

# FORMAS RESILIENTES DA TRADIÇÃO NA DIÁSPORA AFRICANA EM LISBOA: *KOLA SAN JON* E O DIREITO À CIDADE

ALCIDES LOPES<sup>1</sup>

JÚLIA CAROLINO<sup>2</sup>

**RESUMO** – O urbano contemporâneo coloca desafios de várias (des)ordens, sendo em si, uma das maiores questões enfrentadas. Focamos o uso coletivo da cidade em contexto neoliberal e nas modalidades e consequências da sua apropriação para a vida social, segundo Lefebvre. Este ensaio incide sobre o Bairro da Cova da Moura e a inscrição, em 2013, da prática performativa cabo-verdiana *Kola San Jon*, no Inventário Nacional de Património Cultural Imaterial. A análise baseia-se em pesquisa etnográfica realizada entre 2011 e 2018, incidindo sobre o *Kola San Jon*, simultaneamente como prática cultural que actualiza os processos sociais e como dispositivo identitário estratégico que reivindica a visibilidade da comunidade. Assim, focamos a festividade organizada anualmente na Cova da Moura e a agenda anual de atividades externas, na sua relação com a luta pela valorização do lugar na Área Metropolitana de Lisboa (AML), bem como o próprio processo de patrimonialização do *Kola San Jon* em Portugal. A reflexão sobre esta prática comprometida com estratégias de ação que geram formas de resistência e afirmação de base identitária, remete-nos para a questão do direito à cidade, na sua qualidade de prática cultural de um lugar que o capitalismo empurra para as margens, mas também enquanto evento lúdico com capacidade de gerar centralidades cidadãs. *Kola San Jon* faz jus à noção de que habitamos hoje, com crescente intensidade, redes que cruzam um emaranhado de trajetórias mais importantes do que as fronteiras.

**Palavras-chave:** *Kola San Jon*; agnosticismo patrimonial; direito à cidade; Cova da Moura; Área Metropolitana de Lisboa; diáspora africana.

**ABSTRACT** – RESILIENT FORMS OF TRADITION IN THE AFRICAN DIASPORA IN LISBON: *KOLA SAN JON* AND THE RIGHT TO THE CITY. The contemporary urban

---

Recebido: março 2020. Aceite: julho 2020.

<sup>1</sup> Doutorado, Departamento de Antropologia e Museologia, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Pernambuco, Av. Prof. Moraes Rego, 1235 – Cidade Universitária, PE, 50670-901, Recife, Brasil. E-mail: [tchida.pesquisa@gmail.com](mailto:tchida.pesquisa@gmail.com)

<sup>2</sup> Investigadora, Centro de Investigação em Arquitetura, Urbanismo e Design (CIAUD), Faculdade de Arquitetura, Universidade de Lisboa, Lisboa, Portugal. E-mail: [jcarolino@outlook.pt](mailto:jcarolino@outlook.pt)

sphere presents us with challenges of different (dis)orders and is itself one of the main issues to be addressed nowadays. This article deals with the public use of city space in neoliberal times and the modalities and consequences of its appropriation for social life, according to Lefebvre. The essay focuses on the Bairro Cova da Moura and the inscription, in 2013, of the Cape Verdean Kola San Jon in the National Inventory of Intangible Cultural Heritage. The analysis is based on ethnographic research undertaken between 2011 and 2018 and deals with Kola San Jon both as a cultural practice that actualises social processes and as a strategic identity device that reclaims the visibility of the community. We focus on the yearly festival at Cova da Moura and the schedule of activities outside the neighbourhood, considering the struggle for the valorisation of the place in Lisbon Metropolitan Area, as well as the process of recognising Kola as heritage in Portugal. The reflection around a practice committed to strategies of action that generate forms of resistance and identity-based assertion, takes us to the question of the right to the city, both in relation to a place that capitalism pushes to the margins as well as a playful event capable of the generating citizens' centralities. Kola San Jon calls to the fore the notion that we currently inhabit, with increasing intensity, webs in which tangled trajectories cross each other, in ways that are more important than frontiers.

**Keywords:** *Kola San Jon*; heritage agnosticism; right to the city; Cova da Moura; Lisbon Metropolitan Area; African diaspora.

**RÉSUMÉ** – FORMES RÉSILIENTES DE LA TRADITION DANS LA DIASPORA AFRICAINE À LISBONNE: KOLA SAN JON ET LE DROIT À LA VILLE. L'urbain contemporain pose des défis de divers (dés)ordres, étant un des plus grands problèmes à nos jours. Nous nous concentrons sur le problème de l'usage collectif de la ville dans un contexte néolibéral, sur les modalités et les conséquences de son appropriation pour la vie sociale, selon Lefebvre. Cet essai se concentre sur le *Bairro da Cova da Moura* et sur l'inscription, en 2013, de la pratique capverdienne Kola San Jon dans l'inventaire National du Patrimoine Culturel Immatériel. L'analyse se base sur des recherches ethnographiques menées entre 2011 et 2018, se concentrant sur le Kola San Jon, à la fois comme une pratique culturelle qui actualise les processus sociaux et comme un dispositif identitaire stratégique qui revendique la visibilité de la communauté. Ainsi, nous nous concentrons sur les festivités annuelles organisées à Cova da Moura et l'agenda annuel des activités externe, dans sa relation avec la lutte pour la valorisation du lieu dans l'Aire Métropolitaine de Lisbonne, ainsi que sur le processus de patrimonialisation de Kola San Jon au Portugal. La réflexion autour de cette pratique dans des stratégies d'action qui génèrent des formes de résistance et d'affirmation de base identitaire, nous amène à la question du droit à la ville, en tant que pratique culturelle dans un lieu que le capitalisme repousse à la marge, mais aussi, comme un événement ludique avec la capacité de générer des centralités citoyennes. Kola San Jon est à la hauteur de l'idée que nous habitons aujourd'hui, avec une intensité croissante, dans des réseaux dans lesquels un enchevêtrement de trajectoires plus important que les frontières se croisent.

**Mot clés:** *Kola San Jon*; agnosticisme patrimonial; droit à la ville; Cova da Moura; L'Aire Métropolitaine de Lisbonne; diaspora africaine.

**RESUMEN** – FORMAS RESILIENTES DE LA TRADICIÓN EN LA DIÁSPORA AFRICANA EN LISBOA: KOLA SAN JON E EL DERECHO A LA CIUDAD. El urbano contem-

poráneo plantea desafíos de varias (des)órdenes, siendo en sí, una de las grandes cuestiones enfrentadas. Nos centramos aquí en el uso colectivo del espacio de la ciudad en un contexto neoliberal y en las modalidades y consecuencias de su apropiación para la vida social, según Lefebvre. Este ensayo incide sobre el barrio Cova da Moura y la inscripción de la práctica *performativa* caboverdiana *Kola San Jon* en el Inventario Nacional del Patrimonio Cultural Inmaterial, en 2013. El análisis se basa en investigación etnográfica realizada entre 2011 y 2018, centrándose en *Kola San Jon* simultáneamente como una práctica cultural que actualiza los procesos sociales y como un dispositivo identitario estratégico que reivindica visibilidad de la comunidad. Consideramos la festividad anual en Cova da Moura y la agenda anual de actividades fuera de ella, en su relación con la lucha por valorizar el lugar en la Area Metropolitana de Lisboa; así como, el proceso de patrimonialización de *Kola San Jon* en Portugal. La reflexión en torno a esta práctica, comprometida con estrategias de acción que generan formas de resistencia y afirmación basadas en la identidad, nos remite a la cuestión del derecho a la ciudad, en su cualidad como práctica cultural de un lugar que el capitalismo empuja hacia los márgenes, y también, como un evento lúdico con la capacidad de generar centralidades ciudadanas. *Kola San Jon* refleja la noción de que vivimos hoy, con una intensidad creciente, de redes en las que se cruza una maraña de trayectorias más importantes que las fronteras.

**Palabras clave:** *Kola San Jon*; agnosticismo patrimonial; derecho a la ciudad; Cova da Moura; Area Metropolitana de Lisboa; diáspora africana.

## I. INTRODUÇÃO: KOLA SAN JON, MÚSICA E DANÇA NA CONSTRUÇÃO DO ESPAÇO RELACIONAL

Dia 12 de junho de 2018. Numa tarde amena, o grupo de *Kola San Jon* da Cova da Moura apanha o comboio na estação de Santa Cruz – Damaia, periferia de Lisboa, pouco depois das 19 horas. Na plataforma de embarque escuta-se já o reverberar dos tambores de *San Jon*, os apitos e as exclamações cadenciadas de homens e mulheres entusiasmados: *Oh que Sabe! Oh Sébe! Oh Jon!* Um pequeno grupo de crianças distribui folhetos que convidam os transeuntes para a festa a realizar, no bairro, no dia 23, véspera de São João. O branco e o azul-marinho, cores de Cabo Verde, predominam na identificação do grupo de *Kola San Jon* e tanto os adultos como as crianças envergam os rosários de *San Jon* sobre os ombros, cruzando o tronco na diagonal.

A viagem até ao centro lisboeta dura menos de uma dúzia de minutos. Deixando a estação, todos se reúnem no Largo do Corregedor, contíguo à Rua 1º de Dezembro, junto ao Teatro D. Maria II e à Praça Dom Pedro IV: a comandante Filó “veste” seu *naviozinho* (artefacto usado no cortejo), o Sr. Teodoro, em sintonia com Niche Delgado, organiza o cortejo, enquanto outros se juntam trazendo à cabeça ramos, balaios (cestos) com alimentos e bebidas, as bandeiras da Associação Cultural Moinho da Juventude (ACMJ), de Cabo Verde e de Portugal.

A julgar pela recente história da cidade de Lisboa – cidade da imigração; cidade contemporânea, cosmopolita, turística e gentrificada – é no mínimo simbólica a escolha

deste ponto para o início do cortejo. Pelo Rossio passa “um mundo” todos os dias: a estação é uma das “portas” quotidianas de entrada e saída de Lisboa, pela qual transita um notável fluxo de pessoas oriundas dos arredores, a caminho do metropolitano e dos autocarros que as transportarão a outros lugares da cidade. Cruzam-se, no seu percurso, com o movimento dos turistas, característico de uma “babel transnacional”, que preenche o Largo do Regedor, os restaurantes e esplanadas, a Praça do Rossio, as ruas próximas. É neste ambiente que o *Kola San Jon*, o elemento lúdico mencionado por Lefebvre, emerge durante a construção de um espaço tridimensional, sob a perspetiva do elemento corpóreo assinalado por Merleau-Ponty.<sup>i</sup>

Rufadas espontâneas fazem-se ouvir no Rossio. As células rítmicas tocadas individualmente pelos tamboreiros começam a ser reproduzidas por outros músicos presentes na roda, como que em eco. Num “ritmo emergente” (Lopes, 2017), as rufadas vão-se multiplicando, até que um deles dita o andamento e assume as “rédeas” da *toca*.<sup>ii</sup>



Fig. 1 – Cortejo de *Kola San Jon* no Largo do Corregedor, Rossio (É possível identificar as bandeiras Cabo Verdeana, Portuguesa e da ACMJ): 12 de junho de 2018.

Fig. 1 – *Kola San Jon*’s Cortejo at Largo do Corregedor, Rossio (It is possible to identify the Cape Verdean, Portuguese, and ACMJ flags): June 12<sup>th</sup> 2018.

Fonte: Alcides Lopes

Caracteristicamente monolítico, o bloco sonoro cresce como uma onda polirrítmica, provocando as coladeiras, que se lançam na dança coreográfica do *Kola San Jon* (Lopes, 2017, 2020), contaminando os presentes com a sua *performance* arrebatadora e enérgica. Os navios de *San Jon* começam a “navegar” entre a multidão curiosa, que não resiste em captar o momento “dançando com os ombros” ao ritmo da música percussiva que invade a paisagem. Sendo sempre alvo das atenções de quem por ali está, o cortejo dançante atravessa o Rossio, desce a Rua Augusta e avança pela Rua da Madalena. Para junto à Igreja de Santo António de Lisboa, homenageando o santo e retemperando forças, antes de se meter pelas ruas da Mouraria, noite adentro.

Com vida própria, o cortejo de *Kola San Jon* envolve os transeuntes, conquistando-os para a festa, enquanto disputa com automóveis, motocicletas e *tuk tuks*, a fruição do espaço citadino. Ao vê-lo e experienciá-lo, não podemos deixar de pensar no Direito à Cidade e na ênfase que Lefebvre põe na festa como instância de apropriação da cidade, fazendo irromper num espaço crescentemente dominado por lógicas mercantis, subversivas centralidades cidadãs (Carolino, 2015).

O reconhecimento de experiências absurdamente desiguais e violentas na condição urbana contemporânea voltou a trazer para o debate a ideia de “direito à cidade”, lançada por Lefebvre em meados do século XX, enquanto direito à vida urbana, transformada e renovada (Lefebvre, 2012). Distanciando-se do que considerou serem as esperanças ilimitadas e insensatas colocadas no urbanismo nas décadas de 1960-70, Lefebvre desenvolveu uma reflexão crítica sobre as dinâmicas capitalistas de produção do espaço que o levou não apenas a expor a segregação urbana e fragmentação socio-espacial da cidade, mas também a procurar ampliar o campo do possível e da reinvenção da vida social urbana. Numa cidade crescentemente marcada por processos de mercadorização, a espacialidade resultante da experiência e produção de sentido por parte dos grupos mais afastados do poder foi perspectivada por Lefebvre como “o aspeto clandestino e subterrâneo da vida social” (Lefebvre, 1991, p. 33), capaz de subverter a produção capitalista do espaço. Lefebvre prestou grande atenção ao quotidiano, identificando o potencial de resistência popular que este encerra. Sendo o espaço um “produto” muito particular, causa e instrumento de encontro entre os homens, é também motor inesgotável de possibilidades de socialização. Sendo parte das estruturas de dominação, é também contestado/transformado pelos grupos sem poder, nas práticas quotidianas.

No entanto, a performance do *Kola San Jon* facilmente convida a uma visão da cidade “multicultural”, expressão cara à forma como Lisboa se reinventou, sobretudo a partir da década de 1990, como capital da lusofonia, à medida que a ideia de multiculturalidade se foi tornando mais popular (Almeida, 2000). Pelo seu aparato alegre e envolvente, o cortejo anual do *Kola San Jon* pela Baixa Pombalina pode, mesmo, aparecer para muitos como parte integrante do programa das Festas da Cidade. Em 2015, o Grupo foi, mesmo, convidado a integrar (em representação de Cabo Verde) o coletivo da Comunidade de Países de Língua Portuguesa (CPLP) que desfilou, com os bairros lisboetas, nas Marchas de Lisboa, instância central das Festas da Cidade. Tal levanta a questão de um possível processo de cooptação da sua energia lúdica pela indústria cultural e do lazer, que é hoje um recurso estratégico para as cidades globais.<sup>iii</sup> Neste contexto, e regressando ao Verão de 2018, quanto há de “espetáculo” na forma como tamboreiros, coladeiras, navios e outros *brincantes* de *Kola San Jon* se tornam, por um momento, o centro da tarde festiva que preenche o Rossio, em vésperas de Santo António? Nesta linha de preocupações, autoras como Miguel (2016), Nogueira (2016) e Queiroz (2019) abordam a possível folclorização da festa de *Kola San Jon*; questão que nos remete para o papel que noções de veracidade histórica e de autenticidade têm desempenhado no campo dos estudos sobre património cultural.

De acordo com Brumann (2009; 2014), parte considerável dos trabalhos realizados no campo das ciências sociais orienta-se, de facto, pelo que este autor designa por *ateísmo*

*patrimonial*, abordagem que geralmente compele os pesquisadores a investir no desmascaramento das transformações operadas pelos processos de patrimonialização. A folclorização pode, nesta linha, ser descrita de forma técnica, como envolvendo quatro tipos de processos: falsificação, petrificação, dessubstancialização e encapsulamento.

A questão da demanda popular pela autenticidade colocada por Brumann (2014), é substancial devido ao tratamento central despendido com a categoria tradição: “um conjunto de conteúdos simbólicos representados por determinadas características estéticas pertinentes” (Lopes, 2017, p. 21) aos interesses específicos que identificam grupos e ordenam as suas relações, e não uma “mera viagem ao passado”. Portanto, no caso do *Kola San Jon*, devemos manter em mente a noção de tradição como uma “categoria que opera para regular o conjunto de conteúdos simbólicos (Lopes, 2017). Em outras palavras, o campo simbólico de contestação em torno da autenticidade deve ser concebido de forma que a exibição pública da cultura tradicional como estratégia de ação comunitária fortaleça o sentimento e a valorização desta como autêntica (Linnekin, 1991; Ehrentraut, 1993; Comaroff & Comaroff, 2009; citados em Brumann, 2014).

Brumann (2014) propõe-nos, em alternativa, uma perspetiva agnóstica, atenta ao processo e às novas realidades com ela geradas, incluindo a possibilidade criativa de novas classificações, geradoras de novas existências, passíveis de interagir com concepções e experiências dos sujeitos ou grupos classificados (Hacking, 2007). Nesta linha, argumentamos que o grupo de *Kola San Jon* da Cova da Moura vem negociando um novo espaço<sup>iv</sup>, fruto de uma trajetória peculiar e com um sentido importante para o grupo, durante o cortejo realizado nos dias de festa (Lopes, 2020, p. 356). Dito de outro modo, e com recurso à linguagem dos tamboreiros de *Kola San Jon*, o Grupo vem negociando a realização da festa através do domínio experiente dos *cabrestos* (constrangimentos) e das *adriças* (capacidades) locais<sup>v</sup>. Olhado a esta luz, por exemplo, o deslocamento da festa para o sábado mais próximo ao dia de Santa Cruz ou de São João, em vez da sua tradicional realização nas vésperas, de modo a garantir a participação de todos os envolvidos<sup>vi</sup>, revela um movimento de *resistência*, não fazendo sentido a ideia de *falsificação* ou, com ela, a da maior ou menor *autenticidade* das festas de *Kola San Jon* da Cova da Moura.

Argumentamos que as peculiaridades da festa de *Kola San Jon* da Cova da Moura remetem para as condições específicas que apenas são parcialmente visíveis, como se de uma tapeçaria, ou *pano di téra* se tratasse: como num tear, onde o tecido ou a tapeçaria resultante exibe uma superfície geometricamente concordante, nas suas cores e traçados diversos, escondendo o seu avesso. Também a beleza do “verdadeiro património” convive com a parte de trás, geralmente fora do campo de visão, onde é patente a laboriosa composição de fios soltos e cores confusas.

Fazendo jus à imagem do pano tecido, acima invocada, propomo-nos neste artigo dar conta da dimensão de resistência que o *Kola* transporta consigo, relacionada com experiências e associações de sentido que não são imediatamente perceptíveis a quem não partilhou com os seus membros trajetórias e vivências específicas. Ao atualizar, na forma como lida com constrangimentos e oportunidades, o Grupo dá corpo a uma experiência rizomática que leva em consideração os aspetos sustentáveis das redes de relações e de mobi-

lização para a resistência ou interação. São estas mesmas redes que sustentam a prática das festividades, através de um domínio transnacional e da mobilização em ciclos espontâneos e/ou programados. Pode dizer-se que pela sua performance o *Kola San Jon* propõe a Lisboa um lugar urbano relacional, distinto do que as representações dominantes sobre o Bairro da Cova da Moura definem como “um enclave migrante” (Horta, 2000).<sup>vii</sup>

O argumento que se segue resulta de pesquisa etnográfica e documental realizada por ambos os autores em momentos distintos, entre 2011 e 2018, acompanhando o Grupo de *Kola San Jon* e a Associação Cultural Moinho da Juventude na preparação e realização da festa em 2012, 2017 e 2018, em deslocações várias do Grupo para fora do bairro/da cidade/do país, tocando com os tamboreiros (no caso de um dos autores), entrevistando vários protagonistas e participantes e tomando parte, mais amplamente, da vida quotidiana e diferentes contextos de sociabilidade do bairro.

## II. A “ILHA DA COVA DA MOURA”: UMA HISTÓRIA DE SEGREGAÇÃO E SINERGIA

Localizado no concelho da Amadora e confinando, às portas do concelho de Lisboa, com a freguesia de Benfica, o bairro da Cova da Moura tem sido historicamente representado como um *enclave migrante* em território metropolitano, expressão que sublinha a morfologia e génese distintas em relação à envolvente (fig. 2), bem como a segregação socio-espacial dos que ali residem. O bairro resulta da ocupação de terra agrícola expectante, a que se seguiu, num contexto de crise habitacional aguda, a construção de habitação própria por famílias originárias de países africanos anteriormente colonizados por Portugal, com destaque para Cabo Verde, São Tomé e Príncipe e Angola e do interior rural português.

Horta (2000) o classifica não apenas como duplamente ilegal, mas também, *exterior* à realidade lisboeta e, mais em geral, a portuguesa. A racialização dos seus habitantes, a que se associa um imaginário dicotomizado de exotismo cultural, é quase emblemática da alteridade contra a qual os portugueses se constituem como um povo (Almeida, 2000). Profusamente retratado na comunicação social, o Bairro da Cova da Moura está como que para além de si próprio, como *locus* simbolicamente associado à violência, criminalidade e exotismo que participam na construção do seu contraponto, uma suposta normalidade urbana no “país dos brandos costumes”.

Estabelecido numa área de cerca de 16,5ha, a Cova da Moura conta com pouco mais de 1600 habitações, estimando-se que a sua população seja superior a 5000 habitantes (Coelho & Vilhena, 2008, p. 7). O bairro mantém até hoje uma condição liminar, de bairro precário em situação fundiária, urbanística e habitacional irregular, excluído da cidade *tout cour*.<sup>viii</sup> Nas políticas públicas e discursos de pendor social, a abordagem às questões enfrentadas pela população local faz-se predominantemente pelo prisma da exclusão social, sendo a sua integração sempre projetada como objetivo futuro. No entanto, a ligação do bairro e dos seus habitantes à metrópole lisboeta, às suas dinâmicas

e sua história, é íntima e múltipla. O surgimento do bairro contextualiza-se numa das modalidades de metropolização da capital portuguesa – os chamados, à época, bairros clandestinos. Por outro lado, como argumenta Ferreira (1987), a sua localização relaciona-se com o planeamento de Lisboa que deu forma à expansão da cidade em mancha de óleo, ao longo de determinados eixos – entre eles, aquele que se prolonga para lá das Portas de Benfica (Nunes, 2011).

Em 1940, o Portugal colonial, sob o regime autoritário do Estado Novo, comemorava os centenários da fundação da nação e da “Regeneração” que devolvera ao país à sua soberania. Organizou-se nessa ocasião a *Exposição* de um suposto *Mundo Português*, evento que deveria projetar, de forma inequívoca, Lisboa como capital do império e que tornou consensual a realização de um conjunto de obras que estruturariam, de forma decisiva, a expansão da cidade (Ferreira, 1987). Central nesse processo foi a visão de Duarte Pacheco, duas vezes Ministro das Obras Públicas e, por um breve período, presidente da Câmara Municipal de Lisboa. Fazendo valer o princípio de que o poder público (e, com ele, o interesse público afirmado pelo regime) deveria controlar o processo urbano, Duarte Pacheco promove um urbanismo de zonamento e especialização funcional, expresso no Plano De Groer, aprovado em 1948. O comércio e a administração localizados no centro, relacionam-se através de grandes eixos com áreas residenciais satélite de menor intensidade construtiva e populacional (Costa, 2018). Na leitura de Ferreira (1987), está já lançada, nesta época, uma dinâmica expansiva que relaciona dialeticamente um processo de centralização com um outro, de exteriorização metropolitana. A este modelo corresponde já a cidade segregada que se expressará mais plenamente a partir da década de 1960, com a decisiva metropolização de Lisboa.

A expansão urbana, expressiva a partir dos anos 1960 devido ao aprofundamento do êxodo rural rumo à capital, acentua-se na década de 1970, após a queda do regime e a independência dos países africanos até então colonizados por Portugal. Na época, cerca de meio milhão de pessoas vieram para Portugal, tendo-se muitas delas fixado na área de Lisboa. O crescimento demográfico da cidade ultrapassa em muito a oferta habitacional e de serviços que vai sendo criada, gerando, à semelhança do que se passava com outras cidades, grandes áreas de habitação precária, onde se instalavam novos residentes sem outros recursos (Salgueiro, 2001). O município da Amadora é uma das áreas de forte expansão demográfica e urbana, na continuidade do eixo de Benfica (Nunes, 2011).

É neste contexto que surge o Bairro da Cova da Moura, edificado sobretudo a partir de 1977 por pessoas chegadas há pouco à cidade que procuram uma situação habitacional menos precária, construindo ali a sua residência. Ocupando solo expectante, maioritariamente de propriedade privada, cedo os moradores se organizam numa Comissão, procurando a interlocução com o poder público (na época, a Câmara Municipal de Oeiras) e vias para a regularização da situação emergente, assim garantindo a possibilidade de permanecer naquele lugar. Ao longo dos anos, infraestruturam parcialmente o bairro e constituem outras organizações locais que, unidas numa Comissão de Bairro, se opõem energeticamente a uma primeira proposta de Plano de Pormenor que, em 2002, previa a demolição de cerca de 80% do tecido construído. Nos anos seguintes, duas iniciativas



públicas – o Programa URBAN II e, posteriormente, a Iniciativa Bairros Críticos – viabilizam a realização de alguns melhoramentos na Cova da Moura e área envolvente. Entre 2005 e 2012, a Iniciativa Bairros Críticos saldar-se-á pela elaboração de um Diagnóstico e um Plano de Acção Local participado e gerará grandes expectativas quanto à resolução de impasses ligados à situação fundiária e urbanística do bairro que não chegam, no entanto, a concretizar-se (Raposo, 2012; Jorge & Carolino, 2019).

Uma das dimensões da atividade associativa do bairro, levada a cabo em particular pela Associação Cultural Moinho da Juventude, passa pela afirmação da especificidade e pujança da cultura local, sendo a Festa de *Kola San Jon* central nesse processo (Lopes, 2020).



Fig. 2 – O Bairro da Cova da Moura e a sua envolvente.

Fig. 2 – *The Neighbourhood of Cova da Moura and its surroundings.*

Fonte: Google Earth (2019)

### III. O CORTEJO DE *KOLA SAN JON*, AS FORMAS RESILIENTES DA TRADIÇÃO E O DIREITO À CIDADE DE LISBOA.

As festas de *Kola San Jon* de Cova da Moura atualmente são conhecidas, na sua dimensão transnacional, por toda a diáspora cabo-verdiana globalizada. Arriscamos esta afirmação, devido a peculiaridade da trajetória do grupo homónimo, o qual, além de realizar as festas sazonalmente desde 1991, também as tem celebrado ocasionalmente em outros países. As festividades são celebradas em cortejo pelas ruas, largos e vielas do bairro, bem como pela Baixa Pombalina na noite de 12 de junho, consagrada a Santo António de Lisboa. Após quase três décadas de existência e de surpreendente trajetória (Miguel, 2010), a festa foi em 2013 inscrita, em Portugal, no Inventário Nacional de Património Cultural Imaterial, vendo assim o seu valor cultural oficialmente reconhecido pelo Estado Português.<sup>ix</sup>

No início da década de 1990, período em que começa a celebrar-se na Cova da Moura o *Kola San Jon*, as pesquisas sobre imigração e minorias étnicas em Portugal indicavam que aproximadamente 80% dos imigrantes oriundos dos países africanos de língua oficial portuguesa (PALOP) residia em habitações precárias, nos chamados “bairros clandestinos”, e eram reféns de empregos marginais no mercado de trabalho, sem possibilidades de mobilidade social (Bruto da Costa *et al.*, 1991, citado em Horta, 2000). O mesmo período é marcado pela retoma pública do debate sobre as condições habitacionais que existiam na periferia das maiores cidades portuguesas, agora dentro do espírito que conduzirá ao lançamento do Programa Especial de Realojamento (PER) (Alves, 2013; Antunes, 2017), orientado para a erradicação de barracas (*sic*) e negando-se a participar de um debate sobre as diversas formas históricas de segregação a que estão sujeitos a população roma e os imigrantes de origem africana, no país. Mais amplamente, a multiplicidade de obstáculos interpostos entre as pessoas migrantes e seus descendentes e a cidadania de facto (Horta, 2000) permanecia por reconhecer. É o caso da subtração do direito à educação e outros serviços municipais, a ostentação da vigilância e intervenção policiais, através de atos de humilhação coletiva e da violência física explícita, como temáticas a este tempo.

As festas de *Kola San Jon* estão associadas a um momento fundador evocado pelos diferentes atores envolvidos, a partir de um contexto histórico recente e igualmente específico. Elas nos remetem às qualidades criativas constitutivas dos seus membros em resposta às problemáticas proporcionadas pelos constringimentos socio-políticos. Portanto, elas tiveram de ser necessariamente reiventadas a partir da negociação de “velhas” formas da tradição à luz de novos conteúdos. Inicialmente referimo-nos ao momento em que a Gualdina Valério, moradora do bairro e membro da ACMJ, propõe a realização das festas sob o auspício de dar visibilidade e valorizar as tradições da ilha de Santo Antão, perante o fato de a ACMJ já apoiar a dinamização do grupo de batuko Finka Pé, gênero representativo do patrimônio musical de Santiago. Na sequência, atentamos para o protagonismo do Sr. Martinho, um assumido “conhecedor” do *Kola*, o qual insistiu em compartilhar com os outros moradores do bairro interessados (os Rosário, os Duarte Rodrigues, entre outros), as suas concepções sobre o funcionamento e o significado do ciclo festivo, provavelmente, através das lembranças de experiências vividas durante as festividades antes da emigração.

Em entrevista, uma moradora conta como o desenho do trajeto, executado anualmente pelo grupo, foi inicialmente estabelecido através de uma negociação coletiva dos significados atribuídos a factos e eventos considerados significativos no seio da população imigrante. Segundo Lieve: “Ele ia ditando as ideias, e dizia: “Tens que escrever”. E eu ia registrando todas as informações sobre como é que se devia fazer o percurso. Eu, as vezes questionava, é claro, pois era a primeira vez que fazíamos aquilo, e ele dizia: “Temos que ir por aqui. Temos que parar naquele ponto. O acesso à rua tal deve ser feito de tal maneira (...). Acolá (em um local específico), as bandeiras devem ser trocadas” (comunicação pessoal, Cova da Moura, fevereiro 2019). Portanto, argumentamos que a forma tradicional do cortejo, expressa na sua musicalidade, ludicidade e lascividade

durante a histórica celebração das festas no arquipélago, foi na ocasião considerada e incorporada aos novos conteúdos (razões) subjacentes à sua prática. No bairro, a forma do cortejo foi costurada a uma nova história, com outros conteúdos e respondendo à outras necessidades, nomeadamente: atender às expectativas geradas a partir de 1989 sobre a promoção e valorização das manifestações culturais tradicionais das comunidades imigrantes residentes em Amadora (ACMJ, 2017). Nos anos seguintes, porém, passa a circular, nos discursos associados particularmente à cultura, a ideia de uma Lisboa multicultural, que ganha expressão plena quando mobiliza igualmente a noção de Lusofonia, enquanto espaço cultural que articula entre si os países de língua oficial portuguesa, sem problematizar a dimensão colonial, profundamente assimétrica, da sua herança histórica comum.

A partir dos depoimentos colhidos junto dos moradores do bairro, atores ativos na realização das festividades, durante o trabalho de campo e ao consultar as narrativas académicas publicadas ao longo destas três décadas, compreende-se que a realização da primeira edição da festa, e a sua constante renegociação, nas edições seguintes, passam por uma configuração da “costura do trajeto”, o qual é anualmente vivenciado e simbolizado na realização do cortejo, considerado coletivamente como o mais apropriado para as celebrações em honra de Santa Cruz e São João, no bairro da Cova da Moura em duas datas diferentes. Nos sábados mais próximos aos dias 3 de maio e 24 de junho, respetivamente. Tal evento, de feitura coletiva de um trajeto significativo, é um marco importante no processo mais amplo de transformação de localizações estratégicas em lugares de encontro e sociabilidade, que constituem os largos, as associações, os cafés, barbearias, etc. O surgimento da celebração das festas de *Kola San Jon* de Cova da Moura não pode ser compreendido distintamente do processo de constituição do bairro, que já referimos acima, durante o qual as casas foram edificadas com grande empenho pelos próprios moradores – realizando assim o sonho da vida de muitos, e conferindo ao bairro não apenas vivências, mas também geografias próprias.

No que tange ao cortejo de *Kola San Jon*, estes pontos têm uma história própria, construídos como espaços e locais de passagem significativos na organização social de quem habita o bairro. Nos referimos às condições nas quais se fundamentam as escolhas e o mapeamento simbólico do trajeto realizado anualmente pelo grupo de *Kola San Jon*, remetendo-nos assim ao “momento fundador específico” da festividade praticada em Portugal. De facto, a referência a um “momento fundador específico” do grupo e da festa de *Kola San Jon* do Bairro da Cova da Moura tem menos a haver com a essência de um momento “autêntico”, do que com a identificação das redes de relações estabelecidas entre diferentes atores individuais que agiram, consciente e coletivamente, no seio da comunidade. Na dimensão transnacional contemporânea, como nos recorda Achille Mbembe (2018), habitamos redes que se cruzam, com crescente intensidade, num emaranhado de trajetórias mais importantes do que as fronteiras. Com as suas origens perdidas na neblina secular das trajetórias e narrativas sobre os descobrimentos, o cortejo de *Kola San* presta-se à celebração de um multiculturalismo de matriz lusófona, em linha com a forma como Portugal olha para a sua própria história. É significativo, a este propósito,

que o *Kola San Jon* tenha sido em 2015 convidado a participar nas Festas da Cidade, não a partir da sua ligação a um bairro de Lisboa (Área Metropolitana de Lisboa), mas sim como representante de Cabo Verde e integrado num grupo de representações associadas à CPLP como um todo.

Neste ponto, admitimos a sensatez de questionar: quais seriam as verdadeiras razões envolvidas nesta mobilização? Durante o passado colonial secular, num contexto de escravidão e trabalhos forçados, a tradição de caminhadas impulsionadas pela percussão era motivada por motivos mercantis (o escoamento de pessoas escravizadas, urzela, peles, carvão vegetal e produtos agropecuários) ou religiosos e afetivos (o ciclo festivo associado ao solstício de verão, entre 3 de maio e 29 de junho no calendário católico). Hoje, esta tradição, herdada do processo histórico e da sua ambiguidade inerente (Trouillot, 1995), mantida de acordo com os saberes vernáculos locais (Owusu, 1978; Mignolo, 2002) e amparada pela diversidade do uso da razão na experiência (Eze, 2008), reflete seu uso político sobre as ondas de imigrantes laborais provenientes dos atuais países ex-colónias africanas, intensificadas desde os anos 1960 e continuadas sob condições de segregação nas áreas da habitação, educação, direitos trabalhistas, políticos e cívicos, representatividade e racismo, durante o tão falado processo de democratização e a posterior adesão à União Europeia (Fikes, 2009; Araújo, 2018; Maeso, 2018).

Em suas feições transnacionais, as celebrações a *San Jon*, na Cova da Moura, trazem consigo as formas resilientes da tradição; as mesmas que lhe permitiram sobreviver, em Cabo Verde, ao longo dos tempos difíceis de seca e inanição, bem como aos ciclos da vida migrante. Referimo-nos, destarte, ao contexto histórico do processo colonial tardio desencadeado nas colónias africanas, envolvendo aspectos como o trabalho forçado e os programas de migração internacional voluntária e involuntária (Monteiro, 2018); ao processo de manutenção de um regime considerado como um proeminente fabricante de etnicidades por meio das categorizações elaboradas por oficiais coloniais e antropólogos. E neste caso, introduz-se um terceiro elemento – o poder. De acordo com Trajano Filho, devido ao grande diferencial de poder entre o colonizador e o colonizado, o processo de categorização, aplicado ao longo do tempo, acabou por ser assimilado pelo grupo categorizado como forma de identificação (Trajano Filho, 1998).

A seguir às transformações operadas em Portugal, após a capitulação, referimo-nos ao processo de chegada de grupos oriundos das ex-colónias principalmente, que se designou por “crise dos retornados”; à intensificação gradual da imigração proveniente dos “novos” países ex-colónias; ao prolongamento de um olhar que, afirmando-se como multicultural, projeta um outro e continua a representar os lisboetas afro-descendentes como não sendo portugueses. No bairro, esta experiência histórica cruzou-se com a crise habitacional e a crise em torno da propriedade que marcaram o período da democratização após 1974. E finalmente, interpretamos as festas de *Kola San Jon* como um elemento legítimo que integra o *clabedótxe*<sup>x</sup> (o todo diverso) das estratégias de ação e dos modos de regulação que buscam fazer sentido dos fenômenos que sobrevivem até aos problemas enfrentados pela sociedade portuguesa na atualidade.

#### IV. CONCLUSÃO

Enquanto segue pelas ruas da capital portuguesa, o cortejo de *Kola San Jon* resiste, enérgica e freneticamente, através da relação que estabelece com a história, constituída pela dimensão prática socio-espacial, a qual procura superar os preconceitos socio-raciais através da interação, confraternização e sinergia cultural. Nesta esteira, tem-se consciência de que, mesmo “travestido” de processo de luta, o direito à cidade não é absoluto. Nesta ótica, consiste no enfrentamento entre as categorias espaço-tempo do corpo sub-mercantilizado e o projeto nacional que negligencia o seu direito à qualidade de vida, liberdade e mobilidade social: a efetivação de uma prática social que surge em meio aos atos de coação.

A recreação, enquanto festa da Cova da Moura (Amadora), da romaria cabo-verdiana de *Kola San Jon* acontece durante um processo histórico de luta e resistência contra a discriminação do bairro e a criminalização da sua população. Ao mesmo tempo, ocorre em um clima de resiliência cultural e de valorização dos vernaculares linguísticos associados a um processo colonial recente e silenciado.

Concebemos a tradição como campo dinâmico de negociações e contestações simbólicas, onde os conteúdos e as lógicas inerentes à prática da festa passam por uma reconfiguração de acordo com as especificidades e qualidades/precariedades do lugar (Gilmore, 2018). Na dimensão transnacional contemporânea, como refere Achille Mbembe, habitamos redes que se cruzam, com crescente intensidade, num emaranhado de trajetórias mais importantes que as fronteiras. Uma realidade na qual o conceito de pessoa é um lugar autoconstruído a partir dos recursos disponíveis, de modo tão temporário quanto imperativo, nas brechas da vida quotidiana, tomada pela lógica da acumulação.

#### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Associação Cultural Moinho da Juventude. (ACMJ). (2017, abril). Finka Pé: O feitiço do Batuque [Finka Pé: The spell of Batuque]. In *Colóquio e encontro A Cultura e o Inconsciente Coletivo dos Povos que Foram Colonizados*. Associação Cultural Moinho da Juventude & Centro Tomkiewicz, Amadora.
- Agawu, K. (1987). The Rhythmic Structure of West African Music. *The Journal of Musicology*, 5(3), 400-418. Doi: [10.2307/763699](https://doi.org/10.2307/763699)
- Almeida, M. V. (2000). *Um Mar da Cor da Terra: Raça, Cultura e Política de Identidade* [An Earth-Colored Sea: Race, Culture and the Politics of Identity]. Oeiras: Celta.
- Alves, A. R. L. (2013). *Para uma compreensão da segregação residencial: o Plano Especial de Realojamento e o (Anti-)Racismo* [Towards an understanding of housing segregation: The Special Housing Plan and (Anti-)Racism]. (Dissertação de mestrado). Retrieved from <https://run.unl.pt/handle/10362/11581>
- Anku, W. (1997). Principles of Rhythm Integration in African Drumming. *Black Music Research Journal*, 17(2), 211-238. Retrieved from <https://www.jstor.org/stable/i231871>
- Antunes, G. (2017). *Políticas Sociais de Habitação (1820-2015): espaço e tempo no concelho de Lisboa* [Housing Social Policies (1820-2015): space and time in the municipality of Lisbon]. (Tese de doutoramento). Retrieved from <http://hdl.handle.net/10362/28056>
- Araújo, M. (2018). As Narrativas da Indústria da Interculturalidade (1991-2016): Desafios para a educação e as lutas anti-racistas [The Narratives of

- the Interculturality Industry (1991-2016): Challenges for the education and anti-racist struggles]. *Investigar em Educação*, II(7), 9-35.
- Bhabha, H. (1990). The Third Space. In J. Rutherford (Ed.), *Identity, Community, Culture, Difference* (pp. 207-221). London: Lawrence & Wishart Limited.
- Biagi, F. (2019). *Henri Lefebvre. Uma teoria crítica dello spazio* [Henri Lefebvre. A critical theory of space]. Milão: Jaca Book.
- Brumann, C. (2009). Outside the glass case: the social life of urban heritage in Kyoto. *American Ethnologist*, 36(2), 276-299. Doi: [10.1111/j.1548-1425.2009.01135.x](https://doi.org/10.1111/j.1548-1425.2009.01135.x)
- Brumann, C. (2014). Heritage agnosticism: a third path for the study of cultural heritage. *Social Anthropology*, 22(2), 173-188. Doi: [10.1111/1469-8676.12068](https://doi.org/10.1111/1469-8676.12068)
- Carolino, J. (2015, junho). *Kola San Jon e o Direito à Cidade em Lisboa. Kola San Jon. Actas do Colóquio Cultura Proibida, Património Estimado* [Minutes of the Colloquium Forbidden Culture, Cherished Heritage] (57-64). ACMJ, Amadora.
- Coelho, A. B., & Vilhena, A. (2008). *Colaboração do LNEC na Análise das Condições de Habitabilidade do Edificado Existente no Bairro do Alto da Cova da Moura. Avaliação das Necessidades de Reabilitação o Edificado. Relatório Síntese* [LNEC's Collaboration in the Analysis of Housing Conditions of the Existing Buildings at Bairro do Alto da Cova da Moura. Assessment of Housing Rehabilitation Needs. Synthesis Report]. Lisboa: LNEC (unpublished document).
- Costa, S. V. (2018). *Lisboa Modernista. A obra capital de Duarte Pacheco* [Modernist Lisbon. The capital work of Duarte Pacheco]. In J. Seixas (Coord.), *Projeções de Lisboa. Utopias e estratégias para uma cidade em movimento perpétuo* [Projections of Lisbon. Utopias and strategies for a city in perpetual movement]. Casal de Cambra: Caleidoscópio.
- Eze, E. C. (2008). *On Reason: Rationality in a World of Cultural Conflict and Racism*. London: Duke University Press.
- Ferreira, V. M. (1987). *A Cidade de Lisboa: de Capital do Império a Centro da Metrópole* [The city of Lisbon: From the Capital of the Empire to the Centre of the Metropolis]. Lisboa: D. Quixote.
- Fikes, K. (2009). *Managing African Portugal. The Citizen-Migrant Distinction*. Londres: Duke University Press.
- Gilmore, R. (2018). Geografia de la abolición y el problema de la inocencia [Abolitionist geography and the problema de inocence]. *Tabula Rasa*, 28, 57-77. Doi: [10.25058/20112742.n28.3](https://doi.org/10.25058/20112742.n28.3)
- Hacking, I. (2007). Kinds of People: Moving Targets. *Proceedings of the British Academy*, 151, 285-318. Doi: [10.5871/bacad/9780197264249.003.0010](https://doi.org/10.5871/bacad/9780197264249.003.0010)
- Horta, A. P. B. (2000). *Constructing Otherness: Nationhood and Immigration Politics in Portuguese Post-Colonial Society*. (Tese de Doutoramento). Retrieved from <https://www.collectionscanada.gc.ca/obj/s4/f2/dsk2/ftp02/NQ61649.pdf>
- Jorge, S., & Carolino, J. (2019). Um lugar em produção: o caso da Cova da Moura [A place in the making: the case of Cova da Moura]. *Forum Sociológico*, 34(1), 19-30. Doi: [10.4000/sociologico.4980](https://doi.org/10.4000/sociologico.4980)
- Lefebvre, H. (1991). *The Production of Space*. Oxford: Blackwell.
- Lefebvre, H. (2012). *O Direito à Cidade* [The Right to the City]. Lisboa: Letra Livre.
- Lopes, A. J. D. (2017). *Os Tamboreiros da Ilha das Montanhas: Música e Sociabilidade no Colá San Jon de Porto Novo* [The Drummers of the Mountains Island: Music and Sociability in the Colá San Jon of Porto Novo]. Cidade da Praia: Pedro Cardoso Livraria.
- Lopes, A. J. D. (2020). *Sobre Adriças e Cabrestos: o Kola San Jon de Cova da Moura e as formas resilientes da tradição na diáspora africana em Lisboa-Portugal* [On Halyards and Halters: Kola San Jon de Cova da Moura and the resilient forms of tradition in the African diaspora in Lisbon-Portugal]. (Tese de Doutoramento). Pernambuco: Universidade Federal de Pernambuco, Pernambuco.
- Maeso, S. (2018). Europe and the Narrative of the 'True Racist': (Un-)thinking Anti-Discrimination Law through Race. *Onāti Socio-legal Series*, 8(6), 845-873. Retrieved from [https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract\\_id=3161645](https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=3161645)
- Mbembe, A. (2018, outubro). Para um Mundo sem Fronteiras [For a Borderless World]. In *Conferências e debates – 25 anos da Culturgest*. Culturgest, Lisboa.
- Merleau-Ponty, M. (1991). *Signos* [Signs]. São Paulo: Martins Fontes.

- Merleau-Ponty, M. (1999). *Fenomenologia da Percepção* [The Phenomenology of Perception]. São Paulo: Martins Fontes.
- Mignolo, W. (2002). The Geopolitics of Knowledge and the Colonial Difference. *South Atlantic Quarterly*, 101(1), 57-96. Doi: [10.1215/00382876-101-1-57](https://doi.org/10.1215/00382876-101-1-57)
- Miguel, A. F. L. (2010). *Kolá San Jon, Música, Dança e Identidades Cabo-Verdianas* [Kolá San Jon, Music, Dance and Cape-Verdean Identities]. (Dissertação de mestrado). Retrieved from <https://bibliotecadigital.ipb.pt/handle/10198/2666>
- Miguel, A. F. L. (2016). *Skopeologias Músicas e Saberes Sensíveis na Construção Partilhada do Conhecimento* [Skopeologies Musics and Sensitive Knowledges in the Shared Construction of Knowledge]. (Tese de doutoramento). Retrieved from <https://ria.ua.pt/handle/10773/17609>
- Monteiro, J. (2018). *Portugal e a Questão do Trabalho Forçado: Um império sob escrutínio (1944-1962)* [Portugal and the Issue of Forced Labour: An empire under scrutiny (1944-1962)]. Lisboa: Edições 70.
- Nogueira, G. (2016). *Manifestações culturais e expressões musicais nos últimos 40 anos em Cabo Verde e a emergência da patrimonialização do imaterial*. [Cultural manifestations and musical expressions over the last 40 years in Cape Verde and the emergence of heritage making of the immaterial]. Coimbra: Universidade de Coimbra.
- Nunes, J. P. S. (2011). *Florestas de cimento armado. Os grandes conjuntos residenciais e a constituição da metrópole de Lisboa (1955-2005)* [Forest of concrete: The large housing developments and the constitution of the Lisbon metropolis]. Lisboa: FCG.
- Owusu, M. (1978). Ethnography of Africa: The Usefulness of the Useless. *American Anthropologist*, 80(2), 310-334. Doi: [10.1525/aa.1978.80.2.02a00040](https://doi.org/10.1525/aa.1978.80.2.02a00040)
- Queiroz, C. (2019) *Património Cultural Imaterial: políticas patrimoniais, agentes e organizações. O processo de patrimonialização do Kola San Jon em Portugal* [Intangible Cultural Heritage: heritage-related policies, agents and organisations. The heritage making process of Kola San Jon in Portugal]. (Tese de doutoramento). Retrieved from <https://run.unl.pt/handle/10362/61279>
- Raposo, I. (2012). Bairros de génese ilegal: metamorfoses dos modelos de intervenção [Neighbourhoods of ilegal genesis: metamorphosis of the intervention models]. In M. M. Mendes, T. Sá, C. Ferreira & J. L. Crespo (Eds.), *A cidade entre bairros* [The city between neighborhoods] (pp. 107-109). Casal de Cambra: Caleidoscópio.
- Salgueiro, T. B. (2001). *Lisboa. Periferia e Centralidades* [Lisbon: Periphery and Centralities]. Oeiras: Celta.
- Trajano Filho, W. (1998). *Polymorphic Creole: The "Creole" Society of Guinea-Bissau*. (Tese de doutoramento). Retrieved from [https://www.researchgate.net/publication/34779086\\_Polymorphic\\_Creole\\_the\\_Creole\\_society\\_of\\_Guinea-Bissau?fbclid=IwAR2-1DrG\\_2YdRHwhbiemo0vwoppVFUtlisZCkM\\_v6THejSCZZpkztGyAdL4](https://www.researchgate.net/publication/34779086_Polymorphic_Creole_the_Creole_society_of_Guinea-Bissau?fbclid=IwAR2-1DrG_2YdRHwhbiemo0vwoppVFUtlisZCkM_v6THejSCZZpkztGyAdL4)
- Trouillot, M. R. (1995). *Silencing the Past: Power and the Production of History*. Boston: Beacon Press.

<sup>i</sup> Em seus últimos textos, Merleau-Ponty chama a atenção para a propriedade sensível-corpórea como horizonte ontológico do mesmo estofo do domínio sensível-histórico-material da realidade (Merleau-Ponty, 1991; 1999).

<sup>ii</sup> O som que se estabelece em um *time cycle* de seis por oito é chamado de "ritmo resultante" (Agawu, 1987, Anku, 1997).

<sup>iii</sup> Um caso que pode ser considerado semelhante aconteceu anteriormente: a participação do Grupo na Exposição Mundial de 1998 em Lisboa – EXPO'98.

<sup>iv</sup> Que poderíamos designar como um "terceiro espaço", recorrendo à expressão de Homi Bhabha quando este discute as modalidades de negociação entre os sujeitos e/ou grupos nos espaços transnacionais pós-coloniais (Bhabha, 1994).

<sup>v</sup> Cabresto (arrieu ou corda de couro, usado para prender animal), aqui com o significado de algo que controla, subjuga; adriça (corda utilizada para içar velas, vergas, bandeiras), cuja conotação nos remete a algo que leva a, lidera, são termos utilizados como uma dinâmica metodológica que se refere a uma noção holística de compreensão das relações estabelecidas entre a categoria tradição e o fazer lúdico musical do oeste africano. Em um sentido mais amplo, neste ensaio, nos remete à dialéctica das negociações ocorridas entre os diversos atores individuais e coletivos envolvidos no processo estudado (Lopes, 2020).

---

<sup>vi</sup> Os festejos realizam-se sempre ao sábado porque durante a semana os participantes estão a trabalhar, não sendo expectável que possam tirar um dia para si.

<sup>vii</sup> Para informações etnográficas sobre estes ciclos vide Miguel (2010, 2016) e Lopes (2017, 2020).

<sup>viii</sup> Por exemplo, os serviços municipais de saneamento não operam no espaço do bairro nos moldes em que tal se dá em outras áreas do concelho da Amadora.

<sup>ix</sup> Queiroz (2019) aborda esta questão a fundo em pesquisa recente e chama a atenção para o fato de o processo de inventário da festa de *San Jon Kola San Jon* da Cova da Moura ter acontecido ainda durante a etapa experimental (2019, p. 224), em prol da consolidação das políticas públicas, legislação e instituições com competência para decidir sobre as questões concernentes ao património cultural imaterial em Portugal.

<sup>x</sup> Diz-se de uma colcha de retalhos, constituída por uma diversidade contrastante de cores e de qualidade dos tecidos usados, típica das regiões montanhosas da ilha de Santo Antão.