué mostrar que las *tabancas* del interior de Santiago viven un período de vitalidad, a pesar del argumento de los especialistas y del discurso recurrente de sus miembros sobre su debilidad actual. Argumenté que su vitalidad apunta a mantener una serie de valores tradicionales, como la creencia en el poder de los santos en tanto propiciadores de salud, fertilidad y abundancia en los campos y en la vida de las personas; las formas locales de reciprocidad como la *junta mon*, importantes en la canalización y organización del trabajo colectivo; y los modos tradicionales de expresión del poder, manifestados en la relevancia otorgada a la magnificencia exterior de los cortejos, al colorido de banderas y uniformes, la intensa sonoridad de cornetas y tambores, los altares sobrecargados de ofrendas e imágenes y la abundancia de comida y bebida. Más allá de esto, la fuerza de la *tabanca*

contribuye a la manutención del *ethos* criollo marcado por el valor del mayorazgo, la distancia social entre los sexos y la ausencia de ansiedad con relación a la separación física. Con su trabajo en esa dirección, las *tabancas* aportan a la reproducción conservadora en la sociedad.

Curiosamente, el aspecto conservador se expresa aquí en la práctica de sujetos sociales que son pensados en las ciencias sociales como agentes de cambio: los emigrantes. En la versión tradicional de los estudios de migración, ellos constituyen lo que Robert Park denominaba hombre marginal, es decir, sujetos liminales que abandonaron los valores de sus comunidades de origen, pero no adquirieron las habilidades necesarias para lidiar con sus nuevos lugares de residencia. En la versión contemporánea de los estudios transnacionales, ellos son los híbridos viajeros que, divididos en múltiples identidades, subvierten, en el plano nacional, los dogmas del Estado nación y, a nivel local, los valores primordiales de las comunidades. No obstante, en el caso examinado, el flujo de los emigrados y de los objetos actúa más en el sentido de incentivar e inducir el sostenimiento de valores y prácticas de las comunidades, que de introducir cambios o generar rupturas. En tanto una dinámica sociedad criolla, las comunidades del interior de Santiago emplean elementos nuevos en sus prácticas e instituciones, pero lo hacen incorporándolos con los suyos, atribuyéndoles nuevos sentidos y haciendo que desempeñen funciones tradicionales. En pocas palabras, los criollizan antropofágicamente.

Esta forma de actuar expresa una identidad profunda entre la sintaxis cultural del mundo criollo y la de la cultura política panafricana. El emigrante que regresa o que envía bienes y recursos para los suyos representa el equivalente criollo del hombre de las fronteras en las sociedades africanas. Él es producto de las mismas fuerzas estructurales que en África, por razones históricas y motivos etnográficos diferentes, impulsan a los individuos fuera de sus comunidades. Aquí como allá, según el modelo de las fronteras, él busca reproducir de manera creativa un modo de vida tradicional. En el contexto de las *tabancas*, los campesinos relativamente adinerados, que alcanzaron esa posición gracias al capital económico y social acumulado en el período en que vivieron *embarcados*, se mezclan con el pueblo humilde de los poblados pequeños para poner en marcha una amplia red de reciprocidad que garantiza a lo largo del tiempo la reproducción de la estructura de diferencias propia de la sociedad criolla de Santiago.

REFERENCIAS

- ALMADA, J. L. H. C. (1997). A organização da tabanca. *Cultura*, 1 (1), 84-88.
- ALMEIDA, G. (1995). *Os dois irmãos*. Lisboa: Editorial Caminho.
- AMSELLE, J. (2002). Globalization and the Future of Anthropology. *African Affairs*, 101, 213-229.
- ANDRADE, B. (1990). *Planta da Praça de Bissau e suas adjacentes* [1796]. Anotado por Damião Peres. Lisboa: Academia Portuguesa de Historia.
- ANDRADE, J. (1998). Migrações cabo-verdianas. En J. M. Almeida. *Descoberta das Ilhas de Cabo Verde* (pp. 69-105). Praia: Arquivo Histórico Nacional.
- BASCH, L., SCHILLER, N. & BLANC, C. (1994). *Nations Unbound: Transnational Projects, Postcolonial Predicaments and Deterritorialized Nation-States*. Basel: Gordon and Breach Publishers.
- BOULÉGUE, J. (1989). *Lés luso-africains de Sénégal*. Lisboa: Instituto de Investigação Científica e Tropical.
- BROOKS, G. (1993). *Landlords & Strangers: Ecology, Society and Trade in Western Africa, 1000-1630*. Boulder: Westview Press.
- BROOKS, G. (2003). *Eurafricans in Western Africa: Commerce, Social Status, Gender, and Religious Observance from the Sixteenth to the Eighteenth Century*. Athens: Ohio University Press.
- BRUNER, E. (1996). Tourism in Ghana: The Representation of Slavery and the Return of the Black Diaspora. *American Anthropologist*, 98 (2), 290-304.
- CARREIRA, A. (1972). *Cabo Verde: formação e extinção de uma sociedade escravocrata (1460-1878)*. Bissau: Centro de Estudos da Guiné Portuguesa.
- CARREIRA, A. (1977/1983). *Migrações nas ilhas de Cabo Verde*. Praia: Instituto Caboverdeano do Livro.
- CARREIRA, A. (1984). *Cabo Verde (aspectos sociais. Secas e fomes do século xx)*. Lisboa: Ulmeiro.
- CLIFFORD, J. (1994). Diasporas. *Cultural Anthropology*, 9 (3), 302-338.
- COOPER, F. (2005). *Colonialism in Question: Theory, Knowledge, History*. Berkeley: University of California Press.
- DIAS, J. B. (2000). *Entre partidas e regressos: tecendo relações familiares em cabo Verde*. Tesis de maestria no publicada, Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Universidade de Brasília.

- DIAS, J. B. (2004). *Mornas e coladeiras de Cabo Verde: versões musicais de uma nação*. Tesis de doctorado no publicada, Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Universidade de Brasília.
- FOSTER, R. (1991). Making National Cultures in the Global Ecumene. *Annual Review of Anthropology*, 20, 235-260.
- FRIEDMAN, J. (1990). Being in the World: Globalization and Localization. En M. Featherstone (Ed.), *Global Culture: Nationalism, Globalization and Modernity*. London: Sage.
- FURTADO, C. (1993). *A transformação das estruturas agrárias numa sociedade em mudança, Santiago, Cabo Verde*. Praia: Instituto Caboverdiano do Livro.
- GLUCKMAN, M. (1963). *Order and Rebellion in Tribal Africa*. London: Cohen, West.
- HANNERZ, U. (1989). Culture between Center and Periphery: Toward a Macroanthropology. *Ethnos*, 54 (3/4), 200-216.
- HANNERZ, U. (1997). Fluxos, fronteiras, híbridos: palavras-chaves da antropologia transnacional. *Mana*, 3 (1), 7-39.
- HARVEY, D. (1989). *The Condition of Post-modernity*. Oxford: Basil Blackwell.
- KEARNEY, M. (1995). The Local and the Global: The Anthropology of Globalization and Transnationalism. *Annual Review of Anthropology*, 24, 547-565.
- KOPYTOFF, I. (1987). The Internal African Frontier: The Making of African Political Culture. En I. Kopytoff (Ed.), *The African Frontier* (pp. 3-83). Bloomington: Indiana University Press.
- LESOURD, M. (1995). *État et société aux îles du Cap-Vert: Alternatives pour un petit État insulaire*. Paris: Karthala.
- LEVINE, R. (1976). Patterns of Personality in Africa. En G. A. de Vos (Ed.), *Response to Change: Society, Culture and Personality* (pp. 112-136). New York: D. Van Nostrand Company.
- LOBBAN JR., R. (1995). *Cape Verde: Crioulo Colony to Independent Nation*. Boulder: Westview Press.
- LOPES, M. (1997). *Chuva Braba*. Lisboa: Editorial Caminho
- MONTEIRO, F. (1948). Tabanca. *Claridade*, 6, 14-18.
- MONTEIRO, F. (1949). Tabanca. *Claridade*, 7, 19-26.
- MURPHY, J. M. (1994). *Working the Spirit: Ceremonies of the African Diaspora*. Boston: Beacon Press.

- NOLASCO DA SILVA, M. G. (1970). Subsídios para o estudo dos “lançados” na Guiné. *Boletim Cultural da Guiné Portuguesa*, xxv (97): 25-40; (98), 217-232; (99), 397-420; (100), 513-560.
- RODRIGUES, G. (1999). O strass e o preto. Nota sobre casos de emigração. *Anais/Aeccom*, 1 (3), 77-79.
- SEMEDO, J. M. & TURANO, M. R. (1997). *Cabo Verde: o ciclo ritual das festividades da tabanca*. Praia: Spleen Edições.
- SHACK, W. & SKINNER, E. (Eds.). (1979). *Strangers in African Societies*. California: University of California Press.
- SILVA, T. V. (1997). Tabanka: revitalizason o riabilitason. *Cultura*, 1 (1), 89-93.
- SILVA ANDRADE, E. (1996). *Les îles du Cap-Vert de la “découverte” à l’indépendance nationale (1460- 1975)*. Paris: Harmattan.
- SPÍNOLA, D. (1997). A tabanca de Rubon Grásiá. *Cultura*, 1 (1), 94-97.
- TAMBIAH, S. J. (2000). Transnational Movements, Diaspora, and Multiple Modernities. *Daedalus*, 129 (1), 1 63-194.
- TEIXEIRA DE SOUSA, H. (1984). *Ilhéu de contenda*. Lisboa: Publicações Europa-América.
- TEIXEIRA DE SOUSA, H. (1987). *Xaguete*. Lisboa: Publicações Europa-América.
- TRAJANO FILHO, W. (1998). *Polymorphic Creolehood: The Creole Society of Guinea-Bissau*. Tesis de doctorado no publicada. Department of Anthropology, University of Pennsylvania.
- TRAJANO FILHO, W. (2003). *Umá experiência singular de criouliização*. Série Antropologia, 343. Departamento de Antropologia/UnB.
- TRAJANO FILHO, W. (2005). *Sobre modernidade, tradição e bandeiras*. Série Antropologia, 370. Departamento de Antropologia/UnB.
- ZELEZA, P. T. (2005). Rewriting the African Diaspora: Beyond the Black Atlantic. *African Affairs*, 104 (414), 35-68.

Traducción al español

ALVARO ANDRÉS SANTOYO

Investigador, Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH)