

“De la Resistencia al Sincretismo y la Identidad: El caso de La Tabanca Caboverdiana”.

Dr. José Alberto Galván Tudela.
(Centro de Estudios Africanos, Universidad de la Laguna, España)

Resumen:

La presente comunicación pretende analizar las formas y funciones de una institución sociocultural de origen africano, la Tabanca, y avanzar en su interpretación a partir de la literatura existente sobre la misma. En este sentido tiene un carácter prospectivo, abierto a nuevas investigaciones de campo. Pretende mostrar, cómo se han desarrollado estos procesos a la vez que intenta explicar cuál ha sido el papel de las migraciones transnacionales de los caboverdianos en la cristalización de este símbolo generando un sincretismo cultural de gran importancia en su patrimonio.

Palabras clave: Resistencia, Sincretismo, Identidad, Cabo Verde, La Tabanca.

Abstract:

This paper studies the ways and functions of an African sociocultural institution, The Tabanca, and it moves towards an interpretation from the existing literature on the topic. This article also expects to show how these processes developed, explaining the role of transnational migrations in the creation of this syncretic symbol, very important in their patrimony.

Keys Words:Resistence, Syncretism, Identity, Cape Verde, the Tabanca.

“Algunas premisas teóricas sobre África”.

Parto de algunos supuestos teóricos. Ante todo que *África no es solo un continente, sino también es una diáspora*, muy importante en la historia de Europa y del mundo. Por ejemplo: sin los esclavos africanos no se entendería la revolución industrial europea (como afirmara el antropólogo Sydney Mintz en su libro “Dulzura y Poder. El lugar del azúcar en la historia moderna”), ni el papel central de las culturas insulares atlánticas en el sistema mundo. Se hace necesario, por tanto, incorporar perspectivas ligadas al transnacionalismo, y los estudios sobre las diásporas, si queremos entender el papel activo de los fenómenos africanos en el pasado y el presente. En esta línea de pensamiento, podemos afirmar que *África tiene una historia endógena propia*, y esta no se reduce a los efectos, ni es explicable sólo en términos, de los contactos fronterizos con los europeos. Por otra parte, nos parece necesario entrever *el África continental como una realidad múltiple, sumamente compleja y variada culturalmente*. Por último, apostamos por el *análisis de la realidad africana desde una perspectiva diacrónica*, a fin de poder entender los significados y las formas, las funciones y contenidos de las instituciones sociales y culturales que sean objeto de estudio. La Tabanca es una de ellas.

Sobre el mestizaje: portugueses en África.

Las islas de Cabo Verde estaban deshabitadas y se poblaron con esclavos africanos (mandingas, jalofos, fulas-preto), y con portugueses, habitantes del Alentejo y algarvíos según la Carta Regia del 12 de junio de 1466, especialmente las islas de Sotavento.

Según algunos autores, la heterogeneidad racial, lingüística y cultural de los grupos que originalmente lo poblaron, sumada a la discontinuidad territorial, hicieron de cada isla un compartimiento relativamente estanco, dando por resultado el surgimiento de un nuevo grupo étnico, el caboverdiano. Tanto por constituir el elemento fundamental de la miscegenación biológica, como por contribuir a la intensificación de la interacción sociocultural entre blancos y negros, el mestizaje “surge como una de las principales máquinas propulsoras de la sociedad criolla” (Fernández, 2000:37). Los “filhos da terra”, como se les denomina a estos mestizos nacidos en tierra caboverdiana, constituyen un segmento socioeconómico cuyo ascenso se da en un sentido proporcionalmente inverso a la caída del régimen esclavista y al retorno de los colonos blancos a Portugal movidos por la crisis económica imperante. Así el grupo dominado comienza a hacerse visible frente a la quiebra de los lazos de dominio-sumisión. En ese espacio social “el elemento racial funciona como elemento inhibitorio de ascenso socioeconómico”, pero no de todos los “filhos da terra”. Aquellos que lograron que sus padres los reconocieran como legítimos, y a través de ese reconocimiento eliminaron “todos los efectos del nacimiento”, que pudieron heredar sus bienes materiales y consecuentemente fueron habilitados a gozar de las “honras, privilegios, libertad y nobleza del padre (Fernández, 2000:45) pasaron a integrar el grupo de los denominados “brancos da terra”. “El principal objetivo a lograr fue el blanquearse, una estrategia (consciente o inconsciente) para liberarse de la condición de negros. Este movimiento de ascenso resultó una operación por la cual el color se vaciaba de su contenido original, pasando a designar el status social y no los rasgos morfológicos de pertenencia étnico-racial. Se liberaron así de su condición de negros, conquistando un color que la naturaleza les negara: Por lo tanto, son blancos aquellos individuos que, por el ascenso socioeconómico y cultural, comparten el universo de los blancos, asumiendo y perpetuando sus representaciones y modus vivendi” (Fernández, 2000:45).

En Cabo Verde, la lucha por tornar invisibles los rasgos de una herencia africana ganó particular relevancia en las llamadas islas de barlovento, que fueron consideradas zonas libres del ethos africano. Pero no solo la “elite letrada” se alejó de los demás pueblos africanos, ya que los no letrados también se reflejaron en su espejo.

Esta situación no dejó de impactar en los grupos de emigrados en distintas partes del mundo, como expone Marta Maffia (2008) en su artículo sobre “la mujer caboverdiana en la Argentina, entre tradición y modernidad”.

El grupo conocido como Generación del 50 abogó por el retorno a los orígenes y la reafricanización de los espíritus. Por primera vez, el cuadro topológico nosotros/ellos deja de establecerse por referencia a los africanos para caracterizar la relación diádica y asimétrica entre colonizador y colonizado. La emigración fue un importante vehículo de su autodescubrimiento mestizo, ya que por esa vía pudo conocer los extremos de una relación de la que se juzgaba síntesis, llegando “a percibirse como su contraparte subestimada” y “recibiendo los influjos constitutivos de una alteridad, más tarde teorizada y representada como mestizaje” (Fernández, 2000:83). Por otro lado, la emigración también posibilitará la alianza de los pueblos colonizados, estando en los orígenes del proceso de “retorno a los

orígenes y reafricanización de los espíritus” y de concientización como parte de una diáspora, sea caboverdiana en particular o afro en general, como afirmara Gabriel Fernández en su trabajo (2002) “A diluição da África. Uma interpretação da saga identitária caboverdiana no panorama político (pós) colonial”.

EL SIGNIFICADO DE LA TABANCA

La Tabanka es ante todo un género musical:

Se caracteriza por tener un andar *allegro*, un compás binario, y tradicionalmente ser *apenas melódico*, siendo *cantado sin acompañamiento polifónico*. En la tabanka de Chã de Tanque, del municipio de Santa Catarina, los buzios fueron sustituidos por cornetas. Existen cuatro variantes de tabanka como género musical: la tabanka de Várzea, la tabanka de Achada Grande, la tabanka de Achada de Santo Antonio (las tres tabankas se llevan a cabo en la ciudad de Praia) y la tabanka de Cha de Tanque en el municipio de Santa Catarina. Hoy en día se ha dotado la tabanka de soporte polifónico (secuencia de acordes) y presenta una estructura similar a otros géneros musicales de Cabo Verde, alternándose las estrofas musicales con un refrán. Otros tipos de música caboverdiana son el funaná, la morna, la batuka, el cabo zouk... En términos musicales la tabanka no conoció el éxito del resurgimiento del *funaná* de los años 80 o de la *batuka* de inicios del siglo XXI, no obstante hoy se encuentra en progresiva recuperación.

Inversión simbólica e integración cultural en una estructura de clases:

Ante todo, debemos tener en cuenta que en la lengua criolla de Guinea Bissau “Tabanka” significa comunidad, aldea, localidad. En textos portugueses del siglo XVI la palabra era usada para designar fortificaciones construidas por navegantes portugueses en la costa de Guinea. Según el geógrafo José María Semedo y la antropóloga María Rosario Turano (1997), el origen de la tabanka como ritual se remonta al día 3 de mayo de algún año del siglo XVIII, fecha en que se celebró la Santa Cruz, y los señores con esclavos les habían concedido, por un día, la libertad, permitiéndoles que realizaran sus festejos. Los esclavos aprovecharían la ocasión para celebrar en las calles las fiestas de los santos patronos durante una semana, a la vez que representaban una ridiculización de toda la estructura social en vigor. La tabanka se fue desarrollando como un desfile en el que cada interviniente representaba un elemento de la sociedad y/o de la naturaleza animal, invirtiendo el orden social establecido temporalmente de un modo simbólico. Fue prohibida y castigada tanto por la administración colonial (por un recelo de que podía producir una insurrección de los esclavos) como por la iglesia (por considerarla una manifestación profana con símbolos religiosos católicos) a finales del siglo XIX. Fue prohibida en los centros urbanos, pero siguió existiendo clandestinamente. Después de la independencia de Cabo Verde (reconocida el 5 de julio de 1975), hubo intentos de hacerla resurgir, pero la tabanka fue lentamente agonizando, perdiendo sus características tradicionales.

La reciprocidad (generalizada/equilibrada) y el lenguaje de una comunidad moral:

Según Wilson Trajano Filho (2006) “la Tabanka es una hermandad o cofradía, cuyas funciones son fomentar el auxilio mutuo entre sus miembros en situaciones de crisis, desarrollar la sociabilidad y la diversión de los mismos”. Están bajo la advocación de santos patronos: Santo Antonio, São João, São Paulo, y la Santa Cruz (Veiga de Oliveira, 1984; Lima Cruz, 2009). Coordinaba una parte sustancial del trabajo agrícola, en especial la

limpieza de los campos, basada en la solidaridad y reciprocidad entre sus miembros y regulaba los aspectos más importantes de la vida de los asociados y de la comunidad, estableciendo formas prescritas de comportamiento en los ritos de paso, más importantes de la vida social. En ella, se aprendía a rezar, festejar, trabajar y vivir en comunidad. Su estructura emulaba a una sociedad, y la convertía en un sistema social en miniatura en el que aparecen jefes, agentes del orden, interventores, personajes con prestigio diferenciado, valores y símbolos propios. Se afirma que los miembros eran los pobres de la ciudad, Praia, de la isla de Santiago, pero también se encontraban los campesinos que trabajaban como renteros de los grandes propietarios. Wilson Trajano Filho (2006) constató la existencia de nueve tabancas al interior de la isla de Santiago: Ribeira Engracia (Cha de Tanque), Achada Grande (Cha de Tanque), Boca Mato y Lém Cabral (Palha Carga), Mato Sancho, AchadaLeite, Charco, Mato Baixo e TombaTouro. Existen también en la localidad de Tarrafal en la isla de Santiago y en la isla de Maio.

Según otros autores, es una asociación de socorros mutuos en zonas rurales, donde cada asociado pagaba una determinada cuota, que era utilizada en casos de necesidad (especialmente en los entierros, en las misas de sufragio). La asociación ayudaba a los miembros. Esta faceta de la Tabanka casi ha desaparecido, según el historiador Pedro Monteiro Cardoso, que escribió en 1983 el libro "Folklore Caboverdiano", aunque es fácil apreciar el fenómeno a través de la investigación etnográfica de campo. Según algunos autores, como Lima Cruz (2009), ante una situación de crisis (muerte de un asociado, incendio o construcción de una vivienda, faenas de excesivo trabajo para un individuo...) la situación es comunicada a la tabanka y esta a sus miembros, que inmediatamente le ayudan en especie (alimentos, artículos para la construcción...), en dinero o trabajo, de tal modo que la Tabanka no funciona tanto como un banco, sino como un organismo de distribución automática de los bienes o de la fuerza de trabajo ante casos concretos de desgracia. De hecho, todas las dádivas que son ofrecidas para la fiesta o robadas en los mercados (robo simbólico en la que participan los venteros en la celebración de aquella) son guardadas en la casa de la reina de agasajos (raíña di gasayo), y el excedente es subastado por la misma. Asimismo, como final de la Tabanka los asociados hacen una comida colectiva en la playa en un día de fiesta, tras la dura actividad de la semana de festejos.

Podemos afirmar que la ayuda mutua en el trabajo era un fenómeno de reciprocidad generalizada en el marco de una propiedad colectiva africana, que debió tomar un nuevo significado y función en la sociedad colonial esclavista y de clase, sirviendo como identidad colectiva de esclavos y pequeños campesinos. Como tal, constituyó para ellos un mecanismo de integración en una comunidad moral, yo añadiría de clase, pero a la vez se convirtió indirectamente en un freno de la conflictividad social respecto a los amos de la tierra. Podemos afirmar, por tanto, que se trataba de una institución de origen africano, importada de la costa del África Occidental, que se fusionó con instituciones festivas patronales, propias de la cultura campesina portuguesa, dotándose de un componente sincrético. La reciprocidad generalizada en un contexto originario debió convertirse en equilibrada dentro de un contexto de relaciones asimétricas, respecto al amo de las tierras. La ayuda mutua se tornó en un medio para concentrar fuerza de trabajo ante actividades duras y/o exigentes, a través de formas de cooperación simple y/o compleja en términos energéticos, dado el bajo desarrollo de las fuerzas productivas, garantizando para el amo de las tierras, la disponibilidad de las mismas en buen estado. A través de esta amplia red de reciprocidad se garantizaba la reproducción de la estructura social y de las diferencias en la sociedad criolla. Gracias a la pertenencia a las tabankas, los más necesitados conseguían aplacar sus necesidades básicas de comida y reducir el efecto de los infortunios puntuales, pudiendo

enterrar a sus muertos, y bautizar a sus hijos con dignidad; mientras los propietarios de las tierras controlaban todo un contingente de trabajadores en retribución a las dádivas que ofrecían anualmente a las asociaciones, e incluso los políticos mantenían y expandían su clientela, y el sentimiento local ganaba fuerza. En este sentido, las clases dominantes efectuaban en cierta medida una redistribución simbólica de su riqueza a través de aquellas dádivas.

No obstante lo dicho hasta aquí, parece necesario avanzar en la naturaleza social y económica de la Tabanka, investigando las formas de acceso y reproducción, las características de las dádivas en especie, en dinero o en trabajo, así como la forma de pago o reintegro de la ayuda obtenida. Todo ello debe ser investigado y analizado en términos diacrónicos para ver el alcance, variaciones y transformaciones de esta institución social, columna vertebral de la sociedad caboverdiana.

Además, quedan por investigar algunas cuestiones importantes, al menos desde el siglo XVIII, tales como la composición de clase de la sociedad caboverdiana, la estructura de la propiedad y el régimen de tenencia dominantes de los medios de producción fundamentales como el agua y la tierra con sus variaciones locales a fin de entender en detalle el papel socioeconómico de la tabanka, su evolución histórica, y sus manifestaciones actuales.

Sincretismo católico-africano:

La tabanka podemos considerarla como un hecho social total en el sentido del antropólogo M. Mauss, ya que funcionaba como una organización religiosa, social, económica, étnica e incluso política. El componente religioso católico de la tabanka parece expresarse en el lenguaje metafórico relativo a las acciones (*buskasantu*, *cumprasantu*), el contexto temporal (p.e. día de la Cruz y de santos patronos) y en el espacio ritual del que salen y llegan los cortejos (las capelas). El componente étnico africano se halla presente en la música, en las danzas y brincos de los danzantes, en las representaciones del mundo animal, como los bueyes, las aves (los halcones, y los papagayos), los monos, todos ligados a asociaciones simbólicas, metonímicas y metafóricas de la tabanka. Por otra parte, el símbolo de la identidad colectiva (el santo patrono que preside el altar de las capillas) ha sido sustituido progresivamente por la bandera blanca con la cruz estampada en ella de cada núcleo poblacional y las dos varas de membrillero –*marmeleiro*– (símbolo de la elasticidad y resistencia) entrelazadas, que aquella envuelve, perdiendo muchas de las funciones que antiguamente poseía, pero dotándose de nuevas funciones y significados identitarios, como veremos más adelante, en el contexto de una sociedad altamente transnacionalizada.

La Tabanka es una representación teatral, un tanto carnavalesca, que comienza el día 3 de mayo –día de la Cruz– hasta junio aprovechando los días festivos de los santos patronos (p.e. Santo Antonio, San João, San Pedro...). La Tabanka incluye un cortejo, que se inicia en la puerta de una iglesia/capilla y va recorriendo las calles de la ciudad o de la aldea. Este desfile se denomina *buscar el santo* (**buskasantu**), destinado a recuperar *simbólicamente* un santo (representado en una bandera y las varas de membrillero) que habían sido robadas en un acto denominado *comprar el santo* (**cumprasantu**). Esta bandera es guardada y defendida con escopetas de madera, en la capilla de un santo, donde durante una noche se realizan bailes de batuka y finaliza con su captura por parte de los propietarios del mismo/a. Esto es celebrado con procesiones, danza, música y el consumo de cantidad de bebida, denominada *grogue*, un aguardiente elaborado a partir de la caña de azúcar. La procesión va presidida por el sonido estruendoso de los **buzios**, que tocan un total de 12 notas diferentes.

Podemos concebir también la Tabanka como un festival, consistente en un acontecimiento cultural donde se hacen presentes reyes, reinas, cautivos, un médico, el ladrón, una novia, un cura. Acompañan el cortejo los tocadores de tambor (**tambore rus**), los tocadores de cornetas (**korneterus**), y las cantantes (**las kantaderas**) que cantan y bailan a lo largo del desfile. Presenta, por tanto, unos caracteres de organización social y política propia, con un jefe, súbditos y auxiliares. Tiene también sus regocijos, sus diversiones y manifestaciones artísticas y culturales. Durante el cortejo de la tabanka se reivindica para sí una autoimagen determinada y al mismo tiempo la imagen construida por las comunidades vecinas, en un contexto ecológico de fuerte dispersión poblacional en múltiples aldeas. Por ello, podemos avanzar la hipótesis de que las tabankas desempeñaron un papel central en la cohesión social no sólo de las unidades domésticas sino también de muchas poblaciones dispersas de las islas.

Se desarrolló en Cabo Verde en el marco de un proceso complejo de formación de la sociedad caboverdiana. Aunque en el pasado funcionó como asociación laica de socorro mutuo con características de ayuda recíproca, especialmente del bautismo, el matrimonio, las festividades y los entierros, hoy se limita al entierro, rezos y organización de las fiestas de los santos patronos entre los meses de mayo y junio. La pirámide de la Tabanka está formada por El Rey –líder tradicional y plenipotenciario, que dispone de varios poderes–, el comandante en jefe de la tabanka que detenta el poder decisorio. Le sigue el Gobernador, que tiene como función asesorar al Rey, desempeñando papeles de consejero, que organiza y ejecuta las instrucciones y órdenes del Rey. El Rey de la Corte, tercero en la jerarquía, tiene por funciones administrar el espacio sagrado de la Tabanka. Por último, la Reina, que no tiene funciones específicas. Pueden representarse otros personajes, como una novia, un cura, un médico, enfermeras y otras dramatizaciones profesionales de la vida cotidiana. Aunque muchos cargos son detentados por hombres, las mujeres son decisivas en todo el proceso ritual y en la ejecución de las tareas sociales de los miembros de la Tabanka.

LA RESISTENCIA COMO INTERPRETACIÓN

Según A. Cabral (1973), la Tabanka expresaba *primordialmente* el sentido político de una población oprimida por el poder colonial. Se trataba de un caso ejemplar de resistencia africana a la violencia de la dominación colonial, transformándola en una especie de icono de la nacionalidad caboverdiana. A través de la caricatura que la tabanka expresaba en su cortejo, se estaba indicando que los participantes vivían privados de libertad, a la vez que mostraba una forma de revolución social en el plano imaginario y un modo de cubrir el vacío de organización en una sociedad real cuya única fuente de ordenamiento era la existencia de un poder arbitrario. Por otra parte, representaba claramente un aporte africano para la cultura caboverdiana, pues se fundamentaba en una religiosidad y en unas estructuras sociales propias de varias sociedades del continente. Según A. Cabral, en las tabankas se muestra de una forma concreta cómo el africano puede demostrar una gran capacidad de imaginación política. La existencia, a su vez, de prohibiciones y sanciones por parte de las autoridades coloniales, políticas y religiosas, era un indicador de la resistencia de las poblaciones africanas. Otros autores como Semedo y Turano (1997), y Almada (1997), Spínola (1997) y Silva (1997) que publicaron un monográfico en la revista *Cultura* de 1997 (1) e incluso Cristina McMahon en su texto “Reclaiming ‘Roots’ for Cape Verde: Representations of tabanka Festival as Sites of Cultural Contestations” han insistido en la misma interpretación.

Este planteamiento es visto por el antropólogo Wilson Trajano Filho (2006), como una obsesión, que llevada al extremo, sugiere que la vida de la tabanka se reducía a la resistencia, y que sus miembros no hacían otra cosa que rebelarse contra la violencia y gratuidad de las autoridades políticas y religiosas, y de los propietarios de la tierra. El hecho de que la tabanka, por otra parte, se encuentre hoy en un proceso rápido de desaparición, de perder los valores tradicionales, convirtiéndose en un espectáculo, y mostrando su agonía (Montero, 1993) es un indicador de la función que tenía tradicionalmente, según estos autores. Las tabankas habrían perdido su autenticidad, su vigor, su inquietud e ingenuidad. La tabanka con la independencia perdería su razón de ser al desaparecer el poder colonial.

Esta interpretación a menudo también ha sido adoptada por los que participan en las tabankas, que observan cómo los jóvenes difícilmente pueden ser reclutados por los organizadores de los festejos y se quejan de que no reciben ayuda y de que su duración se ha reducido vertiginosamente.

MIGRACIONES TRANSNACIONALES, RECREACIÓN E IDENTIDAD ATLÁNTICA:

No obstante, si se analiza etnográficamente la situación social actual de la tabanka se aprecia que incluye a los campesinos enriquecidos, propietarios de huertas irrigadas con plantaciones de azúcar, frutas y legumbres, gente embarcada para Europa y América, que viven de las pensiones que reciben del exterior mensualmente, y a jóvenes con educación secundaria, hijos y nietos de esos campesinos. Además, en la ciudad de Praia incluye también a pequeños empresarios, funcionarios públicos de nivel medio, empresarios cualificados del sector servicios e incluso líderes políticos, que también son jefes de estas asociaciones.

En un bellissimo texto el antropólogo Wilson Trajano Filho de la Universidad de Brasilia, titulado “Sobre modernidade, Tradição e bandeiras” habla de la tabanka de Lem Cabral en 2001 y se pregunta “¿cómo una institución campesina, de los confines de la isla de Santiago homenajea a entidades tan dispares como los estados nacionales y clubs de fútbol tan distantes de la experiencia social local, al permitir la presencia de esos elementos en el cortejo de la tabanka? Entre las banderas aparecen signos de naciones como España, Portugal o EE.UU, iconos de la cultura de masas como Michael Jackson o Bob Marley, equipos de futbol como el Barcelona, el Fenerbahçe y el Galatasaray. La bandera blanca con sus iniciales que representa al santo patrono local sigue blandiéndose por los seguidores del cortejo, pero se observan también las banderas nacionales de otros países (tanto en una versión oficial como estilizada). ¿Qué indica esto? ¿Se ha perdido la tradición, o en el mejor de los casos se ha producido un déficit de tradición, de tal modo que las tabankas están acabándose como afirman algunos, pues las banderas ya no festejan al santo como se hacía antiguamente? Y, en su caso, ¿qué sentido portan en el nuevo contexto en que se usan? Lo que sí se puede afirmar es que llegan traídas por los miles de caboverdianos que regresan para visitar a sus parientes o para residir una temporada en las islas. “En la contemporaneidad de los flujos globalizados de gente, recursos, mensajes y objetos, representan una especie de residuo, algo cuyo sentido, función y valor fueron sustancialmente transformados en el proceso de dislocamiento de su contexto de uso original por la aldeas dispersas del paisaje árido caboverdiano. En el día a día de la vida local, su función mayor parece ser accionar las memorias, garantizando los recuerdos de parientes que las trajeron o de experiencias vividas en la diáspora. De manera general, sirven más para pensar sobre el pariente que las trajo como prenda o sobre una experiencia de la diáspora,

que como algo portador de un valor intrínseco. Incluso, si portan significación propia ella está ligada al hecho de que son consideradas bonitas por los colores fuertes, cuyo significado no necesariamente conocen, pero que destacan en el paisaje castaño siempre monótono, e indican junto con el ruido ensordecedor de los tambores y buzios, que la tabanka está en cortejo. Las banderas, por tanto, ya no otorgan una función simbólica, sino que sólo sirven para señalar”. Para el autor más arriba señalado, “las banderas operan de un modo conservador en la vehiculación de los valores locales. En lo que tienen de insólito y moderno, ellas refuerzan la tradición. Por tanto, más que oponer modernidad y tradición, las banderas en su exceso no hacen más que demostrar los modos por los que una criollización opera. La tradición de las tabankas deriva su fuerza y belleza de su modernidad”.

¿En qué medida son importantes las migraciones en Cabo Verde? ¿Cuáles son los sectores de ocupación de los migrantes? ¿De qué islas proceden? (AA.VV., 2005; Andrade, 1998). La migración caboverdiana abarca un amplio espectro de ocupaciones y trabajos y con características de género, debido entre otras causas a la fuerte migración actual femenina. Por otra parte, ha sido bien estudiado el fenómeno de la matrifocalidad de las familias monoparentales de Cabo Verde (BrazDias, 2000, 2006; Finan & Henderson, 1988; Maffia, 1994, 2008; Silva, 2009; VV.AA 2010; Woortmann, 1987, 2004) donde muchas madres ejercen de jefas de familia, a causa de las separaciones matrimoniales y la fuerte emigración al exterior de las islas. Las BatukeTabanca (grupo musical de mujeres) de Lugo (Galicia, España) son un claro ejemplo de lo que escribo. Asimismo, se ha constatado el papel de las mujeres en las empresas de limpieza y servicio doméstico, ya sea en Madrid o en Lisboa (Catarino, 2000, Batalha, 2004; De Franca, 1987; Góis, 2006, 2008; Hellerman& Barbosa, 2009), la de los hombres en las minas de León (Martínez Veiga, 1997, Moldes Farelo, 2004), y en la pesca de alta mar de Burela, en Lugo (VV.AA. 2010)), o la pesca de la ballena en Açores. Según las estimaciones hay tantos emigrantes como residentes en las islas de Cabo Verde. En 1990, los caboverdianos americanos estimaban que había cerca de 350.000, y que más de 60.000 habían llegado desde 1966. La población residente de Cabo Verde es de cerca de 360.000.

Son ingentes las remesas enviadas desde todo el mundo a las unidades domésticas del interior de Caboverde. Unas son utilizadas por estas, otras sirven de pago en las tabankas. Por las fiestas, regresan a correr el santo por promesas. Son célebres las fiestas patronales de Fogo, y la participación económica de los emigrantes, que regresan por el día 1 de mayo. Según calcula R. A. Almeida en su trabajo “Nos ku Nos: A Comunidade Trasnacional caboverdiana”, los montantes de las remesas en dinero fluctúan con las condiciones económicas, en una media entre el 25 y el 30% del Producto Nacional Bruto de Cabo Verde, lo cual supone un recurso importantísimo en la economía insular. La línea Mercante de Brava (“Brava PacketTrade”) hace 10 travesías por año entre Cabo Verde, Providence y New Bedford, llevando carga, correo, pasajeros, inmigrantes y auxilio humanitario. Estos frágiles navíos alimentaron la relación entre los caboverdianos. Y al sur de Nueva Inglaterra se encuentra la más vieja y mayor de las diásporas caboverdianas.

Por otra parte, en los últimos tres siglos, se han registrado hambrunas cada 8 años. Entre 1774 y 1975, más de 120.000 caboverdianos murieron por la sequía y el hambre. Por tanto, no es posible comprender el desarrollo de la cultura caboverdiana sin tener en cuenta los factores ambientales y demográficos. Las fuertes migraciones debieron diezmar la composición de los asociados de las tabankas. No obstante, a su vez, no se entiende cómo en PedraBadeio hay una rica agricultura con plantaciones de papaya, aguacate, caña de azúcar, coco, si no es el fruto de las inversiones de los emigrantes.

Hoy los inmigrantes caboverdianos pueden encontrarse en 18 países de los cuatro continentes. En América del Norte y del Sur (EE.UU –Boston, Pennsylvania, Ohio, Providence, Nueva Inglaterra, Brooklyn- y Canadá, Brasil, Uruguay y Argentina...), en Europa (Holanda -Rotterdam-, Italia –Milán–, Francia, España,...) y en África (Senegal, Gambia, Guinea Bissau). ¿Cómo extrañarse de que el fenómeno migratorio transnacional caboverdiano haya impactado en la tabanka tanto positiva como negativamente? Estamos ante una transformación de una institución, que tiene su registro originario en el pasado, pero que a su vez abre camino a nuevas formas y contenidos propios de una sociedad en tránsito, donde la mayoría de caboverdianos están fuera de casa, expandidos por todo el mundo. Es en este sentido que no comparto la interpretación del antropólogo Wilson Trajano Filho (2009), cuando afirma que estamos ante una institución donde se expresan sólo los aspectos conservadores de una diáspora centrípeta, y defiende la necesidad de establecer el análisis en el contexto de toda el área senegambiana.

A MODO DE SÍNTESIS:

Todo nos lleva a pensar que para los caboverdianos el transnacionalismo y la emigración han sido no sólo una respuesta adaptativa, sino también un modo de vida, y que como símbolo central de su compleja multiculturalidad se encuentra la Tabanka. El Centro Cultural de Assomada está ubicado en el distrito de Santa Catarina, isla de Santiago. Construido a lo largo de 1999 e inaugurado en el año 2000, allí estuvo radicado el Museo de la Tabanka, hoy en la localidad de Cha de Tanque del mismo distrito.

El asociacionismo contribuyó a juntar las poblaciones dispersas. Si en las islas, las sociedades de auxilio mutuo como la Tabanka de Santiago y Maio fueron establecidas en base a lazos de sangre, religiosos y comunitarios. En América los caboverdianos crearon en 1917 la Asociación Benefactora caboverdiana en New Bedford, Massachusetts, la primera de muchas asociaciones fraternas, organizaciones religiosas, sociedades de socorros mutuos, grupos de estudiantes, sindicatos de trabajadores y otras asociaciones voluntarias. Estos pequeños clubes y asociaciones eran el local de reunión para las celebraciones o en caso de necesidad, para que las personas se pudieran sentir en casa fuera del ámbito de trabajo o de los exiguos aposentos de los inmigrantes. Estas organizaciones se convirtieron igualmente en instrumentos de acción comunitaria. Programas de radio, de televisión, y periódicos,... ayudaron y ayudan a la construcción identitaria caboverdiana, y en Burela, Lugo, y en León están presentes las denominadas Asociaciones La Tabanka.

Los habitantes de las islas de Barlovento se consideran más europeos y portugueses, y los de Sotavento más africanos, ya que en cada parte del archipiélago varía la población blanca, que es mayor en barlovento que en sotavento. No obstante, cada día crece más, en gran medida por la cantidad de emigrantes y de su mirada transnacional, una identidad atlántica del criollismo caboverdiano.

BIBLIOGRAFÍA

AA.VV, 2005. *International Conference on Cape Verdean Migration and Diaspora*. Lisbon, Centro de Estudos de Antropología social, Abstracts..

Ackesson, Lissa, 2004. *Making a Life. Meanings of migration in Cape Verde*. Göteborg, Department of Social Anthropology, Göteborg University.

- Almada, José Luis H. 1997. "A Organização da Tabanca." *Cultura* 1 (1): 84-88.
- Almeida, Germano, 1995. *Os Dois Irmãos*. Lisboa, Editorial Caminho.
- Almeida, Raymond A. "Nosku nos: A Comunidade Transnacional Caboverdiana". <http://www1.umassd.edu/specialprograms/caboverde/cvtransp.htm>
- Andrade, José, 1998. "Migrações cabo-verdianas." In *Descoberta das Ilhas de Cabo Verde*, dirigido por José Maria Almeida. Praia, Arquivo Histórico Nacional.
- Batalha, Luis, 2004. *The Cape Verdean Diaspora in Portugal: Colonial Subjects in a Postcolonial World*. Lanham, Md., LexingtonBooks.
- BrazDias, Juliana, 2000. *Entre Partidas e Regressos: tecendorelações familiares em Cabo Verde*. Brasília, Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília.
2004. *Mornas e Coladeiras de Cabo Verde: versões musicais de uma nação*. Brasília, Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília.
2006. "Projetos migratorios e relações familiares em Cabo Verde". *REMHU (Revista Interdisciplinar de Mobilidade Humana)* XIV (26/27):23-54. <http://w.w.w.csem.org.for/publicacoes.html>
- Brito, Rosendo, 2011. "The Capeverdean Struggle for identity in Rhode Island (Part II & III)". *FORCV*, 23 April 2012.
- Cabral, Amilcar, 1973. *Return to the source: Selected speeches of Amilcar Cabral*. New York, Monthly Review Press.
- Cabral, M., 1996. "Tabanca: a festa do povo". *Novo Jornal* 4(379/112).
- Cardoso, Pedro Monteiro, 1983. *Folclore Caboverdiano*. Paris, Solidariedade Caboverdiana.
- Carling, Jorgen, 2012. *Cape Verdeans in the Netherlands*. Praia, Spleen Edições.
- Carreira, Antonio, 1972. *Cabo Verde: Formação e Extinção de uma Sociedade Escravocrata (1460-1878)*. Praia, Instituto de Promoção Cultural/Bissau, Centro de Estudos da Guiné Portuguesa.
1983. *Migrações nas ilhas de Cabo Verde* [1977]. Praia, Instituto Caboverdiano do Livro.
1985. *Demografia caboverdiana (Subsídios para o seu estudo) (1807/1983)*. Lisboa, Instituto Caboverdiano do Livro.
1977. *Classes Sociais, Estrutura Familiar, Migrações*. Lisboa, Ulmeiro.
1983. *Panaria Cabo-Verdiano-Guineense: Aspectos Históricos e Sócio-Económicos*. Lisboa, Junta de Investigações do Ultramar.

1984. *Cabo Verde. Aspectos sociais, secas e fomes do século XX*. Lisboa, Institut Caboverdiano do Libro.

Catarino, Ch. 2000. "La Inmigración femenina en Madrid y Lisboa. Hacia una etnización del servicio doméstico y de las empresas de limpieza". *Papers* 60:183-207.

Coli, Waltraud, 1987 *Cape Verdean Ethnicity: a Thesis*. Thesis (A.M.), Rhode Island College.

De Franca, L., 1987. *Relatorios preliminares del Proyecto "Imigrantes Cabo-verdianos em Portugal"*. Lisboa, IED/CIDEC (mimeo).

Fernandes, Gabriel, 2002. *A dilucao da África. Umainterpretaçoa na saga identitaria cabo-verdiana no panorama politico (pós) colonial*. Florianópolis, Editora de la UFSC.

Ferreira, Manuel, 1973. *A Aventura Crioulaou Cabo Verde: Uma Síntese Cultural e Étnica*. Prefácio de Baltasar Lopes. 2. ed. aumentada. Lisboa, Platáno.

Finan, Timothy J., and Helen K. Henderson, 1988 "The Logic of Cape Verdean Female-Headed Households: Social Response to Economic Scarcity". *Urban Anthropology and Studies of Cultural Systems and World Economic Development* 17 (1):87-103.

Góis, P., 2006. *Emigraçãocaboverdeana para (e na) Europa e a sua inserçao em mercados de trabalholocais*. Lisboa, Milão, Roterdão. Lisboa.

Góis, P. (Ed), 2008. *Comunidade(s) Caboverdiana(s): As múltiplas faces da imigraçao caboverdiana*. Acidi, Presidência do Conselho de Ministros.

Gordon, Edmund and Anderson, Mark, 1999. "The African Diaspora. Toward an Ethnography of Diasporic Identification." *Journal of American Folklore* 112 (445): 282-296.

Grassi, Marzia, Yolanda Évora, 2006. *Género, y migraciones caboverdianas*. Lisboa, CESA (Centro de Estudios sobre África).

Hellermann, Ch. & C.E. Barbosa, 2009. "Estudios sobre la inmigración de Europa Central y Oriental en España y Portugal. Tendencias actuales y propuestas". *4th Congreso sobre Inmigración en España (Ciudadanía y participación)*.

Kachani, M., 2006. "La Inmigración subsahariana: Marruecos como espacio de tránsito". *CIDOB* 10.

Kopytoff, Igor, 1987. "The Internal African Frontier: The Making of African Political Culture." In *The African Frontier*, edited by I. Kopytoff. Bloomington, Indiana University Press. 3-83.

Lesourd, Michel, 1995. *Étatetsociété aux îles du Cap-Vert: Alternatives pour un petit Étatinsulaire*. Paris, Karthala.

- Lessa, Almerindo y Ruffié, Jacques, 1960. *Estudis, Ensaios e documentos. Formação da sociedade e mudanÇacultural*. Lisboa, Tesis Doctoral, Secretaria Geral, Ministério da EducaÇao.
- Lima Cruz, UmbertoElisio da, 2009. *As festastradicionais de Cabo Verde. Da extinÇao de uma sociedadeesclavagista à formaÇao de uma identidade caboverdiana*. Madrid, UNED, Tesis Doctoral dirigida por Dr. Ubaldo Martínez Veiga, Facultad de Filosofía.
- Lopes, Manuel, 1997. *Chuva Braba*. Lisboa, Editorial Caminho.
- LopesFilho, João, 1976. *Cabo Verde: ApontamentosEtnograficos*. Lisboa, Sociedade Astoria.
1995. *Cabo Verde: Retalhos do Quotidiano*. Lisboa, Caminho.
1981. *Cabo Verde: Subsídios para umLevantamento Cultural*. Lisboa, Plátano.
1983. *Contribuição para o Estudo da Cultura Cabo-Verdiana*. Lisbon, Ulmeiro.
1996. *Ilha de San Nicolau, Cabo Verde. FormaÇao da sociedade y mudanÇa cultural, II vols*. Lisboa, Secretaria Geral, Ministerio da EducaÇao, Tesis Doctoral.
1997. *O Corpo e o Pão: O Vestuário e o Regime Alimentar Cabo-Verdianos*. Oeiras, Camara Municipal de Oeiras.
- 1998 *Voices da Cultura Cabo-Verdiana: Cabo Verde Visto por Cabo-Verdianos*. Lisboa, Ulmeiro.
- Maffia, M. 1986. "La inmigración caboverdiana hacia la Argentina. Análisis de una alternativa". En *Trabalhos de Antropología e Etnología XXV*: 191-207 (ver Lisboa, Sociedade Portuguesa de Antropología e Etnología).
1994. *Ensayo de análisis de la Organización Familiar Caboverdeana*. Buenos Aires, PROENE-CIC.
- 2003 "Una contribución a la construcción del mapa de la diáspora caboverdeana. El caso argentino". 2008 *La organización familiar en las islas de Cabo Verde*. Buenos Aires, CONICET, Universidad Nacional de la Plata.
2004. "La emergencia de una identidad diaspórica entre los caboverdianos de Argentina". *Global Commission on International Migration* 13. Geneva.
2008. "La mujer caboverdiana en la Argentina, entre tradición y modernidad". *IX Congreso Argentino de Antropología Social*.
- 2010 "Una contribución al estudio de la nueva inmigración africana subsahariana en la Argentina". *Cuadernos de Antropología Social* 31:07-32.
- Maronese, L. 2006. *Buenos Aires Negro. Identidad y Cultura*. Buenos Aires, Temas de Patrimonio Cultural.

- Martínez Veiga, U., 1997. "La Inmigración, algunos elementos para su análisis". *Cuadernos de Relaciones Laborales* 10:17-47.
- MartinsJesuino, B., 1996. *Estilos educativos dos inmigrantes caboverdianos*. Lisboa, UniversidadeAberta, Tesis de Maestría.
- Meintel, Deirdre, 1984. "Race, Culture, and PortugueseColonialism in Cabo Verde". *Foreign and Comparative Studies, African Series*, No. 41. Syracuse, N.Y.: Syracuse U.
- 1984 "Emigraçãoem Cabo Verde: soluçãoou problema?". *Revista Internacional de Estudos Africanos*. 2 (junio/diciembre): 93-120.
- Mendes, Arlindo, 2003. *A atitude do santiaguero perante a norte: RituaisFunerais*. Porto. Centre de Estudos Africanos, Facultade de Letras, Universidades do Porto.
- 2008a."Banho mortuorio em Santiago: Algumas reflexões". *Revista de Estudos Caboverdianos* 2:55-74
- 2008b. *Rituelsfenéraires à Santiago aux ÎlesCapverts*. Pau, ÉditionsUniversitairesEuropéennes.
- Moldes Farelo, R.2004. *Relaciones ethnia-clase: Inmigrantes caboverdeanos en las minas de Laciána (León)*. Salamanca, Universidad de Salamanca, Tesis Doctoral.
- Monkevicius, P C., M. Maffia, 2010. "Memoria y Límites étnicos entre los caboverdeanos de Argentina". *Boletín de Antropología* 24 (41): 115-133.
- Monteiro, Félix, 1948. "Tabanca". *Claridade*6:14-18 y 7:19-26.
- Monteiro, F., 1993. "O diálogo das tabancas. *Novo Jornal* 1(26)
- Monteiro, João M., 1997. *The Church of the Nazarene in Cape Verde: a Religious Import in a Creole Society*. Drew University, Thesis (Ph.D.).
- Nyhan, Patricia, and Raymond A. Almeida, 1976. *Nho Lobo: Folk Tales of the Cape Verdean People*.Translated by Cape Verdean Educators Collaborative. Boston, The American Committee for Cape Verde.
- Parsons, Elsie Clews, 1920. "Accumulative Tales Told by Cape Verde Islanders in New England". *Journal of American Folk-Lore* 33(127):34-42.
1921. "Folk-Lore of the Cape Verde Islanders". *Journal of American Folk-Lore* 34, 131:89-110.
1923. *Folk-Lore from the Cape Verde Islands*.2 vols. Cambridge, Mass., American Folk-Lore Society.
1917. "Ten Folk-Tales from the Cape Verde Islands". *Journal of American Folk-Lore* 30:230-38.

1920. "Three Games of the Cape Verde Islands". *Journal of American Folk-Lore* 33: 80-81.
- Peixeira, Luís Manuel de Sousa, 2003. *Da mestiçagem á Caboverdianidade: Registos de Uma Sociocultura*. Lisboa, Edições Colibri.
- Rodrigues Barbosa, C. Alberto, 2004. "Mutualismo na Tabanca". En VV.AA *Dossier Tabanca-Unesco*. Praia, IIPC.
- Rodrigues, Gabriel Moacyr, 1999. "O Strass e o Preto — Nota sobre casos de Emigração." *Anais/AECCOM* 1 (3):77-79.
- Rodrigues, Isabel, P. B. Fêo, 2003. "Islands of Sexuality: Theories and Histories of Creolization in Cape Verde." *International Journal of African Historical Studies* 36, 1: 83-103.
- Romano, Luís, 1970. *Cabo Verde: Renascença de uma Civilização no Atlântico Médio*. 2.ed. Lisboa, Edição da Revista Ocidente.
- Sarró, R., 2009. "La aventura como categoría cultural: Apuntes simmelianos sobre la emigración subsahariana". *Revista de Ciências Humanas* 43(2):501-521.
- Semedo, José Maria e Turano, Maria R, 1997. *Cabo Verde: O Ciclo Ritual das Festividades da Tabanca*. Praia, Spleen Edições.
- Sieber, T., 2005. "Popular music and cultural identity in the Cape Verdean Post-colonial Diaspora". *Etnográfica* IX (1):123-148.
- Silva, Carmelita, 2009. *As Mulheres em Cabo Verde: Experiências e Perspectivas*. Departamento de Ciências Sociais y Humanas, Universidad de Cabo Verde.
- Silva, Tomé Varela da, 1997. "Tabanka: Revitalização o Riabilitação." *Cultura* 1 (1): 89-93.
- Spínola, Danny, 1997. "A Tabanca de RubonGrásia." *Cultura* 1 (1): 94-97.
- Trajano Filho, Wilson, 2004. "A sociabilidades da diáspora de Volta a Casa (Rascunho)"; Solicitase não citar.
- 2005, "Sobre Modernidade, Tradição e Bandeiras". Brasília, *Série Antropologia* 370
- 2006, *Por uma etnografia da resistência: O caso das Tabancas de Cabo Verde*. Brasília, *Série Antropologia* 408.
- 2009, "The conservative aspects of a centripetal diaspora: The case of the Cape Verdean Tabancas". *Africa: The Journal of the International African Institute* 79(4):520-542.
- Tuler, S. & M. Maffia, 2008. "Las representaciones musicales de los inmigrantes caboverdeanos en Ensenada y La Plata". Buenos Aires, *Actas de la VII Reunión de SACCOM*, pp. 131-145.

Varela, João Manuel; Jean Burrell, transl., 2000. "Brazil and the Cape Verde Islands: Some Aspects of Cultural Influence." *Diogenes* 48, 3: 91-108.

Veiga de Oliveira, Ernesto, 1984. *Festividades Cíclicas em Portugal. Lisboa, Publicações Dom Quixote.*

VV. AA., 2004. *Dossier Tabnka-Unesco. Praia, IIPC.*

2010. *Caboverdianas en A Mariña lucense. Lugo, TV5.*

Woortmann, Ellen, 1994. *Herdeiros, Parentes e Compadres. Edunb, Brasil/Universidade de Brasilia..*

Woortmann, Klaas, 1987. *A família das mulheres. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro en co-edición com o Conselho de Desenvolvimento Científico e Tecnológico.*

Woortmann, K. y E., 2004 "Monoparentalidade e chefia femenina. Conceitos, contextos e circunstancias". Brasilia, *Série Antropologia* 357.

Zezeza, Paul T., 2005. "Rewriting the African Diaspora: Beyond the Black Atlantic". *African Affairs* 104 (414): 35-68.