

Universidade Federal de Santa Catarina
Centro de Filosofia e Ciências Humanas
Departamento de Ciências Sociais
Programa de Pós-Graduação em Sociologia Política

ENTRE A EUROPEIDADE E A AFRICANIDADE
Os marcos da colonização/descolonização no processo de
funcionalização identitária em Cabo Verde

Gabriel Antônio Monteiro Fernandes

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Sociologia Política do Centro de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Santa Catarina, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Sociologia Política.

Orientadora: Prof^ª Dra. Neide Almeida Fiori

Florianópolis, Outubro de 2000

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	2
-------------------	---

CAPÍTULO 1 - Da imigração à emigração: origem e estruturação da sociedade cabo-verdiana

1. Descobrimento e povoamento: as cartas régias de 1466 e 1472	16
2. Estrutura Social e Econômica nos séculos XVI e XVII. A questão racial no contexto escravocrata	20
3. A <i>crioulização</i> da sociedade no submundo da colonização	26
4. A emergência dos “filhos da terra” negros e mestiços	33
4.1. Os <i>filhos da terra</i> e o processo de <i>branqueamento</i> sócio-econômico	34
4.2. Legitimação paterna e luta por posições	37
4.3. <i>Branqueamento social</i> e mestiçagem	39
4.4. A reinvenção do <i>filho da terra</i> mestiço no quadro do povoamento das ilhas	43
5. A emigração e o processo de definição identitária	47

CAPÍTULO II - Condições sócio-políticas da *funcionalização* da identidade cultural cabo-verdiana

1. A produção do <i>mínimo compartilhado</i>	54
2. O papel dos intelectuais na <i>funcionalização</i> da identidade	60
2.1. <i>Nativistas</i> e “cissiparidade pátrida”: Pedro Cardoso, Eugênio Tavares e José Lopes	63
2.2. Os <i>claridosos</i> : entre a assimilação e a afirmação regional	68
3. Ilha de Santiago e os <i>badios</i> : o <i>handicap</i> da <i>cabo-verdianidade claridosa</i>	75
4. A visão gilbertina do regionalismo e mestiçagem cabo-verdianos	81

CAPÍTULO III - Identidade cultural e poder político: entre a (re)legitimação e a resistência

1. Poder político e poder cultural: o processo de produção de sentidos	86
2. O Ultramar na vida da nação portuguesa: o caso cabo-verdiano	92
2.1. O poder colonial e a elite local: entre a <i>morabeza</i> e a recompensa	95
2.2. Metrópole e (re)apropriação política do discurso identitário	99
3. Emergência de uma nova era: o projeto de <i>reafricanização dos espíritos</i>	106
3.1. O retorno às origens: o caso cabo-verdiano	109
3.2. <i>Geração de 50</i> e o redimensionamento da cabo-verdianidade	115

CAPÍTULO IV - Luta de libertação e Independência Nacional: a materialização do projeto de retorno

1. Amílcar Cabral e a nova apropriação conceptual do retorno	118
2. Luta armada e autoconfrontação cultural dos <i>assimilados retornados</i>	124
3. Tradição e modernidade revisitadas	127
4. Guineenses e cabo-verdianos: da força de uma união ou de uma união forçada	131
5. Cabo Verde e a materialidade da tensão identitária: entre o retorno de origens e a busca de origens	137
5.1. <i>Africanistas</i> e <i>européistas</i> : o impacto de um (des)encontro	140
5.2. A <i>(des)materialização</i> do projeto de unidade	144
5.3. A <i>(des)africanização</i> dos espíritos	146
5.4. Os pressupostos de uma nova parceria	149

CONCLUSÃO	153
------------------	-----

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	171
-----------------------------------	-----

INTRODUÇÃO

No contexto das *colônias portuguesas da África*, Cabo Verde conheceu uma experiência histórica peculiar que influenciou, de forma decisiva, o processo de construção de identidade individual e coletiva e a estruturação do campo de interação entre o cabo-verdiano, o colonizador português e os restantes povos colonizados da África. Dominado pelo quadro estruturante da Igreja católica, que desde o início da colonização engajou-se na difusão dos valores da cultura ocidental, e organizado a partir da transposição de arquétipos administrativos europeus, o espaço sócio-político arquipelágico foi perpassado, desde os primórdios da colonização, e mais intensamente a partir do século XIX, por sucessivas discussões em torno da identidade dos cabo-verdianos e do estatuto a dispensar a Cabo Verde¹.

No âmbito dessas discussões, um grupo de indivíduos preconiza, em 1822, a desanexação de Cabo Verde de Portugal e sua vinculação ao Brasil. Desde então, algumas personalidades, cabo-verdianas e portuguesas, passam a advogar, com maior ou menor intensidade, e sob os mais variados argumentos, um estatuto administrativo específico para o território². Porém, tal não foi o entendimento do poder central, que para além de manter a centralização administrativa, reforça sua presença no território, com o envio de mais servidores metropolitanos³.

A partir de então, estabelece-se um equilíbrio relativamente precário na administração da colônia, tendo-se tornado visível a luta pelo redesenho do campo de interação imperante, e

¹ Um dos primeiros registros de tomada de posição em torno da identidade data de 1546, quando um grupo de negros e mestiços solicitou ao rei equiparação estatutária aos brancos.

² A questão do estatuto administrativo para Cabo Verde apareceu, de forma recorrente, ao longo dos dois últimos séculos da colonização portuguesa, tendo-se intensificado a partir da Conferência de Berlim, no âmbito do processo de expansão colonial. O principal argumento aduzido na defesa de um estatuto específico para o arquipélago, que o diferenciasse das restantes colônias africanas era de que o cabo-verdiano, pela sua *indole pacífica e benévola*, e pelo seu grau de civilização, estava à altura dos demais povos das chamadas províncias portuguesas da Europa.

em que, de um lado, estavam os funcionários enviados da metrópole, a quem incumbia dirigir os serviços administrativos sediados nas ilhas, e, do outro, a elite letrada local - *filhos da terra* – que, por lhes não reconhecer legitimidade ou competência, critica, de forma sistemática e incisiva, a sua priorização no acesso a esses cargos.

Nesse novo contexto, a elite letrada procura assumir-se como principal mediadora das relações entre os *naturais da terra* e o poder colonial. Para tanto, ela viu-se obrigada a requerer um reconhecimento vertical, pelo qual procura constituir-se e legitimar-se como interlocutora da metrópole, e outro, horizontal, por cujo meio ela intenta consolidar-se como porta-voz da população, habilitando-se, assim, a ligar os pares opositivos, reais ou potenciais, da colonização. No primeiro caso, impunha-se-lhe provar-se à altura de uma tal interlocução, pelo que foi obrigada a exibir sinais diacríticos de *ser* enquanto base de sustentação da *veleidade de ser*. Para isso, ela reitera sua lealdade à grande pátria lusitana, cuja *fidalguidade e magnificência* são realçadas, e, ao mesmo tempo, investe todo o seu potencial intelectual e técnico no remanejamento e divulgação dos códigos da cultura ocidental a que teve acesso. No segundo caso, ela é forçada a identificar-se com traços culturais e aspirações populares muitas vezes contrastantes com os veiculados pela ortodoxia colonial.

Por essa via, estavam criadas as condições para a configuração de uma ambigüidade funcional, pela qual a elite letrada passa a oscilar-se entre os valores da cultura popular e os cânones oficiais de uma cultura supostamente universal.

O gerenciamento dessa ambigüidade ocupa grande parte das ações e produções dessa elite, na primeira metade do século XX, e conecta-se intimamente à luta pela alteração do campo de interação social imperante. No seu bojo, o quadro topológico nós-eles, que durante muito tempo se encontrava virado para a estrutura social interna, marcando a fronteira entre *filhos da terra* e *brancos da terra*, é deslocado para o exterior, passando a contrapor, sucessi-

³ Em 1892, o ministro Ferreira do Amaral recusa a hipótese de transformação de Cabo Verde em distrito administrativo, como propugnara o Marquês Sá da Bandeira, justificando *não constituir verdade científica o argu-*

vamente, *filhos da terra* e brancos metropolitanos, cabo-verdianos (*civilizados*) e africanos (*indígenas*), colonizador e colonizado.

Essa contraposição ganhou expressão e visibilidade em três momentos específicos da presença colonial portuguesa em África, tendo sido ensaiada no âmbito de um processo de *funcionalização identitária*, e protagonizada não só pela elite letrada cabo-verdiana, mas também pelo próprio poder político.

O primeiro momento decorre da Conferência de Berlim, de 1884-85, à implantação República Parlamentar Portuguesa (1910-1926). Nesse período, em virtude da decisão das potências europeias em adotar o princípio de *ocupação efetiva* das colônias, como condição para o reconhecimento de “posse”, Portugal lança-se na luta pela conquista da terra aos *nativos*, em Angola, Guiné e Moçambique. Nesse empreendimento, Lisboa passa a contar com um efetivo engajamento dos cabo-verdianos que, em alguns casos, como o foi a *campanha de pacificação* da Guiné, despontaram-se como verdadeiros conquistadores, e sua ação elogiada pela própria elite letrada cabo-verdiana⁴.

Durante algum tempo, à medida que se disseminavam, entre os cabo-verdianos, a instrução e o ensino e, por seu intermédio, os novos valores da cultura ocidental, foram-se incrementando as expectativas em torno dessa parceria. No entanto, chama particular atenção o fato de o mesmo *mínimo compartilhado*, que transportava o potencial de união, ter também carregado o elemento de fragmentação e cesura.

As condições para o arranque da parceria parecem ter sido lançadas a partir da criação do Seminário-Liceu de São Nicolau, em 1869, que, ministrando formação nos moldes da tradição cultural lusitana e clássica, possibilitou aos *filhos da terra* o acesso aos códigos simbólicos ocidentais necessários à criação do “mínimo compartilhado”. A partir desse acesso, o reconhecimento paterno, que até então funcionara como principal recurso de mobilidade e

mento baseado na índole pacífica e benévola dos cabo-verdianos.

ascensão social, é transcendido e substituído pela cultura, cuja posse permitiu à elite letrada proceder à reinterpretação e negociação do seu papel e *status* no processo de colonização, fazendo com que se convertesse em presunção a sua almejada equiparação estatutária ao metropolitano.

Por outro lado, com a instauração da República, em 1910, foi reiterada cidadania portuguesa aos cabo-verdianos⁵, permitindo que a demanda por um estatuto administrativo específico para Cabo Verde (que o distanciasse das restantes colônias portuguesas da África e o aproximasse das províncias portuguesas da Europa) deixasse de se assentar em algo difuso e ambíguo, como seja a *indole*, para se centrar na cultura partilhada e na lealdade por ela induzida.

Esse deslocamento da base de cidadania da natureza (*indole*) para a cultura parece ter implicado a primeira alteração do processo de categorização e construção simbólica de identidades. Com efeito, se no quadro da ordem social tradicional, cabia ao pai/senhor branco o papel decisivo na configuração da alteridade do *filho da terra*, através da alforria/manumissão dos escravos ou do reconhecimento legal dos filhos mestiços, na sociedade móvel, enquadrada pelo liberalismo e estruturada a partir do *mínimo cultural compartilhado*, é ao próprio *filho da terra* que incumbe a sua autoconstrução e representação. Para o efeito, ele adota um novo foco de lealdade - a pátria portuguesa - no lugar do pai/senhor -, e um novo instrumento de acumulação primitiva e mobilidade - a cultura - no lugar da terra. Assim, a outorga de *cidadania portuguesa*, que a partir de 1822 havia induzido uma mobilização pela posse efetiva de terras, passa a funcionar, no início do século XX, como ferramenta indispensável à posse efetiva da Terra, obrigando a que o lema *a terra a quem a trabalha*, por que se nortearam todas as agitações sociais no campo a partir da segunda década do século XIX, fosse reformulado e enquadrado na presunção tácita da *Terra para os seus filhos*.

⁴ O jornal *Voz de Cabo Verde*, de 1913, presta homenagem aos conquistadores portugueses e cabo-verdianos que combatiam os *indígenas* guineenses.

Nesse novo contexto, com base numa pretensa homogeneidade cultural e na aferição prática dos ideais liberais metropolitanos, a elite letrada local faz uma reavaliação da cidadania outorgada, exigindo do poder central a aplicação do princípio de racionalidade instrumental no recrutamento dos funcionários, a formação dos *nativos* e a erradicação das desigualdades de origem como fator de admissão e ascensão sócio-profissional. No entanto, as contradições entre os princípios proclamados (igualdade, liberdade e solidariedade) e a prática corrente no terreno (abandono da população, discriminação dos filhos da terra no acesso aos serviços públicos e insuficiência de estruturas de ensino), passam a constituir importantes focos de tensão e protesto.

Os *nativistas*, intelectuais *filhos da terra*, surgiram no bojo dessas contradições, como verdadeiros pioneiros no processo de *funcionalização identitária*, tendo erguido uma barricada contra a veleidade do poder colonial em subsumir a cultura cabo-verdiana à cultura lusitana. Acionando mecanismos mobilizatórios de base identitária, eles conseguiram permanecer numa situação de *cissiparidade pátrida*, em que a sua *cidadania portuguesa* não os coíbe de exhibir outros focos de identificação e lealdade, situados tanto acima da grande Pátria Lusitana, como era o caso da África, como abaixo dela, como o era da *mátria* cabo-verdiana ou da ilha de nascimento.

Nesse período, a interseção das *certezas do mínimo compartilhado* com a sua tradução e aferição práticas balizou o processo de aproximação/afastamento da elite letrada ao poder colonial, não estranhando que, no quadro da luta dentro do sistema, tenha sido nele que mais se operou a confrontação entre cultura escolar e cultura popular e se apresentaram civilizações alternativas à lusitana, quer remotas, como a do Egito esfíngico e faraônico, quer atuais, como a do Brasil “exuberante de seiva e cachoante de sonhos, maravilha de força, esplendor e glória”.⁶

⁵ A cidadania portuguesa foi atribuída aos cabo-verdianos, pela primeira vez, em 1822.

⁶ Pedro Cardoso, *Folclore Caboverdeano*, Porto: Maranus, 1932, p. 45.

O segundo momento inicia-se com o derrube da República Parlamentar (1926) e o nascimento do Estado Novo (1930-33), sob a ditadura de Salazar, tendo-se prolongado até à década de 60. Trata-se de um período marcado pela proibição de organizações sócio-laborais e políticas, e em que o esforço de afirmação da individualidade cultural cabo-verdiana perde todo o ímpeto autonomista, passando a coexistir e articular-se com a política colonial assimilacionista e integracionista.

Foi no transcurso desse reordenamento do quadro relacional que o processo de construção simbólica de identidade atinge o seu ponto culminante em Cabo Verde. Todavia, sob sua égide, o esforço por erguer o discurso da *cabo-verdianidade* não recorreu ao legado discursivo do período áureo do *nativismo*, de confrontação entre cultura popular/cultura escolar, *filho da terra*/agente metropolitano, local/nacional. Ao contrário, todo o quadro topológico é deslocado para o campo cultural, prestando-se a erigir supostas diferenças entre Cabo Verde e África; uma operação que, coincidentemente, era tanto mais intensa quanto maior a participação dos cabo-verdianos na *civilização* dos *nativos* das chamadas *colônias portuguesas da África*.

No novo cenário, a função de mediação e de produção intelectual, levada a cabo pelos *nativistas*, passa a incumbir-se aos chamados *claridosos*. Estes engajaram-se, ao longo dos anos, na triagem e processamento de diferenças e semelhanças, buscando a consubstanciação da mestiçagem, como expressão da *lusitaneidade* cultural do cabo-verdiano, e, de Cabo Verde, como um caso de regionalismo português.

Tendo em conta que essa pretensa mestiçagem ter-se-ia configurado a partir de um *continuum* cultural, ascensional e aristocratizante do *filho da terra*, os novos interlocutores da metrópole passam a requerer, em termos político-administrativos, um tratamento específico para Cabo Verde, que traduzisse a peculiaridade da sua gente. Neste ponto, é recolocada a questão de estatuto especial para o arquipélago, que, no entanto, passa a fundamentar-se me-

nos na pertença à pátria do que à cultura lusitana. É fundamentalmente a partir da recusa dos traços culturais africanos e da plena assunção dos lusitanos que a nova elite intenta afastar-se dos colonizados e aproximar-se do colonizador. Nessa operação, instaura-se uma espécie de dinâmica automutiladora, na qual, sob os influxos teórico-epistemológicos resgatados ao Brasil, idealizou-se *um mundo que o português criou* e em que o africano não entrou ou está prestes a sair. Assim, sob alegação de que a “África diluiu-se por cá”, os claridosos reiteraram um tipo de regionalismo cujos elementos característicos são, paradoxalmente, enquadrados como *adaptação de motivos europeus*, no âmbito do processo de *aristocratização social* do mulato; aliás, uma reapropriação e tergiversação hermenêutica que viria a ser contestada pelo próprio Gilberto Freyre.

O terceiro momento, que se intersecciona e coabita com o segundo, inicia-se com o fim da Segunda Guerra Mundial e a instauração de uma nova ordem internacional, tendente a viabilizar o acesso dos povos colonizados à independência. A partir de então, sob os auspícios da ONU, vários fóruns internacionais passam a debater a problemática da autodeterminação dos povos e a criar um contexto favorável à sua efetivação. Disso são exemplo a promulgação da Carta das Nações Unidas e a Conferência de Bandung, nas quais são traçadas diretivas sobre a administração dos territórios ocupados e as vias para a sua desocupação.

A nova conjuntura internacional revelava-se propícia à mobilização dos povos das antigas possessões europeias em África e Ásia, as quais, associadas à *Confederação do Mali* (caso das francesas) ou à *Commonwelth* (caso das inglesas) começam a se tornar independentes ou autônomas. Nesse cenário, a ação político-ideológica do colonizador português sofre uma profunda alteração, em resposta a pressões exercidas tanto pela comunidade internacional como pelos movimentos de libertação afluentes nas colônias africanas e asiáticas.

Em Cabo Verde, por iniciativa do próprio poder colonial, intensifica-se o debate em torno da identidade cultural e do futuro político do território. Mais uma vez, a intervenção da

elite letrada local foi requerida. A criação do *Boletim Cabo Verde*, o envio sistemático de *experts* para a análise da especificidade cultural cabo-verdiana e o relançamento da discussão sobre a adjacência parecem inserir-se nessa nova dinâmica.

Nessa altura, assiste-se a uma interessante inversão no processo de construção simbólica da identidade. Com efeito, o poder político que, após o lançamento do princípio de assimilação dos nativos e integração das colônias, se havia recolhido, deixando aos intelectuais cabo-verdianos o ônus de provarem ser merecedores de um tratamento diferenciado, passa, doravante, a reapropriar-se das elaborações desses intelectuais para lhes provar deverem distanciar-se dos propósitos independentistas. Estávamos perante uma reformulação da *identidade legitimadora* a partir dos influxos da *sociedade civil*, e sob ameaça de uma *identidade de resistência*⁷. Uma operação na qual foi notório o empenho de Lisboa na reabilitação das tradicionais reivindicações da elite letrada e no resgate das suas bases de sustentação, quais sejam o regionalismo e a mestiçagem.

Porém, ao contrário das experiências anteriores, o novo quadro emerge sob o signo de bifurcação. Com efeito, enquanto uma parte da intelectualidade local, gravitada em torno da revista *Claridade*, discutia com as autoridades de Lisboa a questão do estatuto administrativo para as ilhas, a outra parte, formada por jovens estudantes residentes em Lisboa e associados à CEI (Casa dos Estudantes do Império), formulava a questão cabo-verdiana nos termos das relações coloniais de dominação, associando-a às situações das restantes colônias portuguesas em África.

A emergência desse grupo - conhecido por *geração de 50* - induziu uma significativa cesura no modelo identitário mestiço e no regionalismo de tipo europeu, anteriormente formulados. Legatários dos valores da negritude e *african personality*, os seus membros criticam os

⁷ Castells, *La Era de la Información*, 1997, apresenta uma tipologia em que, de acordo com sua procedência e efeitos, é possível detectar três formas ou modalidades de identidade: a identidade legitimadora, a identidade de resistência e a identidade projeto.

pressupostos do assimilacionismo e rejeitam, como sua mais depurada expressão, o lusotropicalismo. Em seu lugar, advogam o *retorno às origens* e a *reafricanização dos espíritos*.

Em termos políticos, a nova orientação ideológica dos quadros cabo-verdianos levou à criação do PAIGC (Partido Africano da Independência da Guiné e Cabo Verde), em 19 de Setembro de 1956, e à adoção do princípio da unidade entre os dois territórios e povos, dando-se início a uma das mais importantes e conclusivas etapas do processo de *funcionalização identitária* em Cabo Verde.

No novo contexto político-cultural, a *experiência colonial* da elite letrada cabo-verdiana e o seu contato com os *indígenas*, outrora utilizados para acentuar diferenças e reforçar seu *status* ante os demais povos sujeitos à dominação colonial, são reinterpretados e processados, passando a funcionar como fator de aproximação dos colonizados e de criação de novos focos de identificação. De igual modo, pela primeira vez, o quadro topológico nós/eles deixa de se estabelecer por referência aos africanos para caracterizar a relação diádica e assimétrica entre colonizador e colonizados.

Foi no quadro desse remanejamento da parceria que em 1961 foi criada, em Casablanca, Marrocos, a CONCP (Conferência das Organizações Nacionalistas das Colônias Portuguesas), uma instituição destinada a assegurar uma melhor coordenação entre os vários movimentos de libertação, dentre os quais o PAIGC, e em 1963, cabo-verdianos e guineenses iniciaram, a partir das matas da Guiné Bissau, uma luta armada contra a dominação colonial portuguesa.

Essa luta ter-se-á constituído num dos principais mecanismos de materialização do *retorno às origens*, favorecendo a emergência de uma *identidade de resistência* e a fermentação de uma *identidade projeto*. Por outro lado, ela própria representa o ponto culminante de um processo de funcionalização política da identidade. No entanto, pretendemos que a luta armada constituiu também ocasião para uma autoconfrontação dos artífices identitários com o anverso

e o não ponderável da sua produção e que, no caso cabo-verdiano, ela revelou, de forma mais acabada, os vieses de uma identidade que se afirmou autonegando-se.

No âmbito do presente estudo, teremos como principal campo de análise as formatações identitárias processadas pela elite intelectual cabo-verdiana no contexto do colonialismo português, a partir da sua interação com o metropolitano (colonizador) e o africano (colonizado). O nosso ponto de interesse situar-se-á na desmontagem da correlação entre o processo de construção simbólica de identidade e os *projetos narrativos* dessa elite, enquanto entidade com vocação de *poder*, mas que se vê *enquadrada* pelo poder. De igual modo, pretendemos decifrar como, a partir dos sinais emitidos e da retroação das partes, os diferentes agentes interagentes intentaram potenciar a identidade como ferramenta de mobilização, lealdade ou negociação política.

Partindo do princípio de que esse quadro correlativo processou-se em contextos históricos e sócio-políticos específicos, que não só o tornaram possível como o conformaram, a sua desmontagem e análise enquadrar-se-ão num esforço de compreensão mais abrangente que inclui tanto a explicitação dos condicionalismos históricos subjacentes como a caracterização do cenário político subsequente. Neste sentido, para além dos três momentos considerados, procederemos à análise da sócio-gênese cabo-verdiana, com particular incidência sobre o processo de ascensão social dos *filhos da terra*, através do reconhecimento paterno, da emigração e da instrução.

O primeiro capítulo recobre parte considerável dessa análise. A partir de uma incursão histórica, pretendemos apreender as condições socio-estruturais de deslocamento do pólo de identificação do *sangue* para a cultura. Nele, merecerão especial atenção o processo de aproximação do *filho da terra* ao pai/patrão branco e a emigração, enquanto importantes ferramentas do processo de funcionalização de identidade e um dos seus principais eixos de estruturação. No caso particular da emigração, não é nossa intenção proceder a um estudo aturado das

suas motivações e implicações. No entanto, julgamos pertinente abordá-la porque entendemos que, a par da educação e, em parte, como seu corolário, ela teve papel decisivo na superação da relação diádica entre colonizador e colonizado, possibilitando a identificação de novos focos de referência e lealdade. Por outro lado, funcionou como fonte de segurança ontológica e existencial do *filho da terra*, fornecendo-lhe subsídios para autoformatação e negociação de posição e *status*. Mesmo quando se tome como referência a elite letrada, constata-se que a sua experiência migratória, aliada à educação, possibilitou-lhe novos mecanismos de reconversão/reforço da estratégia de luta por alteração do campo de interação. Com efeito, após contactar a realidade das restantes colônias portuguesas em África, a sua demanda por posição especial, no âmbito da colonização, e por um estatuto diferenciado para Cabo Verde passa a fundamentar-se não apenas no que existe de comum entre ela e o metropolitano, mas também no que existe de diferente entre o cabo-verdiano e os demais colonizados africanos. Se pelo primeiro, essa elite legitima sua aspiração por um papel ativo na administração da *sua* terra, pelo segundo ela procura deslocar o raio de mediação do espaço arquipelágico para o espaço continental, pleiteando participar do *aportuguesamento e civilização dos nativos* da África. Por outro lado, essa mesma emigração possibilitou a aliança dos povos colonizados, tendo estado na origem do processo do *retorno às origens e reafrikanização dos espíritos*.

O segundo capítulo pretende abarcar a primeira etapa de um processo de construção de identidade a partir dos influxos político-ideológicos, recobrando a ação da elite letrada local no compósito quadro político que vai da Conferência de Berlim (1884-85), à implantação do Estado Novo (1930-33). Nele, procurar-se-á analisar a correlação entre o processo de implantação e aferição do *mínimo compartilhado* e a profusão polissêmica e modal de uma mesma identidade supostamente induzida por um mesmo agente. Por outro, lado, partindo das principais produções dos *nativistas e claridosos*, tentaremos explicitar sua conexão com o processo de expansão colonial portuguesa em África, num quadro ideológico-institucional tendente a

tornar “congruentes a cultura e a política” e a facilitar a *adequação dos sentimentos subjetivos a lugares objetivos*.

O terceiro capítulo analisa a questão da (re)negociação de parcerias, na seqüência da Segunda Guerra Mundial e da reconfiguração da ordem internacional. Assim, retomando algumas abordagens teóricas sobre a relação entre poder político e cultura e baseando-nos nos discursos identitários produzidos nesse período, e dados à estampa através do *Boletim Cabo Verde*, entre 1950 e 1964, procuraremos localizar os sinais e o alcance de um processo de *(re)funcionalização identitária* que, pela primeira vez, é liderado pelo poder colonial e não pela elite letrada cabo-verdiana. De igual modo, debruçar-nos-emos sobre o contíguo e concomitante lançamento dos pressupostos teóricos e ideológicos para um projeto alternativo de identidade e parceria.

O quarto capítulo aborda a problemática da criação de um espaço simbólico e de resistência, a partir das matas da Guiné Bissau, procurando apreender os (des)ajustamentos teórico-existenciais requeridos e/ou induzidos pelo movimento de *retorno e reafricanização*. Por outro lado, com base na análise das produções teóricas e intervenções políticas de Amílcar Cabral, tentaremos captar o sentido do retorno propugnado pela *geração de 50*, por analogia ao defendido pelo movimento da *negritude* ou *african personality*, enquanto suporte do panafricanismo político. Nessa abordagem, será dada especial atenção às condicionantes histórico-vivenciais do projeto de *retorno e reafricanização*, analisando-se seu reflexo e desdobramento político-militares, no âmbito da luta armada e do encontro dos *assimilados retornados* com os guardiões da tradição e cultura.

A unidade Guiné-Cabo Verde, enquanto expressão acabada da orientação identitária da *geração de 50*, será também analisada em sua evolução política e efeitos práticos, por forma a se poder balizar o alcance dessa segunda etapa de *funcionalização* da identidade cultural ca-

bo-verdiana. Neste âmbito, procederemos ainda à análise do processo de transição política de 1974/75, com particular enfoque na confrontação dos projetos *européista* e *africanista*.

Por último, abordar-se-ão, de forma sucinta, as novas tendências mobilizatórias de base identitária, no bojo das mudanças políticas ocorridas no arquipélago no início dos anos 90, e da preparação de uma nova parceria, tendente a viabilizar a *inserção dinâmica de Cabo Verde no mundo*.

Convém realçar que, no âmbito do presente trabalho, não constitui nossa intenção efetuar uma resenha bibliográfica sobre a identidade, pelo que os recursos conceptuais e epistemológicos devem ser enquadrados dentro do processo de compreensão da realidade empírica em análise e não como abordagens auto-orientadas e exaustivas. O nosso principal escopo de análise são as variações no processo de produção de identidades funcionais, a partir de quadros estruturais específicos.

O nosso intuito de compreender o processo de interação imperante e captar sua dinâmica e implicação no domínio da construção simbólica de identidade foi seguido de uma correlata preocupação em erguer um suporte metodológico susceptível de recobrir o campo de análise em todas as suas valências. Neste sentido, para além do recurso às fontes secundárias e às diferenciadas contribuições teórico-hermenêuticas, procuramos utilizar, para cada momento estrutural considerado, o material diretamente disponibilizado pelo principal interveniente no processo de construção simbólica de identidade.

Dentre as técnicas de investigação utilizadas, estão o levantamento e análise de materiais de cunho literário, etnográfico e político (produzidos pelos *nativistas* e *claridosos*, entre 1900 e 1968); dos discursos e intervenções multifacetadas (produzidos pelo *poder colonial* e seus representantes, entre 1950 e 1964, e publicados no *Cabo Verde – Boletim de Informação e Propaganda*); e dos documentos da luta e produções teóricas de Manuel Duarte e Amílcar Cabral, principais representantes da *geração de 50*. A complementar os dados obtidos a partir

desses materiais, efetuamos outras pesquisas seja no Arquivo Histórico Nacional (designadamente relativos à transição política de 1974/75), seja na Assembleia Nacional de Cabo Verde (onde realizamos uma vasta consulta às actas das diversas sessões parlamentares relativas às mudanças dos símbolos no transcurso da segunda transição política de 1990/91).

Por fim, no âmbito da análise das tendências e orientações identitárias, no período pós-colonial, realizamos entrevistas com os senhores Pedro Pires (Comandante de Brigada, na reforma, que lutou durante dez anos na Guiné Bissau contra a dominação colonial portuguesa e exerceu as funções de Primeiro Ministro de Cabo Verde de 1975 a 1990), e Carlos Veiga (Primeiro Ministro de Cabo Verde desde 1991, e um dos principais protagonistas das mudanças em curso no campo político, econômico e simbólico).

CAPÍTULO I

Da imigração à emigração: origem e estruturação da sociedade cabo-verdiana

1. Descobrimento e povoamento: as cartas régias de 1466 e 1472

O arquipélago de Cabo Verde, situado no Oceano Atlântico, a 455 km da costa ocidental africana, possui uma área total de 4033 km², sendo composto por dois grupos de ilhas e ilhéus: o de Barlavento, no norte, do qual fazem parte Santo Antão, São Vicente, São Nicolau, Sal, Boavista, e o de Sotavento, no sul, englobando as ilhas de Maio, Santiago, Fogo e Brava. Segundo tese oficial portuguesa, o processo de descoberta das ilhas foi gradual, tendo-se desencadeado, a partir de 1460, por navegadores a serviço da Coroa¹. O primeiro núcleo populacional ter-se-á instalado na ilha de Santiago por volta de 1462, como se pode inferir da carta régia de 12 de Junho de 1466, pela qual D. Afonso faz saber “(...) que o infante D. Fernando meu mui prezado e amado irmão nos enviou dizer como haverá quatro anos que ele começara povoar a sua ilha de Santiago que é através de Cabo Verde e que por ser tão alongada de nossos reinos a gente não quer a ela ir viver senão com mui grandes liberdades e franquezas”.²

Essa carta régia estabelecia privilégios aos futuros moradores, por forma a poderem contornar as dificuldades iniciais de fixação, quais sejam a distância a que se encontravam as ilhas do Reino e a inexistência de condições naturais de habitabilidade ou de acumulação originária. Através dela, e perante tácito reconhecimento dos “grandes proveitos” que adviriam da fixação do povoamento das ilhas, a Coroa concede aos donatários de Santiago o mo-

¹Luis Albuquerque, *História Geral de Cabo Verde*, Vol. I, Lisboa, 1991, referindo-se à hipótese lançada por alguns historiadores de que, antes dos portugueses, as ilhas já tinham sido conhecidas por navegadores árabes ou africanos, diz que elas “não passam de sínteses de lendas acumuladas ao longo dos anos”, alegando que “a notícia de que as ilhas tinham sido conhecidas desde a Antiguidade não se transmitiu à *Geografia ou Cosmografia* de Ptolomeu, que foi a fonte predominante dos conhecimentos geográficos na Europa do século xv.”

² In: António Carreira, *Cabo Verde: Formação e Extinção de uma Sociedade Escravocrata* (1460-1878), 2ª ed., Gráfica Europam, Lda, 1983, p.29.

nopólio comercial em toda a costa africana, que vai do Senegal aos rios da Guiné, e outras prerrogativas como a “alçada do cível e crime sobre todos os mouros, negros e brancos, forros e cativos, e de toda a sua geração que em a dita ilha houver”.³

Essa decisão da Coroa, e suas motivações subjacentes e correlatas, imprimiram um caráter essencialmente centrípeto ao processo de colonização de Cabo Verde, e o tipo de povoamento por elas engendrado o confirma⁴. Efetivamente, a demanda de benefícios por parte dos futuros colonos, ao centrar-se na distância entre o arquipélago e o Reino como um dos fatores inibitórios da fixação, deixa transparecer que as ilhas, de *per si*, não representavam atrativo significativo e nem destino último desses colonos. Por seu turno, ao estabelecer como um dos benefícios para os futuros habitantes “a isenção do pagamento de dízimos ou direitos em relação à venda de escravos e gêneros vendidos nas ilhas ou para fora delas”, a Coroa dá a entender que os *proveitos* a que se referira não adviriam do espaço de acolhimento dos colonos e nem dos negócios correlatos. Ao contrário, isso indicia que a intenção da Coroa, fosse ela qual fosse, prefigurava um grau de envolvimento e investimento que dificilmente poderia circunscrever-se aos *outputs* de um pequeno resíduo insular; ela foi motivada, acima de tudo, pela necessidade de criação de condições que fizessem das ilhas um sólido ponto de apoio à navegação, susceptível de “assegurar a continuidade das descobertas mais para o sul e do comércio com a costa”.⁵

Ana de Saint-Maurice, defende que Cabo Verde “não constituía (nem nunca constituiu) um foco de interesse para os poderes políticos coloniais, o que se traduziu na sua forma de povoamento e na própria constituição da sociedade crioula”⁶. Na verdade, tanto os colonos como a Coroa deixaram subentender ser o arquipélago mero reduto de um projeto mais

³Carta régia, de 12 de junho de 1466. In: Antônio Carreira, op. cit. p. 29.

⁴ Em 1588, o rei instruiu o corregedor Amador Gomes Raposo no sentido de fazer com que os “muitos homens casados que foram deste reino há muitos anos sem quererem vir fazer vida com suas mulheres, nem as prove-rem do necessário, vivendo mal e desolutamente, fossem remetidos a Portugal”. Leis, liv. I, fls. 180-182, de 17 de março de 1588.

⁵ Antônio Carreira, op. cit., p. 29.

abrangente, pessoal ou institucional. O seu interesse vincula-se, prioritariamente, a algo que é extrínseco e, até certa medida, alheio ao arquipélago. Este, enquanto destino habitacional, é valorizado sob uma mera lógica utilitarista que ajuda na materialização do anelo expansionista-acumulacionista⁷. Neste sentido, a carta régia de 1466 parece constituir menos uma aposta na probabilidade de sucesso do arquipélago do que um deliberado esforço para manter de pé um projeto cujos primeiros passos, embora tímidos e incipientes, começavam a se concretizar.

O aparente beneplácito da Coroa no estabelecimento de mecanismos de fixação de colonos disfarçava, sob a capa de preocupação com o povoamento das ilhas, e subsequente esforço de implantação de uma civilização lusa no além-mar, a ânsia do desbravamento de ‘mares nunca dantes navegados’, visando o fortalecimento do Reino com ouro e pedras preciosas. Isso ficou patente com as limitações de privilégios, impostas por uma outra carta régia, a de 1472, imediatamente depois de começar a prosperar o negócio com as costas da Guiné e a aumentar o afluxo de colonos. Nela, a Coroa estabelece, dentre outros, que os moradores de Santiago não comercializem outras mercadorias, “[...] senão aquelas que eles de suas novidades e colheitas na dita ilha houverem [...]”⁸, e que os ditos “capitão e moradores da dita ilha não possam armar nenhuns navios em outro lugar algum para mandar, em virtude do dito privilégio, às ditas partes de Guiné, salvo na ilha de Santiago somente”⁹.

Essas limitações, tendo aparecido no decurso do usufruto que os colonos vinham fazendo de um rol de privilégios outorgados pela carta régia de 1466, designadamente de “cada vez que lhes aprouver poderem ir com navios a tratar e resgatar em todos os nossos tratos das partes de Guiné [...] todas as mercadorias que eles, ditos moradores da ilha tiverem e

⁶ Saint-Maurice, A. *Reconstrução das Identidades no Processo de Emigração*, Tese de doutoramento, Instituto Superior de Ciências do Trabalho e da Empresa, Lisboa, 1994, p. 37.

⁷ Em 1498, Vasco da Gama ancorou seus navios na ilha de Santiago, abastecendo-se de água e víveres.

⁸ In: Carreira, .op. cit., p. 37.

⁹ Idem.

quiserem levar, salvo armas e ferramentas, navios e aparelhos deles”¹⁰, dão a entender que a Coroa não estava preocupada com um povoamento a qualquer preço, que pudesse ser lesivo dos seus interesses. Daí, a ambigüidade funcional da sua decisão. Com efeito, essas medidas, adotadas decorridos apenas seis anos da sua formulação original, são passíveis de três leituras concretas: 1) a Coroa não estava interessada em um afluxo massivo de colonos, precisando, antes, de um número diminuto que garantisse a continuidade do seu projeto mais abrangente, pelo que, dentro dos parâmetros estabelecidos, teria considerado a ilha suficientemente habitada, não precisando os povoadores, atuais ou potenciais, de mais benefícios; 2) ela estava preocupada com o povoamento, tendo tomado essas medidas não para afastar mas sim garantir a fixação dos colonos, uma vez que condiciona o comércio à produção local; ou, 3) as medidas foram tomadas para corrigir eventuais desvirtuamentos de sentido das facilidades proporcionadas anteriormente aos colonos, as quais teriam propiciado uma circulação de navegadores e mercadores que, em vista da concorrência feita à Coroa, estavam a transmutar-se, paulatinamente, de serviçais a rivais seus.

Em nosso entender, se essa decisão não tivesse ocorrido em um espaço de tempo tão curto, poder-se-ia interpretá-la como um tipo de fomento à produção e à criação de capacidades endógenas. Todavia, nos moldes em que se processou, ficou muito mais evidente a preocupação de controlar a circulação de mercadores sedentos de lucros, limitar-lhes o espaço de manobra e aproximar-lhes à estatura (pequena) da terra que os acolhe. O conteúdo da carta evidencia que, sejam quais forem as motivações da Coroa, elas nunca se fundaram numa filantrópica e desinteressada impulsão para dotar os povoadores de condições de fixação duradoura e o arquipélago de estruturas e meios de automanutenção. Tratava-se, antes, da reavaliação dos termos de uma prerrogativa cujos desdobramentos suplantaram as expectati-

¹⁰ Ibidem, p. 30.

vas e a capacidade de encaixe e tolerância da Coroa, na conspícua lógica de acumulação e expansão.

Todavia, fora do âmbito das suas implicações comerciais, a carta régia de 1472, talvez sem o querer, determinara a primeira e fundamental cesura entre os colonos e os códigos morais e fundamentos jurídicos porque se deviam guiar a partir do Reino. A partir dela, os primeiros moradores, que se haviam deslocado ao arquipélago, atraídos pelo lucro fácil, posicionam-se nitidamente contra o seu confinamento a um espaço inóspito, a partir do qual lhes incumbe reinventar o seu projeto de vida. Assim, com a carta, foi-se desenhando o perfil dos primeiros povoadores: homens brancos, solteiros ou casados, perspicazes e audaciosos o suficiente para driblar as medidas reais e, servindo-se de um ponto estratégico de ancoragem, incrementar seus negócios paralelos com as costas da Guiné. Tendo assumido esse traço de aventura, a colonização deixara de integrar o elemento feminino (branco) - enquanto parcela frágil - para se centrar no varão, o que viria a ter significativa repercussão em toda a estruturação da sociedade cabo-verdiana.

2. Estrutura Social e Econômica nos séculos XVI e XVII. A questão racial no contexto escravocrata.

Os primeiros colonos, ao iniciarem a sua fixação a partir de atividades comerciais com as costas da Guiné, viram-se obrigados a produzir, na própria ilha, as mercadorias a utilizar nas transações comerciais, em virtude das limitações de privilégios de 1472. Não podendo fazê-lo por si sós, dado o seu reduzido número e outros condicionalismos advenientes quer das peculiaridades do espaço ecológico como dos homens que o povoaram, eles passaram a recrutar para a atividade agro-pecuária os escravos antes destinados ao comércio. A estrutura social da ilha começa, então, a configurar-se a partir tanto da entrada de colonos

brancos – grupo minoritário dominante -, como também de “colonos” negros, compulsivos e escravos – grupo majoritário dominado.

O tráfico de escravos constituiu o grande pilar da estruturação socioeconômica de Cabo Verde e uma das bases para a progressiva afirmação/autonomização dos seus primeiros habitantes em relação ao Reino. Internamente, a implantação de um regime assente na exploração do trabalho escravo determinou a hegemonia socioeconômica do grupo minoritário branco, corporificando a primeira grande contradição entre “as realidades da natureza e as realidades do sistema”.¹¹ Externamente, o tráfico conforma e reforça a alteração do quadro relacional entre os colonos e a Coroa, traduzida na quebra da cumplicidade instituinte do processo de colonização e sua substituição por um cenário de luta aberta em torno de interesses contrastantes e supostamente irreconciliáveis. Nessa luta, ganha visibilidade o esforço da Coroa em neutralizar e anular a ação dos comerciantes e navegadores que ela induzira a resgatar nas costas da Guiné e que se lhe depararam como autênticos concorrentes. Investindo grande parte do seu potencial político-administrativo na identificação de mecanismos de inversão dessa dinâmica concorrencial, a Coroa adota uma série de medidas coercitivas da ação dos navegadores e mercadores, cuja sistemática violação por parte destes ditou a configuração de um novo cenário de interação, marcado pelo progressivo distanciamento do modelo colonial originário. Nesse quadro, Coroa e colonos deixaram de ser parceiros para se converterem em rivais, senão inimigos, levando ao rompimento, de fato, dos laços de vassalagem e lealdade que os regiam e uniam.

Desde a reviravolta nas facilidades de fixação (carta régia de 1472), passando pela determinação para que os escravos resgatados nas costas da Guiné fossem levados diretamente a Lisboa e não mais à Ribeira Grande (alvará de 4 de outubro de 1512), até ao impedimento de os “estantes” navegarem nas costas da Guiné (Regimento de 13 de janeiro de

¹¹ DAVIDSON, B. *As Ilhas Afortunadas*, Porto: Caminho, 1988, p. 26.

1520), várias foram as tentativas da Coroa em fazer desmoronar-se o grande monstro da concorrência que ela mesma criara. Todas elas mereceram o mesmo grau de protesto e todas foram sistematicamente desacetadas, não estranhando que, na seqüência das muitas transgressões dos mercadores, a Coroa tenha determinado, em 12 de março de 1518 “[...] vedar o dito resgate aos moradores da dita ilha; [...] e mandamos dar e cometer, com todas suas fazendas aos Reis e negros donde estiverem, para que os matem ou entreguem aos capitães dos nossos navios”.¹²

O processo de colonização de Cabo Verde, embora se tenha formatado a partir de uma fixação de caráter temporário, apresentou algumas peculiaridades que condicionaram a estrutura social decorrente. Toda a trama colonizadora originária teve como principal protagonista o colono branco. A ele coube a confrontação direta com os dispositivos legais da Coroa, nele se centrou a estratégica posição de intermediário nos negócios entre a Europa e a África, dele partiu a incursão no mundo das aventuras interétnicas e a ele incumbiu governar e organizar os demais residentes. Não é, pois, por um mero acaso que quaisquer medidas adotadas pela Coroa o tivessem atingido diretamente - mesmo que, tendencialmente, não tivesse sido ele o alvo predileto - e que, em contrapartida, fosse ele quem mais veementemente se lhes opunha. Foi, aliás, no quadro dessa luta e, em parte, como seu corolário, que a estrutura social emergente começou a evidenciar sinais de rupturas tanto externas, (abrangendo o modelo interativo originário entre a Coroa e os colonos), como internas (suplantando o exclusivismo do grupo minoritário branco na organização econômica e política da sociedade). Um dos indícios de que essa ruptura vinha ocorrendo está no quadro demográfico dado a conhecer ao Rei, em 1513, pelo corregedor Pêro de Guimarães, no qual se aponta a significativa presença de “estantes” e de “vizinhos” negros na sociedade emergente¹³. Com

¹²Brásio, Apud: António Carreira, op. cit. pág. 57.

¹³ De acordo com as ordenações manuelinas, só é “vizinho” quem é natural do referido lugar ou de seu termo e não estar sujeito à escravidão, exercer algum ofício régio ou de algum senhor da terra, etc. O *estante* era o estrangeiro, e que não era considerado nem morador e nem vizinho.

efeito, enquanto os primeiros, *estantes*, põem a descoberto a falência das medidas régias, denotando existir intensa atividade comercial na ilha, malgrado as decisões da Coroa para a desencorajarem; os segundos, *vizinhos negros*, evidenciam a emergência de africanos livres, com tudo o que isso pudesse representar na indução de transformações sociais¹⁴. Aliás, essa presença de estrangeiros e de negros livres começou a perturbar a própria Coroa, que temendo o incremento da concorrência, não se coíbiu de adotar medidas discricionárias com vista a inibir a participação desses agentes nos tratos e resgates nas costas da Guiné. É assim que, no Regimento do Corregedor e Contador de Santiago, Dr. Rui Gomes, de 16 de dezembro de 1517, se tenha estabelecido, dentre outras, “que não vão capitães das ditas armações senão moradores da dita ilha, homens brancos e não negros, posto que forros sejam, sob pena de perderem as mercadorias e navios”¹⁵. De igual modo, no Regimento de 13 de Janeiro de 1520 se determina que “nenhumas pessoas de fora da dita ilha, como nos dizem que são algumas que de cá do reino e doutras partes [...] que se não ajuntem com os da dita ilha, para de mistura por si e suas fazendas irem e enviarem à Guiné resgatar”¹⁶.

Apesar dessas restrições régias, a alteração do sentido da ação de negros e mulatos, livres ou forros, no processo de colonização começou a ganhar expressão quando, em 1546, remeteram ao rei uma petição reivindicando equiparação aos brancos e a “mercê de entrar nos ofícios da Câmara”. A partir de então, registrou-se uma certa tendência de ascensão dos *não brancos*, tanto no domínio do comércio, em que, regra geral, participavam das transações com as costas da Guiné, na qualidade de “línguas”¹⁷ ou procuradores dos senhores brancos, como na esfera eclesiástica, em que sua *performance* mereceu menção especial do Padre Antônio Vieira. Este, passando pela ilha de Santiago, em sua viagem ao Brasil, escre-

¹⁴ Vide, a propósito: Baleno I. Povoamento e Formação da Sociedade, In: Albuquerque, L. e Santos E. *História Geral de Cabo Verde*, p. 125-177. Os dados de Pero de Guimarães apontam para a existência de 58 “vizinhos homens honrados brancos”, 16 “vizinhos negros”, 16 negras, 12 padres, 56 estantes e 4 mulheres brancas solteiras, totalizando 162 habitantes.

¹⁵ In. Antônio Carreira, op. cit., p. 48.

¹⁶ Idem, p. 51.

ve uma carta ao “padre confessor de sua alteza”, comunicando-lhe que “há aqui clérigos e cônegos tão negros como azeviche; mas tão compostos, tão auctorisados, tão doutos, tão grandes musicos, tão discretos e bem morigerados, que podem fazer invejas aos que lá vemos nas nossas cathedraes”¹⁸.

Não obstante esses registros, a estrutura social cabo-verdiana não conheceu, nos primeiros séculos de colonização, alterações significativas na sua composição. Durante muito tempo, o fator étnico e racial assumiu grande importância operatória na estruturação das relações sociais, tendo possibilitado a entrada em cena de dois grupos distintos. Todavia, esse peso da etnia foi-se esbatendo à medida em que se incrementava o número de “forros” e se alterava a sua posição e condição sociais, sob a confluência de um conjunto de fatores.

As persistentes invasões de piratas e corsários europeus (franceses, holandeses, ingleses e alemães, desde meados do século de XVI até ao início do século XIX)¹⁹, estão os mais decisivos desses fatores. Elas precipitaram o colapso do regime escravocrata, ao se constituírem, a um tempo, em elemento de desestruturação e coesão sociais. As invasões, mais do que as restrições da Coroa, punham em causa toda a ordem social estabelecida. Com efeito, perante o poderio dos corsários, senhores e escravos viam-se obrigados a fugir juntos para o interior da ilha, patenteando uma intercomunicabilidade e entreatada assentes na mútua fragilidade; em outras palavras, estavam unidos na desgraça. Assim, a busca de segurança induzia a construção de um cenário de anomia e acefalia dificilmente compatível com a rigidez de uma estrutura de tipo tradicional. Os que na cidade permaneciam acionavam mecanismos e estratégias de defesa, nas quais a solidariedade valia bem mais do que a posição social. Aliás, poder-se-ia afirmar que a ordem social pós-invasão devia-se menos à recuperação

¹⁷ O língua era, fundamentalmente, intérprete, mas, paulatinamente, passa a ter um papel ativo nas transações comerciais.

¹⁸ Carta do Padre Antônio Vieira. In: *Boletim Cabo Verde*, Ano II, Nº 23, Agosto de 1951.

¹⁹ As primeiras invasões de piratas e corsários foram registradas em 1537. A partir de então, elas foram se incrementando, atingindo o seu ápice em 1712, quando chagaram a Ribeira Grande 12 navios de guerra franceses

automática do *statu quo* senhorial do que à solidariedade ou conformismo dos seus subalternos. Com efeito, a partir de uma experiência de tamanho significado social e moral, esbatia-se, consideravelmente, a distância entre escravos, “forros” e livres.

Para além dos efeitos das invasões, fatores endógenos e, por vezes de ordem existencial, também contribuíram para uma significativa porosidade do quadro de dominação racial em Cabo Verde. Dentre eles, estava o redirecionamento do projeto de vida do próprio senhor branco, induzido pela crença religiosa. Muitos foram os senhores que, “persuadidos de fazerem uma obra meritória, e de expiação para as suas almas, deixaram libertos uma grande porção de escravos”.²⁰ De igual modo, o envolvimento do senhor branco com a sua escrava, de que resultava o filho mestiço, compelia-o, freqüentemente, a alforriar a escrava/amante para não fazer escravo seu próprio filho, resolvendo um grave problema de foro íntimo.

Nesse cenário, registrou-se uma acentuada flexibilização dos mecanismos de conformação e delimitação de posições e condições sociais, traduzida em sucessivas aproximações entre os pólos de interação social e em progressiva interpenetração e amalgamento dos diversos aportes culturais africanos e europeus. Uma mudança que indiciava a tendência de anulação da incongruência entre “as realidades da natureza e as realidades do sistema” e a superação dos valores nobiliárquicos enquanto veículos indutores de mobilidade social. Desse modo, a partir das contingências de uma sociedade marcada pela adversidade, iam-se pintando uma paisagem *sui generis* de coabitação entre povos e culturas e um novo modelo de interação. Foi sob a sina desses cenários adversos, e num clima de crescente enfraquecimento e desmoralização do senhor branco, que o grupo tradicionalmente dominado começa a vislumbrar esquemas embrionários de ascensão e mobilidade socioeconômica. Essas mudanças, ao inibirem a operacionalidade do fator *rácico* como mecanismo impeditivo do acesso de homens livres de origem africana aos cargos públicos, abriram o caminho para que, no

fazendo desembarcar homens que tomaram de assalt’l toda a ilha de Santiago, deixando um prejuízo estimado em 3 milhões de libras.

bojo de uma estrutura tradicional e heteronômica, se construíssem as bases de um projeto ilhéu comum.

3. A criouliização da sociedade no submundo da colonização.

As características psicossociais do grupo tradicionalmente dominado são, regra geral, apontadas como que estando na base do seu esforço por incorporar os caracteres socialmente valorizados do grupo dominante. Todavia, no caso cabo-verdiano, essa tentativa de identificação parece ter-se processado no quadro de uma velada luta por alteração da correlação de forças entre agentes posicionados em diferenciados pólos de interação. É assim que, como referido, negros e mestiços forros, cuja inclusão social vinha sendo inibida por fatores conectados ao seu estatuto rácico, remeteram, em 1546, uma petição ao rei, reclamando equiparação a brancos e a *mercê* de participarem da administração pública da cidade. A este propósito, julgamos que o subsequente atendimento dessas demandas por parte do rei simbolizou menos uma vitória do grupo que as formulou do que o fracasso de quem os garantiu. Efetivamente, como oportunamente realçado, o processo de ascensão socioeconômica do grupo dominado ocorreu sob endosso de um conjunto de fatores exógenos e endógenos, que vão desde as tradicionais e permanentes tensões entre a Coroa e os moradores (que, tendo induzido uma perversa dinâmica, assente na prevaricação/punição, conduziram a uma acentuada anomia social)²¹, às persistentes invasões de piratas e corsários, passando pelas necessidades e exigências morais e religiosas do pai/senhor branco. Para além disso, há que realçar o complexo *puzzle* de uma acirrada confrontação entre a instância formal do regime escravista (seus fundamentos axiológicos, sua organização jurídica e sua

²⁰Pusich e Feijó. Apud: Antônio Carreira, op. cit. p. 416.

²¹ Na petição endereçada ao rei em 1546, os negros e mestiços apresentaram como justificava para entrarem nos ofícios da Câmara o fato de, por essa via, poderem ajudar na captura dos escravos fujões que vinham atorando a vida das pessoas.

ordem econômica), e o seu reverso, a informalidade de uma interação subjetiva, extra-oficial e supostamente marginal. Seguindo os pressupostos da colonização e o seu caráter intrinsecamente assimétrico, pode-se dizer que os efeitos desse segundo modelo de interação, embora menos visíveis, foram os de maior impacto no processo de subversão da dinâmica colonial. Na verdade, a luta de negros e mestiços, de que resultou sua ascensão socioeconômica, está profundamente alicerçada nessa modalidade interativa que, de resto, constitui sua principal fonte de legitimação. Trata-se, porém, de uma realidade cujo elemento fundante remonta ao início do povoamento de Cabo Verde, conecta-se à dinâmica da sua colonização e segue-lhe as principais tendências.

Desde a carta régia de 1472, num quadro de sistemáticas violações de todas as medidas dela decorrentes, o colonizador branco transmutou-se de vassalo a rival do rei. Tendo como ancoradouro humano o negro-africano, ele converteu-se em autêntico “contrafator” da Coroa, não parando nem de navegar nem de procriar, fazendo erguer, tanto em economia como em etnia, uma nova realidade. Porém, é no bojo dessa nova realidade, aparentemente *sua*, que o colono branco iria experimentar o primeiro grande reverso do quadro colonial idealizado, tanto a partir de injunções exógenas, como de alterações internas associadas, designadamente, ao surgimento dos “filhos da terra”.

Em 1513, Pero Guimarães apresenta uma estimativa populacional para a cidade de Ribeira Grande na qual chama particular atenção o reduzido número de mulheres brancas (4), num universo que abarca 56 “estantes”, 58 “vizinhos” brancos e 32 negros.²² Em nossa opinião, uma das principais inferências a tirar dessa inexpressiva presença de mulheres brancas é a de que o verdadeiro território do colono branco, real ou simbólico, encontrava-se fora do limite territorial do arquipélago. Havia uma grande incongruência entre seu espaço vital (compreendendo a ecologia, os meios de subsistência e de reprodução), e seu es-

²² Quanto aos escravos, embora se suponha que tivessem sido muitos, em virtude do número de negros livres, o documento foi omissivo.

paço virtual (compreendido como o espaço-modelo a que obedecem a organização e projeção das atividades atuais e concretas). O mundo das suas relações estava fora do “mundo” que ele mesmo criara. Com efeito, apesar da sua hegemonia socioeconômica, o colono branco não parecia inclinado a estabelecer-se definitivamente na ilha, e as sucessivas polémicas em que se envolveu não se conectavam especificamente à necessidade de assegurar o desenvolvimento e a ordem da sociedade emergente, mas, antes, traduziam o sentido de uma luta virada por a autoconsagração econômica.

Essa tendência centrípeta da primeira leva de colonos brancos contrapõe-se e é modelada pela ação dos “colonos” compulsivos negros. A estes últimos é que se deve a verdadeira subversão do quadro das relações de poder engendrado e pressuposto pelo regime colonial. Com efeito, parece pacífico que os condicionalismos externos (intervenções régias, invasão de piratas e corsários, concorrência estrangeira), não foram os únicos a moldar a estrutura social cabo-verdiana. Para isso concorreu a ação isolada de negros e mestiços sujeitos à escravidão. Tanto no domínio cultural como no socioeconômico, os diversos aportes foram internamente reelaborados, contribuindo para o surgimento de uma realidade relativamente autônoma, que sem perder o laço atávico, desponta-se com uma personalidade específica, improvável de subsumir-se aos caracteres dos seus mentores ou construtores originários.

Nesse processo, coube um importante papel à escrava negra. A partir da sua intervenção aparentemente periférica, a colonização de Cabo Verde construiu e extrapolou um sub-mundo de relações sociais a todos os títulos originais. Efetivamente, ancorados na exploração e tráfico de escravos, os colonos brancos viram-se, paradoxalmente, ante a necessidade de, literalmente, dormirem com as “inimigas”. Sem o desejarem expressamente, eles foram muito menos colonos do que povoadores/progenitores; uma situação favorecida pelo contexto histórico em que se processou a colonização e pelo tipo de regime escravista que vigorava no arquipélago. Na verdade, o fato de nunca terem existido em Cabo Verde grandes latifú-

dios, em virtude das condições climatéricas pouco favoráveis, fez com que os escravos se destinassem, prioritariamente, à exportação e à utilização nos serviços domésticos. Ao aportarem às ilhas, eles eram *ladinizados*, tornando-se aptos para a venda ou para uso local²³. Essa vocação doméstica da escravatura local estaria na base do assenhoreamento não só do serviço escravo, mas também da própria escrava. A posse, embora seja uma condição que configura e é pressuposta por todo o tipo de escravização, assume peculiar significado no caso cabo-verdiano, a partir do engajamento do senhor na relação que ele constrói. De fato, enquanto que em outras situações similares, as ligações senhor-escrava denotaram, grosso-modo, um caráter fortuito, em Cabo Verde esses encontros constituíram ocasiões para se engendrar uma verdadeira reviravolta no cenário sócio-cultural ilhéu.

O cruzamento de homens brancos com escravas negras, seja por constituir elemento fundante da categoria mestiça seja por contribuir para a intensificação da interação sócio-cultural entre brancos e negros, surge como uma das principais máquinas propulsoras da sociedade crioula. Efetivamente, ensaiados no microambiente da vida doméstica, e tendo com o quadro das relações assimétricas de mando/obediência - forjadas nas plantações agrícolas do senhor branco - uma relação contraditória e dialética, os encontros, fortuitos ou prolongados, entre o senhor branco e a escrava negra determinaram a perversão dos pólos de dominação pressupostos pela colonização. A partir deles, o poder sobre a vida e a morte dos escravos converteu-se em uma trama complexa e bizarra na qual o dominado transcende a sua situação heteronômica para se converter em garante de segurança ontológica e psicológica do dominador. A ausência de mulher branca fez da escrava/amante não um ancoradouro dos impulsos sexuais do senhor branco, mas sim uma legítima parceira, cujo protagonismo suplanta todos os limites de um fórum de relações privado e íntimo para atingir o âmago de uma cultura. Sem o querer, o branco, ao assenhorear-se da pessoa ou do corpo da escrava, ia

²³ A *ladinização* foi uma exigência da Coroa e transformou-se em mais um fator de atritos entre esta e os poderosos comerciantes de Santiago.

construindo um enredo no qual se desenhava sua iminente escravização, que começa pela boca, ao ter de abrir mão dos sabores das receitas reinóis para se centrar nos temperos tropicais e exóticos, passa pelo corpo, ao substituir o formalismo de envoltórios oficiais e pudicos pela “selvageria” das matas africanas, e chega à mente, ao reavaliar ou quebrar os códigos e fundamentos éticos de conduta herdados dos seus ancestrais do Reino. Nisso reside o segredo do peso político e social de uma indefesa escrava que sequer era *pessoa*. E não se trata de uma ilustração episódica. A sua consistência reflete-se plenamente na prontidão com que muitos dos senhores brancos se dignaram a reconhecer os filhos "bastardos" advindos dessas relações/escravizações e na apropriação de traços culturais africanos (língua, culinária, hábitos sociais, técnicas produtivas e mundivisão), os quais, malgrado a hegemonia socioeconômica do colonizador, resistiram ao embate com a cultura dominante, não se deixando engolir, mas, antes, imprimindo sua marca característica na nova entidade daí resultante.

As ligações senhor/escrava não minaram apenas os fundamentos econômico-culturais da lógica colonial. Seu poder de penetração perpassou a própria estrutura religiosa, subvertendo boa parte dos cânones por que se regia a Igreja católica. Julgamos tratar-se de uma situação também ditada pela fragilização da estrutura familiar, pela anomia e pela assunção da inimizabilidade moral e política do tipo humano africano escravizado. Com efeito, alguns clérigos, a quem incumbia a catequização e ladinização dos escravos, bem como a divulgação e observância da *sã doutrina cristã*, estavam embrenhados na luta pelo usufruto pleno das vantagens materiais do regime escravista, tendo participado ativamente do tráfico, seja na qualidade de agente espiritual seja na de negociador e principal comprador/vendedor. Por outro lado, grande parte dos clérigos não se coibiu de também dar o seu contributo como progenitor e principal povoador da ilha. A título de exemplo, um padre, de nome Nicolau, deixou um total de 54 filhos²⁴. Uma façanha efetivada por uma boa

²⁴ CARREIRA, A. *Cabo Verde: Aspectos sociais. Secas e fomes do século XX*, Lisboa: Ulmeiro, p. 146.

parte dos clérigos que o antecederam ou sucederam, a ponto de, ainda hoje, ser notório o número de descendentes de padres na sociedade cabo-verdiana²⁵.

Essa participação dos clérigos na configuração material e espiritual da sociedade cabo-verdiana operou-se também sob o signo de ruptura, completando-se, assim, o ciclo subversivo e antinômico com que se autonomizava e afirmava a subcultura do arquipélago. Efetivamente, forçados, amiúde, a ajuizar e decidir em causa própria, eles viam-se obrigados a optar pelo escamoteamento dos *articuli fidei* ou códigos canônicos, para evitarem a ostracização social ou *condenação divina* dos seus filhos espirituais e biológicos. Disso resulta a legitimação dos filhos "bastardos", tanto por vias sacramentais como pela plena assunção da paternidade biológica. Uma situação que constituía o antípoda da práxis civilizatória do Reino e da *mater ecclesiae*. Todavia, tornou-se de tal modo prática corrente nas ilhas que, quando o pai se recusava a reconhecer o filho "bastardo", era o Rei que, mesmo a contragosto daquele, o fazia. De igual modo, da parte da Igreja católica, mesmo após a instituição do Bispado de Cabo Verde, em 1533, ela revelou-se bastante tolerante para com tal desatino dos clérigos, a ponto de ter havido caso em que filho de padre também se ~~Dez padre~~²⁶ uma situação que não parece indiferente ao fato de sempre ter existido em Cabo Verde uma grande tolerância em relação às relações extraconjugais dos homens, o que aplicado ao contexto da colonização, teve importantes conseqüências no processo de reconhecimento jurídico e religioso do "filho bastardo" saído dessas relações e na valorização social do elemento negro e mestiço, enquanto portador ou internalizador dos valores do senhor/progenitor branco.

A ruptura civilizacional do agente de colonização indicia a configuração de uma síntese a partir da relação dialética entre a ordem social e matriz cultural reinóis e a sua

²⁵ A título ilustrativo, temos o fato de três dos mais ilustres "Combatentes de Liberdade da Pátria", terem sido filhos ou netos de padres: Amílcar Cabral, Secretário Geral do PAIGC, eleito líder africano do século XX, foi neto de padre, Aristides Pereira e Abílio Duarte, primeiro Presidente da República e da Assembléia Nacional, respectivamente, foram filhos de padre.

contraparte, resultante do embate operado entre atores culturais específicos. Trata-se de um confronto ditado pela auto-imposição do subalterno ao chefe, numa proporção diametralmente oposta ao seu posicionamento no campo das relações de poder. Com efeito, se é verdade que o colono, em sua qualidade de vassalo, vinha apresentando um alto *score* na sua confrontação com a Coroa e seu projeto civilizacional, não é menos verdade que o mesmo colono apresentava sinais de “definhamento” cultural/civilizacional na sua interação com agentes “passivos”, supostos repositórios inertes das suas descargas instintivo-culturais. O que ele ganhava do Rei perdia-o para o escravo. Assim, a emergência do negro e do mestiço operava-se num contexto de quebra de laços de vassalagem, que, paradoxalmente, não se devia à força do colono mas sim à sua fragilização, num quadro de alterações nas relações de poder em que a lógica de interação formal era contrariada pela vivência do fundo do quintal.

A afirmação da cultura cabo-verdiana articula-se estreitamente com este processo de subversão dos pólos de interação senhor/escravo, rei/súdito, o qual, embora ocultado pela ritualização formal do sistema, não cessava de minar sua ontologia fundamental e seus elementos mais peculiares. O negro e o mestiço cabo-verdianos, enquanto reduto e produto do fluxo de poder, operaram, sub-reptícia e contundentemente, a mais importante transformação da civilização européia nos trópicos. Apropriando-se dos influxos dessa civilização, eles os reelaboraram e os dispuseram para o autoconsumo local, numa operação tão meticulosa e holística de que nem mesmo os mentores dessa civilização conseguiram se livrar.

O impacto dessa transformação, como veremos mais tarde, repercutir-se-á em todo o processo de construção de identidade individual e coletiva e sua presença será notória na relação entre o poder político central e a administração do arquipélago, entre o branco e o negro, entre o proprietário e o empregado, etc.

²⁶ Idem, p. 150.

4. A emergência dos “filhos da terra” negros e mestiços.

O aparecimento de negros e mestiços no cenário socioeconômico ilhéu representa um dos mais importantes fatores de desarticulação interna do processo de colonização idealizado pela Coroa. Ele não só denota o fracasso do modelo civilizatório preconizado (assente na pureza *rácica*, religiosa e cultural), como acarreta o agravamento das já tensas relações entre a Coroa e os habitantes das ilhas.

Como referido oportunamente, a presença de negros livres e forros entre os navegadores e mercadores que resgatavam às costas da Guiné constituiu motivo de preocupação por parte da Coroa, que, receando as conseqüências do incremento da concorrência, fez de tudo para reduzi-la à absoluta inexpressividade. Efetivamente, ela temia que a participação dos negros no tráfico de escravos, quer como “línguas” quer como negociantes ou proprietários, constituísse ameaça ainda maior para a economia do Reino, tendo em conta seu maior potencial negocial decorrente da sua maior destreza e aptidão lingüísticas (seu bilingüismo), e o seu melhor conhecimento da realidade local africana²⁷. Mais tarde, foram os próprios colonos brancos que começaram a se sentir ameaçados pela ascensão de negros, a ponto de, em 1723, o Conselho Ultramarino ter publicado uma provisão na qual se proíbem os negros escravos e forros da ilha de Santiago de nomearem autoridades dentre os seus, “com os títulos de governador, capitães-mores, etc, [...], porque sendo o número de Negros maior que o dos Brancos facilmente se podem aqueles levantar comandados pelos seus chefes, assassinare os brancos e fazerem-se senhores da ilha”²⁸.

Esses empecilhos impostos pela Coroa e pelo poder local não impediram que os negros, juntamente com os mestiços, ajudassem na construção de uma realidade social nova,

²⁷ Em 1605, o padre Manuel de Barros refere-se a brancos e pretos com 100 e 200 escravos. In. Antônio Carreira, *Formação e Extinção de uma Sociedade*, Lisboa: Europam: 1983, p. 376.

seja a partir da subversão de uma suposta *ordem natural* seja da quebra dos vínculos morais e jurídicos entre o Reino e o arquipélago. Sob sua influência, os laços de vassalagem e lealdade começaram a ruir e a pureza de sangue não resistiu à crônica inexistência de progenitoras brancas, em contraposição aos atrativos do clima escaldante de um meio anômico.

No entanto, se a presença de negros nas atividades comerciais já se afigurava perniciososa aos olhos da Coroa, pior ocorreu quando a mesma presença começou a se traduzir em ligações interétnicas, passando a envolver vínculo sanguíneo. O cruzamento de senhores brancos com suas escravas negras foi de tal modo repudiado que, em 1620, o rei determinou que se degredassem para Cabo Verde as mulheres brancas que se costumavam degredar para o Brasil “[...] a fim que se extinga quanto possível a raça de mulatos”.²⁹

Todavia, as medidas adotadas não parecem ter surtido o efeito desejado. O processo de “miscigenação” tornou-se irreversível e a ascensão de negros e mestiços, indesmentível, a ponto de, em 1617, o padre jesuíta, Sebastião Gomes, ter desabafado que a terra chegou a *taes termos*, que quantos dirigem a Câmara são os “*scilicet crioulos, que são naturais da terra*”.³⁰

4.1. Os filhos da terra e o processo de branqueamento sócio-econômico

Os conflitos de interesses e a luta por protagonismo e *status*, de que a própria Coroa participava, fizeram com que a estrutura social cabo-verdiana sofresse sucessivos ajustamentos. Em todos eles parecia estar subjacente seja a necessidade de aproximar os dispositivos legais e institucionais da realidade vivencial embrionária, legitimando-a (como foram os casos das demandas dos filhos da terra pela integração nos serviços camarários e pela legitimação de paternidade), seja a de contrariar um tipo de colonização cujas

²⁸ Idem. p. 356

²⁹ In. Senna Barcelos, C. *Subsídios para a História de Cabo Verde*, parte I, p. 210.

tendências evidenciavam preocupantes sinais de desvirtuamento em relação aos propósitos iniciais dos seus promotores (como foram os casos das sucessivas medidas régias sobre os resgates nas costas da Guiné). As constantes intervenções da Coroa estavam assentes num movimento dicotômico de avanço/recuo, em que, por um lado, sobressaía o seu empenhamento em respeitar as particularidades e tendências de estruturação internas e, por outro, a sua preocupação em impedir que os colonos experimentassem uma autonomia abrangente, susceptível de fazer perigarem o monopólio comercial e o esforço expansionista até então envidado pelo Reino.

No âmbito dessas oscilações administrativas, e enquanto expressão de sua inoperância, atores diversos começaram a interferir e alterar o figurino da sociedade em formação. Como vimos, para além dos colonos, cujo desacato crônico das decisões da Coroa denotava, de fato, o seu poder em operar importantes rupturas político-institucionais, intervieram piratas e corsários, cuja ação desestabilizadora e destruidora minava as bases de sustentação do regime escravocrata, desmoralizando-o em seus fundamentos morais, seus pressupostos políticos e seu suporte econômico.

É nesse cenário de acentuada degradação dos sustentáculos da colonização que foi emergindo a categoria socioeconômica dos *filhos da terra*, que, como o próprio nome sugere, representam os primeiros habitantes legitimados por um pretense vínculo orgânico à terra-mãe. Embora seu protagonismo se tenha incrementado no âmbito da falência do regime escravista e do retorno dos colonos ao Reino, parece ponto pacífico que o primeiro núcleo embrionário dos *filhos da terra* remonta a 1546, quando negros e mestiços solicitaram a “mercê de entrar nos ofícios da Câmara”. A partir dessa data, vários foram os casos de demanda dos mesmos por legitimação/reconhecimento da sua condição ou posição social³¹.

³⁰Vide *História Geral de Cabo Verde*, vol. II, p. 271.

³¹ Um exemplo da luta pelo reconhecimento é o caso de um negro, Domingos Fernandes que, em 1568, foi a Lisboa solicitar ao rei a renovação da sua nomeação nos serviços do Juízo do Provedor dos Defuntos. Por outro

Aliás, a reivindicação de direitos civis e políticos é uma realidade que acompanha a trajetória histórica da população do arquipélago e, mais particularmente, dos *filhos da terra*, desde os primórdios da colonização. Elucida-o o fato de já em 1512 os oficiais da Câmara da Ribeira Grande solicitarem ao rei que não mandasse mais corregedores, porque os que aí serviam “[...] danaram esta terra e despeytaram o povo de tal maneira que poseram a terra em muita estreiteza”³².

Reconhecidos como cidadãos de pleno direito, os *filhos da terra* acabariam por se converter num dos mais expressivos insumos humanos no processamento e moldagem cultural da sociedade cabo-verdiana; uma condição advinda do seu papel no esbatimento de fronteiras interétnicas, que tornou mais congruentes “as realidades da natureza e as realidades do sistema”, através da transmutação para o domínio público do modelo de interação ensaiado na informalidade das relações íntimas e domésticas. Coube fundamentalmente a eles o protagonismo na superação da práxis administrativa colonial, de base étnica e cooptativa, e sua substituição por uma administração que se respalde no mérito e qualidades individuais dos cidadãos.

A progressiva ascensão desses *filhos da terra* fez a *cor* esvaziar-se do seu conteúdo original, passando a designar o *status* social e não um dos componentes de diferenciação étnica. Essa operação facultou aos *filhos da terra* um poderoso instrumento para se libertarem da sua condição de *negro*, conquistando, por apropriação dos bens materiais e/ou simbólicos do pai, a *cor* que a natureza lhe negara. Doravante, são *brancos* os indivíduos que, pela ascensão socioeconômica ou cultural, partilham do universo social dos brancos, assumindo e perpetuando suas representações e *modus vivendi*.

O *branqueamento* socioeconômico, ao superpor-se e transmutar o significado e substancialismo da *cor biológica*, obriga os diferentes atores a reinterpretar antigos códigos,

lado, são várias as referências a mestiços requerendo legitimação, para poder “Gozar das honras, privilégios e liberdades e nobreza do dito seu pai”. Vide, a propósito, História Geral de Cabo Verde, vol. II, pp. 240-244.

revisar velhas estratégias e efetuar novas alianças, com vista ao seu reposicionamento no cenário sócio-político imperante. Porém, esse processo ascensional dos *filhos da terra* não parece ter sido apreendido por eles mesmos como expressão do seu suposto peso étnico, mas sim como auto-superação individual daqueles que lograram herdar a *cor* do grupo dominante, ao herdar-lhe a posição social. Quer dizer que a ascensão da categoria social mestiça ou negra ocorreu dentro de uma estrutura que absorve sem alterar o viés de uma relação de base *rácica*. Aliás, a demanda por reconhecimento de paternidade, que representou um dos mais importantes instrumentos de *branqueamento* do filho da terra, traduz essa realidade. Através dela, os filhos *bastardos* requeriam a supressão de “todos os defeitos de sua nascença”, por forma a poderem gozar “das honras, privilégios e liberdade e nobreza do dito seu pay”³³. Importa igualmente referir que essa mesma estratégia havia sido utilizada pelos subscritores do ofício remetido ao rei em 1546, demandando equiparação aos brancos. Nele, os negros e mestiços apresentavam como contrapartida à sua admissão nos serviços camarários, o combate aos escravos fujões que vinham atrapalhando a ordem social. Ou seja, a autoclassificação subjacente à sua reivindicação não é estabelecida por oposição ao branco mas sim ao *negro fujão*. O que eles exigem é o seu reconhecimento como entidade diferente e alheia não aos brancos, mas sim aos restantes negros. Assim, pleiteando o reconhecimento oficial da sua autotransformação, os negros e mestiços não parecem ter-se mobilizado propriamente a partir de um sentimento de pertença ao *seu* grupo, mas sim a um outro, cujos traços eles se julgam de posse.

4.2. A legitimação paterna e luta por posições

³² Idem, p. 270.

³³ Vide: História Geral de Cabo Verde, vol. II, p. 241.

O deslocamento conceptual da *branquitude* processou-se num contexto histórico específico em que diferentes atores sociais interagem e lutam pela hegemonia econômica e política anteriormente pertencente aos colonos brancos. Trata-se de uma luta na qual ocorrem importantes investimentos emotivos, na medida em que representa uma oportunidade ímpar de os agentes estruturalmente embrenhados numa relação de base assimétrica e injuntiva redefinirem seu autoconceito e delinearem mecanismos de construção da própria narrativa.

A legitimação representou o principal mecanismo de ascensão sócio-econômica desses agentes. Através dela, os filhos mestiços esperavam conseguir eliminar todos os *defeitos de nascença*, tornando-se *homens de bem* e habilitando-se a entrar na Administração Pública e Camarária ou a tomar o hábito religioso³⁴. Em alguns casos, o pedido de legitimação voltava-se mais para apropriação jurídica da *cor* que dos bens materiais do progenitor branco³⁵. Porém, embora não excluindo a hipótese de que, ao abrir mão da herança, o filho mestiço queria tão-somente ver simplificado e agilizado o seu processo de reconhecimento, não podemos negar que, sob as condições gerais da escravidão, fosse a *cor* - enquanto vetor de mobilidade e ostracização social -, e não os bens materiais, o maior valor a conquistar. Libertar-se dos “defeitos de nascença”, através da legitimação, representava a pré-condição para uma narrativa individual liberta de estigma social.

Tendo-se despontado num campo de interação em que o fator rácico funcionou, durante muito tempo, como instrumento inibitório de ascensão socioeconômica de determinados indivíduos³⁶, a legitimação representou, para os seus beneficiários, a possibilidade de suplantarem a heteronomia socioeconômica e realizarem o reprocessamento dos códigos da sua auto-identidade, mediante apropriação/recriação dos valores e atributos

³⁴ Idem.

³⁵ Ibidem.

do grupo dominante. Todavia, ao contrário do que se possa imaginar, o processo legitimatório agravou em vez de simplificar o quadro de confrontação pela afirmação e ascensão social entre os diferentes atores. Com efeito, embora parecendo abrir caminho a um quadro político-econômico inclusivo, ao eliminar os “defeitos de nascença” e garantir paridade estatutária entre filhos mestiços e brancos, a legitimação não logrou tamanho êxito, por ter abrangido apenas uma ínfima parte dos *filhos da terra* mestiços³⁷.

Esses filhos reconhecidos e, conseqüentemente, habilitados a gozar das *honras, privilégios, liberdade e nobreza do pai*, passaram a integrar o grupo dos *brancos da terra*. Os restantes, que não puderam superar seus “defeitos de nascença”, suportaram, sozinhos, toda a ambivalência ontológica e existencial de um filho mestiço. Não espanta que tenham sido eles, mais do que os negros e os *brancos da terra*, que se engajaram na luta pela afirmação social e identitária.

4.3. Branqueamento social e mestiçagem

O processo de reinvenção do *branqueamento* acarretou uma transformação da percepção da auto-identidade de negros e brancos, diluindo-a e refazendo-a nos influxos e *feedback* recíprocos, experimentados no contexto interativo. Como vimos, a partir dele, a *cor* é destituída da sua *essência* original e deslocada das “propriedades de condição para as propriedades de posição”³⁸, levando a uma ressignificação da etnia enquanto fator de mobilização.

A *branquitude social*, enquanto resultado dessa superposição da cor como atributo social sobre a cor como atributo biológico, constituiu ocasião para que, a um tempo, se re-

³⁶ Um dos primeiros exemplos desse poder inibitório da *raça* é encontrado em 1531, quando o grande Morgado de Santiago, André Rodrigues de Mosquito, declarou em testamento que os seus filhos mestiços, ainda que reconhecidos, não podiam herdar. História Geral, vol. II, p. 163.

³⁷ Ver, a propósito: História Geral de Cabo Verde, v.I, p. 162.

produzisse e superasse o modelo de identificação herdado do regime escravista. A partir dela, torna-se possível a ultrapassagem de uma polarização de base étnica (na qual mestiços e negros estariam fora do mundo dos brancos), e a construção de uma nova polarização de base social, pela qual deixam de ser mestiços ou negros todos aqueles que passassem a ostentar o *status* de branco.

Esse modelo induz a cristalização de uma nova hegemonia - a dos *brancos da terra* - que, embora calcada no voluntarismo dos agentes de escravização (na medida em que decorre da transmissão dos bens patrimoniais ou da legitimação dos *filhos da terra*), deixava em aberto uma possibilidade de ascensão socioeconômica de base não cooptativa. Foi a partir desse novo contexto, que o *filho da terra* mestiço impossibilitado de virar *branco da terra*, por falta de recursos econômicos (bens materiais) ou jurídicos (reconhecimento de paternidade), protagoniza a luta por afirmação cultural e conquista de posições.

O processo de mestiçagem étnico-cultural, dadas as suas peculiaridades, assume grande importância na análise das lutas por afirmação socioeconômica entre os diferentes atores sociais. Partindo do princípio de que “a mestiçagem apenas tem significado na medida em que apresenta implicações de ordem social, cultural e política”³⁹, afigura-se-nos problemático falar de mestiçagem em Cabo Verde em todo o período que antecede o retorno dos colonos brancos, nos finais do século XVII. Efetivamente, nesse espaço de tempo e, inclusive, depois dele, parece ter sido bastante incipiente, senão nula, a consciência de pertença étnica.

Em 1729, Dampier escreve sobre os cabo-verdianos: “(...) *all are black, but scorn to be counted any other than Portuguese: for if any man call them Negroes, they will be angry,*

³⁸ Vide, a propósito, Pierre Bourdieu, *Economia das Trocas Simbólicas*, São Paulo: Ed. Perspectiva, 1982. Com os “brancos da terra”, a “cor” transmutou-se da esfera do ser para a esfera do estar. Passa a considerar-se branco e como tal tratado o indivíduo que ocupa as posições antes pertencentes aos brancos.

³⁹ Stavenhagen, R. O Legado de Colombo (Visto de Baixo). In: *Revista Crítica de Ciências Sociais*, Coimbra, Nº 38, Dezembro 1993, p.67.

saying, that they are white Portuguese”⁴⁰. Essa constatação reflete o quadro de consolidação de um processo de *branqueamento social* cujos primeiros sinais tinham sido emitidos em 1546, quando negros e mestiços solicitaram sua equiparação a brancos. Esse *branqueamento*, ao esvaziar a etnia do seu poder mobilizatório, colocou brancos, negros e mulatos em paridade de condições, reduzindo, assim, as possibilidades de uma ascensão de base *adscritiva*. Com efeito, teoricamente, todos “são portadores de valores básicos de cultura portuguesa, o que lhes assegura apreciável grau de comunhão de pensamento e os liberta de conflitos e antagonismos sócio-raciais próprios das formações coloniais”⁴¹.

No quadro de uma trajetória histórica peculiar, os mestiços cabo-verdianos não puderam fazer significativa mediação étnico-cultural entre brancos e negros, ao contrário do que se verificou, por exemplo, na América Latina, onde ocupavam o espaço que se entreabria entre os extremos de uma estrutura social tradicional e polarizada em termos não apenas étnicos, mas também socioeconômicos. Essa mediação coube aos *brancos da terra* e, posteriormente, à elite letrada local. Esses formavam uma categoria socialmente diferenciada das demais camadas "autóctones", que os reverenciavam e legitimavam como seus intermediários e representantes junto ao poder central. Eram os conspícuos filhos ligados à mãe terra por laços de lealdade ou condicionalismos naturais, mas que puderam transcendê-la pela apropriação dos bens materiais e simbólicos do grupo dominante branco.

Talvez por essa razão, em Cabo Verde, o papel do *filho da terra* mestiço, no campo da estruturação socioeconômica, não foi tão incisivo quanto o dos mestiços latino-americanos ou até dos próprios negros cabo-verdianos. Dos registros historiográficos existentes, fica-se com a impressão de que foi mais fácil a um negro ascender socialmente do que a um mestiço, pois que este por se encontrar biológica e espiritualmente ligado ao pai branco, ficou, mais do que o negro, despojado do suporte mobilizatório de cunho étnico. O

⁴⁰ Dampier. Apud Wartrand Berger, Tese, 1990, p. 61.

seu sentimento de pertença ao grupo dominante impedia-o de posicionar-se abertamente no campo das lutas por posições⁴². Por isso, a sua mobilidade vertical deveu-se menos à reavaliação - seguida de ação - da sua posição no sistema, que ao declínio, por senilidade e/ou pauperidade, do seu progenitor branco. A um maior envelhecimento/empobrecimento do pai branco correspondia sua maior generosidade para com o filho “bastardo”, o qual, paulatinamente, ia ganhando legitimidade e força moral para se tornar também ele *branco* e senhor. Porém, como oportunamente enfatizado, nem todos os *filhos da terra* mestiços, produto do cruzamento inter-racial, puderam contar com esse mecanismo de ascensão. Na verdade, ser filho do senhor branco engendrava, por vezes, expectativas nem sempre correspondidas pelas atitudes desse suposto pai biológico. Muitos passavam a vida inteira à espera de um reconhecimento que jamais chegava. Mesmo aqueles que conseguiam herdar do pai o *nome* e os bens materiais, logravam-no num contexto normalmente novo em que nem um nem outro representavam a sublimidade ostentada na fase áurea da estrutura escravocrata. Um fato perfeitamente explicável, já que a ascensão do mestiço decorreu, em grande parte, na seqüência do retorno ao Reino dos primeiros colonos brancos, levando o grosso da riqueza acumulada no arquipélago e deixando pouco mais do que resíduos insignificantes de um passado de glória e opulência. Assim, a maior parte dos *filhos da terra* mestiços experimentavam uma grande insegurança ontológica que fazia periclitar suas certezas acerca do seu ser material (enquanto realidade biológica híbrida), espiritual (enquanto depositário de uma cultura difusa) e sócio-econômico (enquanto determinado por situações não controláveis, acidentais e transcendentais). Eles formaram a grande camada dos *filhos da terra* que não puderam tornar-se *brancos da terra*.

⁴¹ Rosas & Rollo (coord.), *Portugal na viragem do século. Língua portuguesa: a herança comum*, Lisboa, Pavilhão de Portugal, 1998, p. 227.

⁴² Teixeira de Sousa, In: *Claridade*, Nº 5, 1947, p. 42, faz uma interessante análise das transformações sociais na ilha do Fogo, em que sugere como os negros mais do que os mestiços conseguem ascender-se socialmente.

Como veremos mais tarde, com o correr dos tempos, o *branqueamento* passou a assumir a forma de *aristocratização social* do mestiço, num cenário em que “a panmixia (...) consagra o predomínio do mestiço e confere especificidade às novas formas de convivência social, a nível coletivo e a nível individual”⁴³. As condições de possibilidade operação advêm de um contexto de progressiva decadência da sociedade tradicional e de emergência da *sociedade móvel*. Foi sob ofuscamento do pai/senhor branco que o mestiço se despontou como categoria social autônoma, primeiro, diferenciando-se dos brancos e dos negros e, depois, assumindo-se como sua síntese. A nosso ver, esse fato representou uma das mais significativas transformações do quadro de processamento identitário e da cultura, enquanto “modelo de vida coletiva e sistema de significação e comunicação”⁴⁴.

4.4. A reinvenção do *filho da terra* mestiço no quadro do povoamento das ilhas

Regra geral, os mestiços são considerados indivíduos com traços sociais e psicológicos específicos, e que no campo de interação se encontram “suspensos” entre duas realidades sócio-culturais diferentes, embora tendendo a identificar-se com as do grupo de maior poder e prestígio. Essa situação faz com que sejam concebidos como único dos seres “[...] em guerra no íntimo de sua individualidade”, pois “a raça que o aceitaria despreza-a ele, e a raça a que aspira o recusa”⁴⁵.

Os mestiços cabo-verdianos, à semelhança dos *Cape Coloured* da África do Sul, dos Indo-europeus de Java, dos Euro-asiáticos da Índia, só para citar alguns, são produto de cruzamentos entre indivíduos pertencentes a grupos étnico-culturais diferentes e que, geralmente, ocorrem no quadro de um sistema servil. Normalmente, considera-se que, dada a similitude da sua experiência histórica, esses indivíduos exibem determinados caracteres psicossoc-

⁴³ Rosas e Rollo, op. cit., p. 226.

ciais e experimentam certos dilemas que os diferenciam dos outros e os aproximam entre si. Porém, em Cabo Verde, desde muito cedo, a suposta mestiçagem processada terá evidenciado inequívocos sinais de distanciamento em relação às dos outros espaços, seja no que concerne ao contexto histórico de que emana, seja no respeitante ao contexto político em que se expressa. De fato, ao contrário do que, por exemplo, ocorreu na Índia, onde, sob a colonização inglesa, foram estigmatizados como desonra os casamentos inter-raciais e condenadas como ilícitas as relações entre brancos e nativos, em Cabo Verde assistiu-se à proliferação de mestiços, sem que ocorresse sua ostracização social ou jurídica. A própria ameaça real de extinguir o “quanto possível a raça dos mulatos”, nunca se traduziu em medidas discricionárias e efetivamente inibitórias da mestiçagem. Ao invés disso, eram os principais dignatários do rei os primeiros a não se conterem no seu ímpeto de procriação, como se pode depreender de um relato de 1784, no qual dá-se-nos conta de que o governador João Zuzarte de Santa Maria, natural de Santarém (1748-1752), “era de consciência tão relaxada e tão pouco temente a Deus, que sendo de idade já avançada, viveu sempre em concubinato com sua escrava, por nome Maria Sábado, de quem teve dois filhos, que tratava como legítimos, e até levando o mais velho à Igreja e dando-lhe nela assento (...); e de que o Dr. José da Costa Ribeiro “(...) tinha seis raparigas suas escravas a quem mandou ensinar música e instrumentos porque eram o seu ídolo”⁴⁶.

Como tivemos oportunidade de referir, o intenso engajamento das autoridades oficiais e religiosas nas relações interétnicas impossibilitou qualquer tipo de ostracização social de base *rácica*. A tolerância em relação aos mestiços transcendeu a esfera das relações pessoais para atingir o próprio poder, desde a admissão de negros e mestiços nos ofícios da Câmara, em 1546. Beneficiados pelos códigos de igualdade racial, e enquadrados por uma experiência histórica peculiar, os mestiços cabo-verdianos nunca incorporaram um autoconcei-

⁴⁴ Rodolfo Stavenhagen, op. cit., p.66.

to que espelhasse o desabafo de um euro-asiático de que “para os europeus somos meiacasta, entre nós mesmos sem-casta e para os indianos, párias”⁴⁷. Todavia, convém referir que essa peculiaridade, que caracteriza e recobre o universo mestiço cabo-verdiano, não foi suficientemente poderosa para anular a ambivalência estrutural tipificadora do “homem marginal”.⁴⁸

O esforço de mitigação dos efeitos de uma relação intrinsecamente assimétrica não foi capaz de corrigir os *defeitos de nascença* dos indivíduos *inferiores*, a ponto de garantir sua segurança psicossocial. Na verdade, devido à internalização de padrões de interação disseminados pelo grupo dominante branco, esses indivíduos aparecem como um ser profundamente contraditório. Como afirma Millin, “[...] de seu sangue branco tem ele imenso orgulho. É o negro que lhe faz amargurar o coração, os reflexos da outra metade humilhada, traída e desolada de si mesmo”.⁴⁹ No caso cabo-verdiano, é verdade que muitos mestiços conseguiram transpor, simbolicamente, essa contradição, por terem merecido reconhecimento tanto moral como legal do pai biológico, convertendo-se em “brancos”, *de jure*, podendo usufruir de todas as prerrogativas inerentes a tal condição. Porém, a grande maioria sentia-se branca sem poder sê-lo.

A questão dos *filhos da terra* mestiços, que abandonaram suas respectivas ilhas de origem para participar do povoamento de São Vicente, a partir de 1795, indicia a proeminência desse dualismo⁵⁰. Efetivamente, embora não se possa negar que, a partir da construção de um armazém de carvão, pelo inglês John Rendall, entre 1850-1860, essa ilha passou a constituir grande atrativo, entendemos que na fase inicial do seu povoamento ela não apresentava

⁴⁵ Schreiner, O apud. Stonequist *O Homem Marginal*. São Paulo: Martins Editora, 1948, p. 59.

⁴⁶ In: Carreira A *Cabo Verde: Aspectos sociais: secas e fomes do século XX*, Lisboa: Ulmeiro, pp. 149-150.

⁴⁷ In: Everett V. Stonequist, op. cit., p. 47.

⁴⁸ Stonequist, op. cit., p. 39, define como *homem marginal* o indivíduo “que oscila na incerteza psicológica entre dois ‘mundos sociais’, ou mais, refletindo em sua alma os desacordos e as harmonias, as repulsões e as atrações desses dois mundos, um dos quais às vezes ‘domina’ o outro”.

⁴⁹ MILLIN, *The South Africans*. Apud: Everett Stonequist, op. cit., p. 50.

vantagens comparativas em relação às restantes, pelo que a grande afluência dos *filhos da terra* a S. Vicente parecia obedecer muito mais à necessidade de *reificação* de um mundo de representações que, sem desconectar-se da dimensão material e do ideal acumulacionista, tinha como anelo fundamental a realização ontológica e existencial de uma categoria social específica. Para o *filho da terra* mestiço, ela simbolizava a possibilidade de negação de um *self* heteronômico e injuntivo - articulado no bojo de convencionalismos conjunturais do sistema - que o fez emergir como categoria social peculiar. Por essa via, ele recusa o homem que lhe foi dado ser no intuito de encontrar o homem que lhe foi negado ser.

Os *filhos da terra* que deixaram seu *habitat* originário (Fogo, Santiago, Santo Antão e S. Nicolau) e foram estabelecer-se em outro lugar, constituíam o rol dos não legitimados e, conseqüentemente, não tornados *brancos da terra*. Por isso, eles representavam os "inconformados" do sistema. Um inconformismo dilemático assente na recusa como meio de apropriação do ente recusado. Com efeito, ao tentar afastar-se do sistema que o reproduziu, o *filho da terra* mestiço parece fazê-lo para poder resgatar a parte encolhida do seu ego e, num âmbito societário diferenciado, reproduzir o modelo de interação imperante nesse sistema. Ele queria, acima de tudo, encontrar um espaço onde lhe fosse possível operar uma subtil fusão da qual mestiços e brancos passariam a coincidir-se ou mutuamente subsumir-se. Era o ideal de *branqueamento* por ascensão social, uma vez emperrada sua consecução por legitimação. Com efeito, o grande drama do *filho da terra* mestiço parece ter-se consistido na incongruência entre o *seu ser* (ou suposição de *ser*) e o seu estar (ou sensação de estar). Disso decorre toda a sua luta por alterar o quadro sócio-econômico, que determina e conforma o seu *ser* no decurso das relações interpessoais e sociais e, a partir disso, reformular e/ou reforçar o modelo classificatório imperante. Não admira que tenha sido São Vicente a ilha on-

⁵⁰ Tomamos como exemplo a ilha de São Vicente por ser a última a ser povoada. Porém, a análise pode aplicar-se a todas as ilhas para onde se dirigiram pessoas cujos traços característicos não podiam subsumir-se aos influxos étnicos, sociais e culturais dos primeiros povoadores negros e brancos.

de se iniciaram as primeiras teorizações sobre a identidade e cultura cabo-verdianas, com especial destaque para a mestiçagem, um assunto que será retomado no segundo capítulo.

5. A emigração e o processo de definição identitária

A corrente migratória iniciou-se num período histórico bastante crítico para a economia do arquipélago. As várias ilhas do país vinham sendo sistematicamente flageladas por secas e fomes em larga escala que se saldaram em um número elevado de mortes. As crises cíclicas não poupavam classes ou projetos narrativos de vida, descaracterizando-os e convertendo-os em unidades perfeitamente intercambiáveis. O impacto dessas crises parece ter sido duplamente sentido, na medida em que, para além do drama humano em que cada indivíduo se sentia envolto, as crises, aliadas à abolição do tráfico de escravos, atingiram em cheio a sociedade de tipo tradicional, que passou a experimentar seu mais elevado grau de entropia, varrendo os seus já definhados componentes residuais e comprometendo, definitivamente, as bases de sua manutenção.

Quando se iniciou a primeira onda migratória para os Estados Unidos, em meados do século XIX, a estrutura social vigente era o resultado do que tinha sobrado da sociedade escravocrata, cujo colapso fora determinado por uma confluência de fatores de natureza e âmbito diferentes. Porém, de todos esses fatores, coube papel relevante às crises supra-referidas, cujo impacto sobre as estruturas escravocrata e pós-escravocrata, funcionou como verdadeiro indutor de anomia e desestruturação, primeiro por impossibilitar a manutenção e reprodução das infraestruturas e forças produtivas, pressupostas no tipo de exploração imperante; e, segundo, por levar à anulação e/ou reelaboração das relações sociais intrínsecas a esse modelo de exploração.

As secas e as fomes em Cabo Verde fizeram desaparecer primeiro, a escravidão, por se tornar impossível ao senhor manter vivo seu escravo, e depois, a estrutura social que lhe herdou as feições, por perder seu conteúdo a terra que lhe garantia sustento e legitimidade. Deixando essa terra de significar o que significara, os atores que a partir dela interagiam fo-

ram obrigados a alterar seu auto-entendimento e a reavaliar suas representações, num processo de afinamento, tendente a fazer emergir uma realidade socialmente amorfa e homogênea. Assim, proprietários e trabalhadores encontravam-se unidos no sofrimento e vã esperança por uma chuva que demorava ou jamais chegava. Uma estrutura social de tão frágeis suportes não podia nem autoreproduzir-se e nem garantir aos seus membros mecanismos de automanutenção social e individual. Foi, pois, a crescente pauperização das propriedades agrícolas que empurrou tanto esses proprietários como os seus trabalhadores para a emigração. Através dela, os primeiros corriam atrás do *status* que, literalmente, lhes caíra por terra, enquanto os segundos procuravam tornar-se também eles proprietários. Para ambos, a solução não mais se encontrava nas ilhas, pelo que urgia delinear saídas alternativas que possibilitassem a alteração do quadro vigente, mediante resgate da moral perdida ou antecipação de um futuro anunciado. Neste sentido, chama particular atenção o fato de que, desde muito cedo, a emigração deixou de significar luta pela sobrevivência física para assumir o caráter de luta pela reocupação de espaços sociais desestruturados no decurso de secas e fomes. É assim que, apesar de, *a priori*, saber da inalterabilidade do quadro climatérico e, conseqüentemente, da impossibilidade de se conseguir reverter a tendência de pauperização e degradação dos recursos agrários, o emigrante, ao regressar à terra, investia quase todo o seu capital na aquisição de terras. Trata-se de uma questão de grande relevância para a compreensão do processo de reorganização estrutural do meio rural, e que deve encarado como objeto diferenciado de análise.

No contexto cabo-verdiano, a emigração assumiu um caráter polissêmico e composto que importa explicitar. Na verdade, se se pode falar de um tipo de emigração que pressupõe o regresso, e que está orientado para a reconfiguração do cenário sócio-econômico ilhéu, existe também a emigração sem retorno (físico ou econômico), determinada por condicionamentos de ordem natural e político-econômica específicos. O primeiro corresponde e segue o

padrão da emigração para os EUA. O segundo tipo desencadeia-se na seqüência do agravamento das condições de vida das pessoas atingidas pelos efeitos das contínuas e cada vez mais crônicas secas, e foi implementado a partir da decisão da Metrópole de contratar mão de obra semi-servil cabo-verdiana para trabalhar nas roças de São Tomé, Angola e Moçambique, desde o último quartel do século XIX.

Esses dois tipos de emigração, a que Antônio Carreira chamou de espontânea e forçada, respectivamente, tiveram efeitos contrastantes no cenário sócio-econômico cabo-verdiano. Na realidade, enquanto o primeiro traduziu-se na renovação do tecido social arquipélago, com a introdução de divisas, influxos tecnológicos e *know how*, o segundo provocou consideráveis fissuras na estrutura social, com deslocamento massivo de pessoas que jamais regressavam ou quando isso ocorresse, acarretando graves problemas de integração e adaptação às estruturas familiares e sociais. Os indivíduos dessa segunda modalidade migratória, que conseguissem retornar à terra, contribuíam para perpetuar em vez de modificar as relações sociais no campo. Eles integravam a fileira dos desapossados rendeiros, vivendo da generosidade de uns ou sob exploração de outros, não vislumbrando outras hipóteses válidas de fugir ao espectro da fome.

Além dos dois modelos referidos, houve, durante o período colonial um tipo de emigração a que pouca atenção tem sido dada e à qual, por questão de conveniência, chamamos de migração burocrático-administrativa. Ela abrangia os quadros e oficiais administrativos e estava virada para as *colônias portuguesas da África*.

Para o presente estudo, interessa destacar essas duas modalidades de emigração espontânea, tendo em conta o seu impacto na transformação da estrutura social e no (re)processamento identitário em Cabo Verde. Elas constituem produto da falência (migração para a América do Norte e do Sul, África Francófona e Europa) ou reorientação (migração burocrático-administrativa para a África Lusófona) da sociedade tradicional. Porém,

ambas traduzem um mesmo estado de implosão, em que diferentes atores se engajam na luta pela rotatividade ou deslocamento do *statu quo*, através da identificação de formas de afirmação individual. A mais substancial diferença está no fato de que, enquanto a emigração para os EUA e outras de igual teor constituíam respostas a uma reviravolta sócio-econômica que colocava num patamar relativamente próximo atores sociais anteriormente distantes e inversamente posicionados na arena de interação, a emigração burocrático-administrativa expressava a correlação de forças entre uma parcela sobrevivente dos *brancos da terra* e outra emergente dos brancos coloniais instalados nas ilhas. Se a primeira decorre do insucesso do *branco da terra*, corporificado na perda, por confiscação ou hipoteca, dos seus bens, e na descaracterização e falência da sua lusitanidade, a segunda representa o lado inverso e parcialmente vitorioso de um mesmo processo de *branqueamento*, mas cuja canalização social obedeceu a motivações, estratégias e percursos diferentes.

Essa diferença entre os dois tipos de experiência parece advir das nuances sócio-econômicas do seu engendramento. Na verdade, no primeiro caso, os *brancos da terra* tinham como seu *habitat* natural o campo, que também lhes fornecia o modelo de interação, baseado nas relações assimétricas entre o proprietário e o trabalhador; no segundo caso, eles habitavam a cidade e encontravam-se plenamente integrados na dinâmica da ordem social competitiva. Porém, ambos estavam à procura de espaços de afirmação improváveis de se lograr no contexto da vivência sócio-econômica local. Os do meio rural, vendo exauridos seus recursos materiais e espirituais que legitimassem o *status* ostentado ao longo dos tempos e, conseqüentemente, ficando na contingência de o vir a perder a favor do seu tradicional súdito, lançam-se, junto com ele, na aventura da emigração, procurando transferir e reproduzir para a comunidade de acolhimento o modelo de interação em decadência na sociedade de origem. Não é, pois, por um mero acaso que os primeiros emigrantes cabo-verdianos nos EUA faziam nostálgicos apelos aos tempos memoráveis da sua história de ilhéu, procurando

anular os efeitos frustrantes e desestruturadores do seu *self* patenteados na concretude de ordem social adversa. Os da cidade, vendo esgotadas as possibilidades de se lhes reconhecer e traduzir em *status* os seus méritos, na seqüência da sistemática ocupação dos postos chaves da administração pública por colonos brancos, buscavam na emigração um espaço que obviasse sua autopromoção e afirmação. Alguns deles permaneciam nas ilhas ou a elas regressavam, enfrentando a situação e, *in extremis*, assumindo com ela nítidas rupturas. É o caso dos *nativistas*, que posteriormente serão analisados.

A emigração revelou-se um dos mais importantes fatores de mobilidade vertical dos cabo-verdianos situados na base ou no permeio da pirâmide social, ambos vivendo sob uma perspectiva heteronômica na qual sua subjetividade se esbatia e subsumia à centralidade da subjetividade do Estado colonizador e seus agentes, sob a ameaça incontrolável de uma natureza adversa e hostil. Embora tenha sido dada muito pouca atenção a essa inclusão do componente sócio-político no processo inibitório da permanência física do cabo-verdiano em seu próprio território, ele parece ter acompanhado intimamente a tendência migratória do ilhéu, instigando, senão impondo-lhe, o abandono forçado do seu *habitat* originário, mesmo quando dissimulado sob a capa de uma aventura pequeno burguesa local. Trata-se de um aspecto que só mais tarde viria a ser denunciado pelos “não - passargadistas”.

Em nosso entender, o ímpeto migratório cabo-verdiano e o seu reverso - o ímpeto de retorno - devem ser analisados não apenas sob a perspectiva romântica do apego telúrico (a privilegiada pelos poetas e teorizadores do evasionismo cabo-verdiano), mas sim mediante a apreensão e interpretação do sentido desse abandono/retorno quando transposto para seu quadro sócio-político de origem. Essa perspectiva encerra melhores hipóteses explicativas na medida em que fornece elementos para a compreensão do retorno/fixação do migrante sob as mesmas condições naturais adversas, subjacentes à partida.

Regra geral, no seu regresso, o emigrante adquire as terras ressequidas do seu ex-morgado, faz-se proprietário rústico e dá ao ex-proprietário possibilidades de se tornar comerciante. Muitos não só adquiriam as propriedades rústicas mas também os "sobrados" dos antigos "brancos da terra", procurando, inclusive, reproduzir o tipo de relações que ali vigoravam. Esse aspecto do comportamento social do emigrante não se verifica apenas entre aqueles que lograram obter grandes fortunas nos países de acolhimento. Por exemplo, os emigrantes "lisboetas", que viviam em condições infra-humanas nos bairros degradados de Lisboa, escreviam aos familiares e amigos dizendo-lhes que "quem não conhece Lisboa é como o pintainho que morreu dentro do ovo". Do mesmo modo, quando regressavam a Cabo Verde ostentavam indumentárias exóticas e ritualizavam gestos e palavras, como sinal de riqueza e status susceptível de lhes garantir identificação e tratamento diferenciados em relação ao resto dos simples mortais locais. Em cada um desses casos (emigrantes bem sucedidos e emigrantes pobres), assiste-se a um esforço de redefinição de regras do jogo, sob a égide de aportes materiais e simbólicos neutralizadores da tradição como base legitimadora de posição.

O retorno/fixação dos emigrantes, quando minimamente respaldado em influxos econômico-culturais, assumiu formas diferenciadas no contexto das relações sociais e interpessoais. Porém, todas elas traduzem a importância da emigração na valorização social dos indivíduos. Mesmo quando o emigrante jamais volta, sua ausência constitui significativa reserva de autopromoção e valorização da sua família. Ser parente de emigrante funcionou, durante muito tempo, como elemento dissuasor de exclusões. Aliás, as transformações advindas da emigração induziram uma modalidade classificatória que reformula e transcende os critérios inclusivos tradicionais. Se antes o indivíduo pertencia à comunidade por nela residir e partilhar com os restantes membros traços, aspectos da consciência e narrativas de vida, agora ele reintegra-se à mesma comunidade como "o outro", exibindo traços peculia-

res, não reconhecíveis nos restantes membros e que, por isso, o tornam membro predileto dessa comunidade. Ilustra-o o fato de os emigrantes (e suas famílias) passarem a ser cognominados de acordo com o país de acolhimento do membro emigrado e de merecerem da comunidade um tratamento diferenciado e correlato ao grau de valorização social cabível a esse país, estabelecido a partir dos próprios *outputs* (materiais e simbólicos) conseguidos pelo emigrante e patenteados junto à comunidade. A título de exemplo, um "mercano" (americano) ou sua família é muito mais valorizado socialmente que um "lisboeta"; um "holandês" está à frente de um "francês" que está à frente de um "italiano" e assim por diante.

Esse processo cognominativo e o grau de valorização que se lhe associa representam a mudança de um tipo de designação/classificação de base adscritivo-tradicional para um outro, assente na auto-biografia do eu. O "mercano" é um indivíduo cujo título e posses não foram obtidos por inerência ou herança, como sucede, por exemplo, com grande parte dos "brancos da terra". Ao contrário, ele encontra no rompimento com os laços sócio-econômicos do passado sua precondição de ascensão social. O indivíduo é designado menos por aquilo que *é* do que por aquilo em que ele se transformou. O essencialismo da designação tradicional é anulado e superado pela dinâmica intrínseca à construção e operacionalização do projeto do *eu*.

CAPÍTULO II

Condições sócio-políticas da *funcionalização* da identidade cultural cabo-verdiana

1. A produção do mínimo compartilhado

Desde meados do século XIX, o projeto colonialista de inibir ou anular a alteridade cultural do colonizado passou a fundamentar-se na política de *assimilação progressiva*, que concebia uma cultura arquetípica, a ser alcançada pelos contingentes humanos dominados e culturalmente diferenciados. Essa política estava intimamente vinculada ao conceito de Estado uninacional (cuja formulação originária remonta à revolução francesa), tendo como principal propósito a homogeneização dos colonizados e a integração dos territórios ocupados. No caso concreto da colonização portuguesa, essa ideologia visava ainda responder a um imperativo de ordem político-administrativa emanado da Conferência de Berlim, de 1884-1885, em que ficou estabelecido que os países possuidores de territórios coloniais deviam provar, através de uma *efetiva ocupação*, que a sua presença era real. Isso implicava a montagem de uma estrutura administrativa alargada e suficientemente forte para dar conta do controle dos nativos e *seus territórios*. Assim, na seqüência da campanha de *pacificação* - que nada mais era do que uma sangrenta modalidade de conquista do poder aos *nativos* -, da subsequente multiplicação de suas funções e da flagrante incapacidade de “governar os pólos de expansão”, a partir do punhado de nacionais, o poder colonial viu-se obrigado a criar mecanismos que lhe garantissem perpetuar sua presença nos territórios recém-conquistados. A educação apareceu, nesse cenário, como a principal “base de produção dos quadros subalternos requeridos pelas burocracias estatal e empresarial”¹,

¹ ANDERSON, B. *Nação e Consciência Nacional*, São Paulo: Ática, p. 152.

possibilitando a arregimentação de um segmento intermediário da população autóctone para coadjuvar na missão civilizatória dos *nativos*.

Em Cabo Verde, a difusão da educação encontrou melhores condições de operacionalidade em virtude, designadamente, da predisposição dos *filhos da terra* em se tornarem instruídos e *brancos*. Antônio Carreira sustenta que ela decorre da própria ocupação das ilhas, como consequência da estabilização dos núcleos populacionais. Segundo ele, essa difusão do ensino iniciou-se com a criação, em 1533, do Bispado de Cabo Verde (o primeiro em África) e seu cabido, constituído por 17 dignidades, estas aumentadas em 1555 de mais 11 (ao todo 28), compreendendo, além de outros, mestres de escola, mestres de gramática e leitores de moral (estes em 1592)².

Essa ação dos clérigos terá sido fundamental para o avanço da instrução em Cabo Verde. Com efeito, embora a sua função principal fossem o batismo e a doutrinação dos não-cristãos, com vista à sua integração no seio da Igreja, e a ladinização dos escravos, com vista à exportação, os padres passaram a usufruir de melhores regalias, a partir de 1570, por forma a alargarem a sua atividade doutrinal. Por vezes, segundo Carreira, “em cada fazenda rural atuava um agente da Igreja na catequese, ensino das primeiras letras e rudimentos da língua portuguesa”.³

Por iniciativa do clero, criou-se em 1846 a Escola Superior da Brava e em 1866 o Seminário Liceu de São Nicolau, donde viria a surgir o primeiro núcleo de letrados autóctones, que mais tarde passariam a contestar o *statu quo* vigente e a reivindicar estatuto diferente para Cabo Verde. A partir de 1910, com o advento da República e a instauração da laicidade do Estado, a Igreja foi perdendo o seu poder na esfera educativa e, a partir de 1917, o poder civil procede à reorganização estrutural do ensino, criando o Liceu Nacional em São Vicente.

² CARREIRA, A. *Cabo Verde: Aspectos sociais, Secas e fomes*, p. 140.

³ Idem.

A grande demanda por educação e instrução ocorre num período em que a estrutura social cabo-verdiana vinha passando por um processo de fragmentação e descaracterização, adveniente, sobretudo, do colapso das grandes propriedades rurais, na seqüência das graves e persistentes crises, e da descoberta da emigração como alternativa ao trabalho sem retorno no campo. No domínio político, os *brancos da terra*, que, durante algum tempo, vinham responsabilizando-se pela administração da colônia, começaram a ver enfraquecido o seu papel de mediador das relações entre a metrópole e a população local.⁴ Esses *brancos* eram, em sua grande maioria, proprietários absentistas, que viviam “cercados de vícios, assim como de negros, escravos e livres, todos seus domésticos, e enfatuados no título de *Morgados*, para se verem mais tranqüilos, cedem desde logo na mão de algum privado fãmulos a administração das suas fazendas (...)”.⁵ Essa administração desastrosa dos seus bens minou-lhes o poder econômico, provocando a perda de propriedades e fatores de produção adquiridos no âmbito do regime de *morgadio* e capelas⁶.

No bojo dessas mudanças, assiste-se a uma significativa alteração na luta por afirmação sócio-econômica, através de um redimensionamento dos mecanismos de *branqueamento social* até então dependentes quase que exclusivamente do reconhecimento paterno-legal. No novo contexto, a identidade induzida e hetero-atribuída pelo progenitor branco passa a ser presumida pela partilha de uma cultura comum, cuja plataforma básica é estruturada e veiculada pela educação. É esta educação que fornece os ingredientes para a construção de uma auto-imagem *branca* dos mestiços e negros, reduzindo o peso das desigualdades de origem e reforçando o processo de *branqueamento*.

⁴ A partir de uma determinada altura, a metrópole deixa de considerar seu interlocutor o branco da terra, passando a enviar para o arquipélago os seus diretos representantes.

⁵ Citado por Antônio Carreira, *Migrações nas Ilhas de Cabo Verde*, Praia: ICL, 1983, p.52.

⁶ O regime de *morgadio* e capelas foi instituído na primeira metade do século XVI e estabelecia que as propriedades e todos os bens que a ela se vincularem são inalienáveis ou indivisíveis, devendo ser transmitidos ao filho primogênito após a morte do proprietário.

A educação, por induzir novos focos de identificação e lealdade que transcendem os limites de uma relação clientelística de base diádica, representa um dos mais importantes instrumentos de superação dos *defeitos de nascença*, não pelo reconhecimento paterno, mas sim pátrio. A sua centralidade possibilitou a construção de um arcabouço cultural poroso e propício à germinação do projeto assimilacionista, favorecendo uma nova modalidade de aproximação ao grupo dominante, em substituição dos antigos dispositivos legais ou morais de superação dos “defeitos de nascença”.

Na nova conjuntura, de implantação da sociedade móvel e culturalmente orientada, o pai/senhor branco, tão importante na estruturação do sujeito na ordem social tradicional, cede lugar ao professor/patrão. A partir dela, as velhas certezas da sociedade tradicional foram sendo substituídas por novos influxos ideológicos e culturais, sob cuja égide os homens deixaram de se entender de forma tácita ou se identificar "por um conjunto estável de relacionamentos sociais".⁷ Por outro lado, a internalização de um conjunto de valores culturais ocidentais, favorecida pela difusão intensiva do cristianismo e dos princípios liberais, fez com que a sociedade cabo-verdiana fosse apanhada por uma profunda revisão dos pressupostos que a norteavam, levando não só ao incremento da assimilação como também à construção de sentidos em torno das diversas interiorizações⁸.

Em princípio, a assimilação – a partir da educação – transporta grandes potencialidades de emancipação e mobilidade, impedindo que as pessoas “internalizem as visões de si mesmas que contenham uma inferioridade permanente”.⁹ A partir dela, os *assimilados* passam a apelar para a revisão do seu estatuto, não mais a partir de atributos alheios, mas sim de qualidades próprias. Por isso, enquanto ferramenta de autopromoção, essa assimilação parece mais consentânea com os ideais do liberalismo então em voga, na medida em que possibilita a superação do voluntarismo do progenitor branco e das bases

⁷ Gellner, op. cit., p. 10.

⁸ Vide Castells, op. cit., p. 21.

assimétricas dos regimes de doações, *morgadios* e *capelas* que haviam catapultado a grande maioria dos *brancos da terra* para o cume da pirâmide social. Todavia, os mecanismos configuradores da política assimilacionista, ao assentarem-se no esforço de “apagamento da alteridade e da diferença das culturas que se confrontaram com a vontade etnocêntrica européia”¹⁰, criaram um quadro contraditório no qual o assimilado é induzido a aceitar uma nova pertença que, embora potencialmente *sua*, é-lhe freqüentemente exibida como alheia. Ele passa a enfrentar uma situação ambivalente e enviesada em que a sua auto-identidade, nivelada por cima, é confrontada com uma hetero-identidade, nivelada por baixo. Um paradoxo que encontra sua plena tradução no desabafo de um colono francês que, aludindo-se às pretensões de um assimilado, diz: “[...] querendo torná-lo meio francês, acabamos por transformá-lo num antifrancês”.¹¹

Em Cabo Verde, o primeiro esforço de articulação discursiva ou de *funcionalização* da identidade configurou-se no bojo dessa ambivalência estrutural da política assimilacionista vigente. Em todo o período precedente, a problemática da identidade tinha aparecido como manifestação residual do estado psicossocial dos *filhos da terra*, não legitimados. A sua formulação inicial pressupunha não uma afirmação do sujeito, mas sim a sua autonegação, induzida pela pertença a um submundo em que tudo é estigmatizado e ostracizado como inferior. Daí o recurso aos dispositivos legais como instrumento privilegiado de eliminação dos “defeitos de nascença” e o deslocamento dos sinais diacríticos da identidade do campo da etnicidade para o da *branquitude* social.

Num âmbito mais abrangente, as mudanças possibilitaram a outorga/reiteração de cidadania portuguesa aos *filhos da terra*, provocando uma autêntica reviravolta tanto no processo de definição do seu como na alteração da sua estratégia de intervenção. Com efeito,

⁹ Gellner, op. cit. p. 52.

¹⁰ CUNHA, E. A estampa originária da dependência. In: Cristóvão, F. & Ferraz, M. (coord.) *Nacionalismo e Regionalismo nas Literaturas Lusófonas*, Lisboa: Edições Cosmos, 1997, p. 181.

¹¹ In. Stonequist Everett, op. cit., p. 89.

a equalização que ela pressupõe implica a tácita superação dos *defeitos de nascença* e abre as portas às narrativas individuais, determinando uma concomitante fragilização da mobilidade ascensional advinda da cooptação. A partir de agora, a luta por afirmação deixa de assentar-se na anulação do *self* para construir-se sobre o princípio topológico e diferencial, no qual os traços particulares reforçam em vez de inibir a edificação de focos de identificação e lealdade mais amplos. Com efeito, o fato de o *filho da terra* passar a integrar a grande pátria lusitana, pela aquisição do *mínimo compartilhado*, não o impede de apelar para identidades que lhe são mais amplas, como a África, ou mais estreitas, como Cabo Verde, a que costumava chamar de *mátria*. Assim, a cidadania e a educação para além de funcionarem como garante de estabilidade política do *filho da terra*, passam a fornecer-lhe um importante dispositivo para contornar as vicissitudes existenciais, decorrentes da sua *anomalia funcional*.

Considerando-se cidadãos de pleno direito, os *filhos da terra* deixaram de se preocupar com o resgate/apropriação do legado simbólico da ordem tradicional – o nome paterno - para abraçarem a luta pelos direitos de cidadania, em que se destacaram as demandas por equiparação estatutária e política entre os *naturais da terra* e os metropolitanos, por educação, por infraestruturação do país, entre outras.

Neste sentido, poder-se-ia afirmar que o incremento da instrução em Cabo Verde, como projeto do poder colonial, não teria sido possível sem a retroação positiva e maciça dos supostos beneficiários, que, por essa via, viam-se munidos de um importante instrumento de mobilidade e superação do quadro de relações imperante. Na verdade, perante a falência de um importante suporte do poder efetivo e visível - a terra e seu entorno – e envoltos em um modelo de interação no qual a mobilidade não só desconecta como se incompatibiliza com a invariância de um atributo legado, os *filhos da terra* tiveram, na instrução e no *mínimo*

compartilhado, uma importante ferramenta de autopromoção individual, susceptíveis de driblar as adversidades da natureza e suplantar a fixidez de um *status* cooptado.

A instrução forma com a emigração dois dos mais significativos pilares de auto-estruturação sócio-econômica e de redimensionamento identitário desses agentes. Pela primeira, eles puderam adquirir o capital cultural necessário à construção do *mínimo compartilhado* e de focos de lealdade que legitimem a demanda por reconhecimento como cidadãos de pleno direito, distanciando-se do estatuto e tratamento oficialmente dispensados aos demais povos africanos sujeitos à colonização portuguesa. Pela segunda, era-lhes assegurada a possibilidade de uma mobilidade alternativa, em caso de contradição entre as expectativas criadas pelas certezas axiomáticas da instrução e a realidade político-vivencial cotidiana.

Por razões diferentes, esses dispositivos foram sistematicamente utilizados tanto pelos *brancos da terra* como pelos negros e mestiços envolvidos na luta por afirmação socioeconômica.

2. O papel dos intelectuais na *funcionalização* da identidade

Em Cabo Verde, foram grandes as expectativas em torno da instauração da República (1910), e da possibilidade de criação de condições que facultassem aos povos dominados um referencial de "companheirismo profundo e horizontal"¹², que lhes fizesse esquecer a desigualdade e a exploração. Os intelectuais cabo-verdianos saudaram, efusivamente, esse novo ciclo da política colonial, enaltecendo as qualidades da *grande pátria*, que "dá a todos os direitos e deveres da cidadania portuguesa"¹³, felicitando o conquistador da Guiné, Teixeira Pinto, que "brilhantemente levantou o prestígio das forças armadas portuguesas

¹² Anderson, op. cit., p. 16.

¹³ In. *Voz de Cabo Verde*. Citado por Basil Davidson, *As Ilhas Afortunadas*, Porto: Caminho, 1988, p. 61.

contra uma tribo guerreira, pobre e esqualida como era a dos selvagens guineenses”¹⁴, e disponibilizando-se para coadjuvar as novas autoridades no seu projeto civilizatório da África.

Num contexto de progressivo esbatimento dos sinais diacríticos da etnicidade, como fator de diferenciação, e da proeminência da educação na indução do *mínimo cultural compartilhado*, a elite letrada passa a assenhorear-se da ideologia assimilacionista, (re)atualizando e utilizando-a na orientação de sua ação no sentido de uma efetiva participação do processo de colonização. A tendência inicial foi de sua aproximação à metrópole e afastamento dos demais povos africanos. Isso explica o panegírico às investidas dos colonos contra a “tribo indígena guineense” e o apelo à conversão dos *nativos*, em cuja categoria os cabo-verdianos nunca se incluíram. Foi, aliás, a partir desse alheamento/distanciamento da África que a elite letrada passa a requerer sua equiparação aos funcionários brancos enviados da metrópole e um estatuto autônomo para Cabo Verde.

No novo cenário, a exibição do *mínimo compartilhado* passa a constituir importante resposta às exigências de uma racionalidade burocrático-administrativa tendente a recrutar e promover com base no talento e não no nascimento. Teoricamente, a partir dessa nova racionalidade, o “contrato substitui o status”¹⁵ e o “pré-requisito da dignidade, da capacidade de emprego e da plena cidadania moral passa a ser um certo nível mínimo de educação, que inclui a alfabetização”.¹⁶

Segundo Gellner, na sociedade eminentemente agrária, o poder é persistente e visível, ao passo que, sob as condições de divisão do trabalho, ele consiste na ocupação de posto próximo de alguma alavanca crucial no momento em que ela se torna decisiva¹⁷. Para esse autor, sob a divisão do trabalho, a riqueza deixa de manipular coisas para focalizar

¹⁴ Idem.

¹⁵ Gellner, op. cit., p. 52.

¹⁶ Idem, p.67.

¹⁷ Ibidem, p. 68.

símbolos e pessoas, e o acesso às pessoas e aos símbolos pode ser assegurado com quase igual facilidade pelo papel desempenhado, em lugar da riqueza. Isso reduz a importância do poder econômico e aumenta a dos postos burocráticos não transmissíveis por herança, mas para cujo acesso se torna necessário um “mínimo compartilhado”, cujo esteio fundamental são a língua e a cultura. Nessa sociedade, que se pretende móvel, “são os limites da mobilidade culturalmente impostos que são decisivos e que, portanto, geram os limites da lealdade e os conceitos em cujos termos possa ser sentida a lealdade efetiva”¹⁸. Nela, o “limite natural da unidade política é o limite da validade dos seus certificados educacionais” e a relevante cultura partilhada é aquela da escola primária e não da velha cultura popular¹⁹.

Como realçado anteriormente, a padronização social, induzida pela centralidade educativa e pela outorga de cidadania portuguesa, forneceu aos *filhos da terra* um importante vetor de identificação e de aproximação cultural ao grupo dominante. Todavia, uma vez que “a racionalidade instrumental do aparato absolutista, sobretudo a sua tendência a recrutar e promover com base no talento e não no nascimento”²⁰, não atingiu os países colonizados, tendo funcionado apenas intermitentemente para além do litoral oriental do Atlântico Sul²¹, o *filho da terra* instruído nunca chegou a merecer o mesmo tratamento do dispensado ao branco instruído²² e Cabo Verde não obteve um estatuto que tipificasse qualquer vantagem comparativa em relação às demais colônias africanas. Deste modo, a cidadania social efetiva, pressuposta pela educação e pelos ideais liberalizantes da República, não resistiu a uma modalidade de mobilidade ocupacional calcada nas velhas práticas coloniais, assimétricas nos próprios termos.

¹⁸ Ibidem.

¹⁹ Ibidem, p. 69.

²⁰ Anderson, op. cit., p. 67.

²¹ Idem.

²² Anderson, op. cit., p. 71, sustenta que o próprio Iluminismo não deixou boas perspectivas para que isso ocorresse, ao salientar que o clima e a ecologia tinham efeito constitutivo sobre a cultura e o caráter, facilitando “a dedução vulgar e conveniente de que os crioulos eram diferentes dos metropolitanos e inferiores a eles e, portanto inadequados para cargos de maior importância”

A elite letrada, ao constatar não ser possível a “permutabilidade interna de homens e documentos”²³, apesar do *mínimo compartilhado* adquirido no âmbito de uma suposta cultura comum e de uma língua de Estado padronizada, resolveu rever os atributos culturais subjacentes ao processo de construção do sentido, inflacionando o seu potencial de tensão e contradição. Nesse ponto, começam a evidenciar-se nítidos sinais de ruptura entre a política assimilacionista colonial e o ufanismo integracionista dos intelectuais *filhos da terra*.

Assim, ante a ambivalência política da metrópole, simbolizada na atribuição de cidadania e treinamento ao cabo-verdiano para depois remetê-lo, como serviçal, para as roças de São Tomé e Angola, ou recusar-lhe acesso, em paridade de condições, aos serviços administrativos, a elite letrada erige um tipo de identidade funcional e operatória, no qual ela ora se move em direção às supostas vantagens do *mínimo compartilhado* ora intenta conferir incontestável visibilidade às peculiaridades culturais de Cabo Verde.

2.1. Nativistas e “cissiparidade pátrida”²⁴: Pedro Cardoso, Eugênio Tavares e José Lopes.

O traço mais marcante do processo inicial de articulação/funcionalização de identidade em Cabo Verde foi a permanente oscilação do seu principal delineador – a elite letrada local - entre variados e, por vezes, contrastantes focos de lealdade, cujo estabelecimento e eleição obedeciam à variação nas modalizações da política assimilacionista. Foi, fundamentalmente, a partir da aferição do processo de aplicação dos ideais liberais e dos princípios da racionalidade burocrática do Estado que dependiam a apropriação e ulterior mobilização das identidades disponíveis. No bojo dessa operação, ao se ver relegada para a condição de dominado, com tudo o que isso representa de dissuasivo

²³ Anderson, B. op. cit., p.66.

²⁴ Ferreira, M. In. *Claridade*, utiliza a expressão para destacar a oscilação dos nativistas entre Portugal, Grande Pátria, e Cabo Verde, a *mátria*.

na auto-identidade individual e social, a elite letrada local, epítome da assimilação embrionária, viu-se forçada a reavaliar a amplitude e eficácia seja do *mínimo compartilhado* seja do tipo de lealdade por ele induzido. A partir daí, surge a primeira tematização da cultura popular, como substrato e contraparte da cultura escolar, e o primeiro ensaio de resgate do potencial identitário africano, por oposição à proeminência político-cultural de Portugal.

Nesse âmbito, o nós/eles estabelecido por relação aos demais colonizados africanos, a partir da necessidade de legitimar a demanda por um estatuto diferenciado para o arquipélago e por um papel relevante para os seus habitantes, passa a ser utilizado para confrontar colonizador e colonizados, deixando transparecer que o propósito colonial de, no quadro do *mínimo compartilhado*, criar camadas intermediárias para coadjuvar no processo de colonização e garantir a efetividade da ocupação, construiu, sem querer, o núcleo fundamental da sua contestação.

Os *nativistas*, intelectuais *filhos da terra*, foram os primeiros a recorrer à afirmação cultural como eixo estruturador do campo de interação, no quadro do questionamento das bases institucionais e políticas das primeiras fontes de sentido²⁵. Para o efeito, enredaram uma plataforma identitária alternativa, que se cristalizou como principal instrumento de negociação e de poder no contexto arquipelágico. Nessa operação, as *certezas* disseminadas no contexto generativo do *mínimo compartilhado* são substituídas ou complementadas por novos aportes que propendem para a configuração de uma “identidade de resistência”²⁶.

Pedro Cardoso, um dos principais representantes do *nativismo* em Cabo Verde, engajou-se quase a vida inteira na divulgação dos valores culturais autóctones, inaugurando a confrontação entre a cultura popular e a cultura escolar. Tendo recebido formação no Seminário-Liceu de São Nicolau, esse escritor e poeta destacou-se como acérrimo defensor

²⁵ O *sentido* é tomado da acepção de Castells, op. cit. p. 28, como *identificação simbólica que realiza um ator social do objetivo de sua ação*.

do *crioulo* e da *morna*²⁷, malgrado a ação coercitiva da instrução clássica”, com vista à integração dos *nativos* no **continuum** cultural do colonizador. Assumindo o pseudônimo de *Afro*, ele procede à subversão da ordem hierárquica pressuposta pelo *mínimo compartilhado*, assegurando que “não somos nós que ao povo ensinamos a morna, mas sim é ele que a inventa e no-la transmite assim cálida e triste”²⁸ e defendendo a perenidade do *maldito crioulo*, que “como o milho, como a agra, [...] resistirá ao siroco e, evolucionando, viverá enquanto existir Cabo Verde e se cantar a morna”²⁹. Por outro lado, ao mesmo tempo que erige uma modalidade de contra-identificação assente no resgate da alteridade cultural antes obliterada ou negada pela política assimilacionista, ele denuncia a estigmatização ou destruição culturais induzidas pelo eurocentrismo³⁰.

Eugênio Tavares foi um outro nativista cujas intervenções e produções político-culturais estiveram voltadas para a afirmação da especificidade de Cabo Verde. Os seus trabalhos recobrem desde reivindicações de ordem político-administrativa, em que sobressaíam a luta por equiparação estatutária entre os *filhos da terra* e os metropolitanos e a ameaça de autonomia (a África para os africanos), até à postulação de uma personalidade cultural genuinamente cabo-verdiana. Para tanto, não só defende o crioulo e a morna como também se transforma, ele próprio, num dos seus exímios praticantes, tendo deixado grandes produções.

José Lopes foi, dentre todos, quem menos incorporou a tendência reformista reinante. Embora tivesse manifestado “anseios de que algum dia, embora no derradeiro momento da

²⁶ Ver Castells, op. cit., p. 29.

²⁷ *Crioulo* é o dialeto falado em Cabo Verde, e *morna* um estilo musical cabo-verdiano.

²⁸ Cardoso, P. *O Eco de Cabo Verde*, Praia: 1935.

²⁹ Idem.

³⁰ “Apanhados em flagrante nos batiques diretamente dos lábios das cantadeiras, revelam esses improvisos, na sua ingênua rudeza formal, a índole lírico-satírica dessa raça humilde e forte, paciente e heróica, que vem sendo, há milênios, espoliada e martirizada, em virtude dessas e outras excelentes qualidades e do seu único e horrível defeito de ser negra”. In: Folclore cabo-verdiano, Porto: Edições Maranus, 1933, p. 85.

vida, pudesse ter o prazer de ver estas pobres ilhas independentes e felizes”³¹, nem as suas atividades políticas e nem as suas produções literárias integraram o anelo emancipatório dos demais nativistas.

Em maior ou menor grau, esses três representantes do nativismo cabo-verdiano demonstraram uma certa habilidade no processamento dos materiais disponibilizados pelo *mínimo compartilhado*, reordenando-os “em seu sentido, segundo as determinações sociais e os projetos culturais implantados em sua estrutura social e em seu marco espaço/temporal”³². Todavia, esse reordenamento pressupunha sua “efetiva participação de uma configuração institucional que eles mesmos execravam”³³, induzindo um *modus operandi* dual e improvável de tipificar uma alternativa ao assimilacionismo. É assim que, embora tivesse sido um exímio defensor do crioulo, Cardoso disse tê-lo feito apenas para “provar a fidalga ascendência latina”³⁴, tendo ainda deixado claro que as reivindicações não pretendiam pôr em causa a lealdade à grande Pátria, já que “os direitos do crioulo como meio de expressão dum dos membros do Império Português, garante-os precisamente a mesma cláusula que define e encerra os dos dialectos insulanos, intermareense, transmontano e outros”³⁵. De igual modo, ele faz entender que o seu apelo à civilização africana ou brasileira³⁶ não representa qualquer tipo de ameaça à irrepreensível lusitaneidade do cabo-verdiano, apelando os seus correligionários a não aceitarem “lições nos afetos e deveres para com a Nação, ciosos da sua qualidade de cidadãos portugueses, como os Metropolitanos. Sim, seja entendido, de uma vez para todo o sempre que Cabo Verde é tão Portugal como o Minho e a Madeira”.

³¹ Monteiro F. Páginas esquecidas de Guilherme Dantas, in *Raízes*, nº 21, Praia, Santiago, Jun. 1984, p. 126.

³² Castells, op. cit. p. 27.

³³ Vide: Appiah, K. *Na casa de meu pai: a África na filosofia da cultura*. Rio de Janeiro, Contraponto, 1997, p.94.

³⁴ Apud. Ferreira, M. *Prefácio* Revista Claridade, 1986, LXX.

³⁵ Idem, LXII.

³⁶ Ibidem.

Na esteira dessas alegações de Cardoso, e embora tivesse pleiteado uma “África para os africanos”, Eugênio Tavares assegura que “[...] Cabo Verde é uma terra portuguesa. Um bloco ideal do velho heroísmo lusitano [...]”, negando-lhe, por isso, qualquer possibilidade de independência³⁷.

Oscilando-se entre a *mátria* cabo-verdiana e a grande pátria portuguesa, os *nativistas* cabo-verdianos não propugnaram um efetivo rompimento com a estrutura colonial e civilizatória de Portugal, não estranhando que o mesmo poder colonial que definia o nativismo em África como “manifestação do espírito sedicioso do separatismo e do racismo anti-branco”³⁸, o concebesse, em Cabo Verde, como “amor ao país, amor à liberdade, um desejo de verdade e justiça, de emancipação moral e de mais civilização, o ódio ao preconceito racial, à opressão e à exploração”³⁹.

O esforço de contra-identificação erguido por esses intelectuais ficou marcado por uma dualidade de pertença e lealdade, em que embora “reivindicando e sentindo a sua genuína condição de cabo-verdianos, portadores de uma cultura específica”, não abriam mão da “oficial paternidade portuguesa”⁴⁰, tipificando “uma espécie de cissiparidade pátrida”⁴¹. Na verdade, transportando para o campo cultural a sua dualidade existencial mais abrangente, eles tanto tentaram identificar-se com o opressor como distanciar-se dele⁴². A sua movimentação numa ou noutra direção parece correlacionar-se com um quadro de incongruências entre a cultura do ser e a cultura do estar⁴³, no campo existencial, ou entre a cultura escolar e a popular, no campo social. Por outro lado, essa oscilação estratégica dos

³⁷ Vide: Ferreira, op. cit., LXX e Basil Davidson, op. cit., p. 63.

³⁸ Andrade, M. *Origens do Nacionalismo Africano*, Lisboa: D. Quixote, 1997, p. 110.

³⁹ Davidson, B. op. cit., p. 63.

⁴⁰ Ferreira, M., op. cit., XXXIV.

⁴¹ Ferreira, M., op. cit., LIII, distingue entre a pátria portuguesa, “a que veio da escola, dos livros, dos aparelhos ideológicos do Estado”; e a pátria cabo-verdiana, aquela que naturalmente estava dentro de cada um dos habitantes.

⁴² Vide: Wallerstein, Immanuel. Encontros: 1492 e Depois; Descobertas: 1992 e Antes. In: *Revista Crítica de Ciências Sociais*, Coimbra, Nº 38, Dezembro 1993, pp. 41-49..

nativistas parece seguir o sentido da sua luta por reconhecimento e mobilidade no âmbito de uma relação de dominação. A esse propósito, é curioso como o percurso desses intelectuais por vezes se confunde com o dos *filhos bastardos*. Ambos pleiteavam por um reconhecimento. A diferença fundamental é que enquanto os *filhos bastardos* tinham nesse reconhecimento sua principal ferramenta de superação dos *defeitos de nascença*, os *nativistas* tinham nesses *defeitos*, seu principal suporte de reivindicação de reconhecimento. Porém, essa diferença parece decorrer menos da capacidade desses intelectuais em reestruturar as fontes de sentido do que de uma alteração na estrutura do poder, tendente a favorecer o processo de equalização. Efetivamente, sendo produto de uma formação social que se inspira nos ideais do liberalismo e na racionalidade instrumental, na qual os papéis sociais, enquanto normas estruturadas pelas instituições e organizações da sociedade, têm proeminência sobre muitas das restantes fontes de sentido, eles encontraram condições favoráveis à afirmação do indivíduo e sua cultura e à suplantação dos estereótipos conformadores da paternidade tutelar.

2.2. Os *claridosos*: entre a assimilação e a afirmação regional

A instauração do chamado Estado Novo (1930-1933), ocorrida na seqüência do derrube da República Parlamentar, em 1926, foi acompanhada de uma significativa alteração no quadro das relações entre os intelectuais cabo-verdianos e o poder colonial, com repercussão no processo de construção simbólica de identidade. Propondo-se a missão de *salvar a Pátria*, o novo regime proibiu todas as manifestações de cariz autonomista e, ao mesmo tempo, investiu-se na difusão da ideologia assimilacionista e integracionista. Por essa altura, Portugal já havia concluído sua *campanha de pacificação*, em Angola, Guiné Bissau e

⁴³ Kusch, R., *América Profunda*, 1986, sugere uma tipologia em que o mundo do ser representa os costumes alienantes do Ocidente que tem pretendido negar a verdade telúrica da América, tendo-a por bárbara e

Moçambique, restando-lhe apenas o alargamento da administração civil a todos os pontos dos territórios conquistados. Para o efeito, precisava, mais do que nunca, recorrer a quadros intermediários capazes de apoiar a expansão do Estado.

A mera possibilidade de os cabo-verdianos preencherem esse espaço abriu o caminho a um dos mais controversos períodos de produção simbólica de identidade, em que, embora reproduzindo a ambivalência discursiva e prática dos nativistas, a nova elite letrada despoja-a do seu potencial emancipatório e de resistência, apresentando, em seu lugar, um tipo de regionalismo que não podia significar mais do que um desdobramento do projeto uninacional⁴⁴.

Nesse novo contexto, o estatuto de assimilado continuou a representar um valor diferencial, fornecendo à elite local um importante instrumento de negociação da sua posição social no contexto dos povos africanos colonizados e de articulação das categorias semânticas para a explicação das relações sociais internas. Porém, por si só, esse estatuto não constituía base sólida de legitimação de sua posição de intermediário e nem lhe conferia segurança identitária para uma plena *inserção no real social*. Por isso, impunha-se-lhe, não só provar estar à altura dos metropolitanos, pela assimilação, como também exibir valores próprios que lhes garantissem reconhecimento por parte da população local.

A revista *Claridade*, fundada em 1936 por um grupo de jovens intelectuais, prestou-se a isso, tendo-se constituído num dos instrumentos de publicização do novo modelo discursivo e político de construção identitária.

No quadro de uma luta por perpetuação ou reconfiguração das estruturas de dominação, em que se impunha “tornar congruentes a cultura e a política”⁴⁵, e arraigados nos estereótipos do grupo dominante, os promotores dessa revista acabaram por erigir um

inautêntica; a cultura do estar caracteriza-se por sua atividade em relação ao mundo.

⁴⁴ Baltasar Lopes, o símbolo do regionalismo cabo-verdiano, escreveu em 1933 que os cabo-verdianos deveriam ser “intransigentemente regionalistas”, para serem “inteligentemente portugueses”. In. Davidson, op. cit., p. 67.

modelo identitário em que as tendências particularizantes coexistem com uma vertente de identificação do Estado nacional português. Isso justifica que as reconfigurações das formas e linguagens de dominação, que suscitaram ações de resistência por parte dos nativistas, passassem a ser toleradas e aceitas pelos *claridosos*, embora fossem idênticas as suas temáticas⁴⁶.

Toda a produção literária e teórica dos *claridosos* foi posta ao serviço do regionalismo como *locus* de validação da teoria de equiparação do mestiço ao europeu, o que implicava a subordinação de todas as manifestações culturais sub-regionais não coincidentes com o estatuto de assimilado ou com a nova versão mestiça.

Todavia, em seu propósito de dar visibilidade às peculiaridades da cultura cabo-verdiana, a elite letrada acabou por se converter em esteio seguro de defesa da universalidade da cultura portuguesa.

Os *claridosos*, ao tentarem diferenciar cabo-verdianos de africanos, e assim legitimar e consolidar a sua posição privilegiada na administração das colônias, afirmam um regionalismo acoplado à Europa, assegurando que “Cabo Verde é uma região de Portugal como Minho ou Algarve”⁴⁷. Por essa via, estava garantido o sucesso da ideologia assimilacionista, a qual, tendo encontrado eco necessário à sua realização, passou a repercutir-se no imaginário social, sem que a “sua trama de pressupostos” fosse questionada⁴⁸. Sem grandes investimentos, não apenas essa ideologia ia ganhando terreno como a política colonial sua legitimidade. De fato, em todo esse processo, o poder colonial viu-se praticamente eximido de proclamar a grandiosidade da sua ação civilizadora, restando-lhe pouco mais do que ratificar os principais enunciados dos seus *assimilados*.

⁴⁵ Hall, S. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 1997.

⁴⁶ Baltasar Lopes, *Claridade*, Depoimentos, XV, assegura que a *Claridade* retoma as questões abordadas pelos nativistas.

⁴⁷ Baltasar Lopes, In: Mesa Redonda sobre o homem cabo-verdiano, BCV, Ano IX, nº 99, Dez. 1957, p. 7.

⁴⁸ Appiah, op. cit., p. 94.

O tipo de racionalização inaugurado neste âmbito assumiu diversas modalizações que coexistiram e se alternaram no imaginário coletivo e que, de forma recorrente, aparecem como parâmetros fundamentais do sistema de categorização. A nosso ver, duas dessas modalizações merecem especial destaque no âmbito da presente abordagem: a apresentação do componente afro-negro da cultura cabo-verdiana como meras sobrevivências do passado, portanto, condenadas a desaparecer, e de Cabo Verde como uma região de Portugal, sendo mestiça sua identidade. Ambas prestavam-se a induzir pequenas alterações em matéria de *status* e autoconceito dos agentes implicados na sua formulação, e não só, mas, como veremos, nenhuma se revelou capaz de, por si só, mobilizar pessoas ou de transportar decisivos influxos político-culturais.

O ponto de partida para a construção dessas duas modalizações é fornecido por um quadro compósito de importação e reinterpretação de ideologias, princípios hermenêuticos e experiências históricas que iam do assimilacionismo à teoria da aculturação passando pela “confraternização” dos povos luso-tropicais.

Enquanto simbolização do braço cultural dos *brancos da terra*, os *claridosos* estavam empenhados na construção de uma nova hegemonia. Para tanto, eles precisavam de certezas, impossíveis de se lograr no contexto ilhéu, susceptíveis de não só apoiar na rearticulação prática e simbólica das suas identidades e experiências sociais como também na estruturação do campo cultural e do imaginário coletivo⁴⁹. Esses novos construtores identitários, à semelhança dos seus predecessores, estavam à procura de um lugar ao sol para o cabo-verdiano, no contexto da colonização portuguesa em África, e para a elite local, no quadro da reconversão das relações internas de dominação. Todavia, mais do que aqueles, os *claridosos* encontraram um campo teórico-epistemológico favorável à materialização do seu projeto. Efetivamente, a sua ação ocorre num período em que as teorias explicativas do

⁴⁹ Vide, a propósito, Osório de Oliveira, Palavras sobre Cabo Verde para serem lidas no Brasil, In. *Claridade*, nº 2, S.Vicente, 1936.

processo de construção de identidades vinham apontando para a formação de identidades de carácter positivo ou de valor. Montero⁵⁰, sugere que essas identidades cumpriam não só a função de destacar, singularizar e tipificar um conjunto de pessoas, em virtude de certas características auto e por vezes hetero-atribuídas como também delimitar, excluindo do grupo e, portanto do acesso a essa identificação, outras pessoas, a quem se percebe como não possuidoras das mesmas condições. Através delas, torna-se possível a constituição de aspectos afirmativos com os quais se define um grupo social e que o caracterizam, por oposição a outros, percebidos como desprovidos, ou como não participantes desses traços ou condições tipificantes. Para Montero, é “esta dupla qualidade de afirmação, por ser e porque os outros não são, que está na base não só do etnocentrismo, mas também do nacionalismo e da afiliação”.⁵¹

O ponto de partida para as produções da geração *claridosa* foi fornecido por quadro teórico-epistemológico em que o *mestiço* tinha deixado de ser considerado “raça mista” e desprezada para se transformar numa “raça cósmica”⁵², representando o que melhor havia nos dois mundos; uma síntese perfeita em termos raciais e culturais. Já no Congresso de Sociologia Colonial de Paris, em 1900, ficara assente o princípio de equiparação do mestiço ao elemento europeu⁵³, levando a um relativo esvaziamento das ideologias racistas, em vigor nos Estados Unidos e na Europa do Norte, segundo as quais a mistura das raças tinha um efeito degenerativo sobre os povos. Por outro lado, a partir do segundo quartel do século XX, na América Latina “passou a ser moda que as verdadeiras nações eram constituídas

⁵⁰ Montero, Maritza. Altercentrismo y construcción de identidades negativas. In: MATO, D. (coord.) *Teoría y política de la construcción de identidades y diferencias en América Latina y el Caribe*, UNESCO: Editorial Nueva Sociedad, 1994, p. 47.

⁵¹ Idem.

⁵² Stavenhagen, O Legado de Colombo (Visto de Baixo). In: *Revista Crítica de Ciências Sociais*, Coimbra, Nº 38, Dezembro 1993., p. 65.

⁵³ João de Matos, BCV, 13, 1950.

principalmente por mestiços e que a cultura nacional autêntica era e tinha forçosamente que ser uma cultura mestiça”⁵⁴.

Em Cabo Verde, essa ideologia foi reatualizada e reforçada à luz do lusotropicalismo, de Gilberto Freyre, disseminado à exaustão pelo poder colonial e devorado “canibalisticamente” pelos intelectuais sucessores dos *nativistas*. Porém, todo o empreendimento *claridoso* está marcado por uma dinâmica de promiscuidade teórico-hermenêutica, em que, por exemplo, a reapropriação conceptual do lusotropicalismo e mestiçagem de Freyre convive com a reprodução de abordagens racistas e racialistas do início do século⁵⁵.

Aproveitando-se da nova conceptualização da mestiçagem e da reavaliação do seu potencial político-emancipatório, os claridosos investem na construção de um modelo identitário em que a cultura mestiça passa a simbolizar a síntese dos pares opostos imperantes: negro/branco, civilizado/nativo, atrasado/desenvolvido, cultura popular/cultura escolar, dominante/dominado. No novo contexto, recoloca-se a questão do *branqueamento social* em termos culturais/civilizacionais e não económico/legais; uma operação na qual o intelectual substitui o *branco da terra* e a assimilação cultural, o reconhecimento paterno. De igual modo, por sucessivos mecanismos de generalização, a mestiçagem é elevada à categoria de identidade geral dos cabo-verdianos, como parte final de um processo evolutivo no qual o componente cultural de origem africana tende a ser progressiva e completamente extinto⁵⁶.

A categoria mestiça foi objeto de várias e diferenciadas apropriações discursiva e simbólica, em Cabo Verde. Inicialmente apreendida como “defeito de nascença”, ela passa a

⁵⁴ Stavenhagen, op. cit., p. 66.

⁵⁵ Vide, a propósito, Ortiz, R. *Cultura Brasileira e Identidade Nacional*, São Paulo, Ed. Brasiliense, pp 17-19; e Stonequist, E. op., cit., p. 75.

⁵⁶ Trata-se de uma conceptualização caudatária dos princípios do evolucionismo social e que no Brasil foram adotados, dentre outros, por Nina Rodrigues, Euclides de Cunha, Silvio Romero e Lacerda, tendo este último

expressar a aristocratização/ascensão de determinados agentes em interação com o grupo dominante branco⁵⁷, para logo de seguida passar a caracterizar a cultura e o povo cabo-verdianos, simbolizando a identidade nacional. Assim, quase que num toque de mágica, a mestiçagem deixa de ser algo execrado para se converter em referência arquetípica da identidade nacional. Em nossa opinião, essa situação simboliza o peso dos contextos sociais na construção da identidade, quando entendida como *dimensão estruturada e estruturadora das práticas simbólicas e do imaginário*. Logrando superar um quadro de inseguranças sociais e existenciais, os principais agentes de construção identitária recorrem ao regionalismo e mestiçagem enquanto representação de um modo particular de ser tendente a induzir reconhecimento.

A lógica que norteia a concepção da identidade cabo-verdiana como mestiça é a mesma que subjaz à acoplagem de Cabo Verde a Portugal⁵⁸. Tanto uma como outra fizeram parte dessa “realidade social”, tendo-se constituído num dos mais importantes instrumentos de legitimação do *statu quo* dos seus promotores, que pleiteavam reconhecimento a partir da exibição de atributos categoriais específicos. Pela primeira, a elite procura corroborar o sucesso da política assimilacionista e, fazendo jus à equiparação do mestiço ao europeu, mostrar-se apta a contribuir para o enriquecimento da cultura universal portuguesa, sem alhear-se da sua historicidade e idiossincrasia. Pela segunda, ela recoloca a questão topológica por referência à África, procurando afirmar a singularidade de Cabo Verde e assim estabelecer o patamar de diferenciação, evitando sua eventual inclusão numa cultura africana homogeneizada.

afirmado ser “lógico esperar-se que no curso de mais um século desaparecerá o mestiço do Brasil, o que coincidirá com a extinção da raça negra em nosso meio”. Apud, Stonequist, E. op. cit., p. 75.

⁵⁷ Vide, a propósito, Gabriel Mariano. *Cultura Caboverdeana*, Lisboa: Ed. Vega, 1991.

⁵⁸ Na Mesa Redonda sobre o homem cabo-verdiano, Júlio Monteiro, médico cabo-verdiano, diz que “o paradigma da nossa evolução foi a própria metrópole. A identificação já se fez do ponto de vista espiritual, moral e étnico. O cabo-verdiano aparece como elemento localmente diferente dentro duma unidade étnica e política”. In. Mesa Redonda sobre o homem cabo-verdiano, BCV, Ano IX, nº 99, Dez. 1957, p. 8

No contexto da luta por poder e mediação, levada a cabo pela elite letrada, a identidade afirmada tinha por função obviar mudanças concretas no interior do sistema de relações sociais. Todavia, paradoxalmente, nem a mestiçagem e nem o regionalismo em que se expressa foram concebidos de molde a afirmar-se fora do “teto político” conformador dessas relações. Na verdade, enquanto a primeira era apresentada como subproduto dos valores da cultura ocidental e parte integrante do processo de *aristocratização social*, o segundo prestava-se a reiterar os principais pressupostos da política integracionista, tendo-se consagrado menos como uma barricada de defesa contra a assimilação, enquanto apropriação unilateral dos valores e benefícios da civilização, do que como um meio privilegiado de sua facilitação. Na verdade, os intelectuais cabo-verdianos da geração *claridosa* encontraram na afirmação regional uma forma peculiar de viabilizar sua pertença à civilização lusitana. Procurando ser “intransigentemente regionalistas” para poderem ser “inteligentemente portugueses”, eles constituíram-se, conscientemente ou não, num dos principais racionalizadores dos interesses da política colonial portuguesa.

3. Ilha de Santiago e os *badios*: o *handicap* da *cabo-verdianidade claridosa*

A afirmação da mestiçagem e do regionalismo cabo-verdianos, por pressupor e/ou decorrer da perfilhação da ideologia do grupo dominante, recolocou, em termos culturais, a questão da superação dos “defeitos de nascença”. Neste novo contexto, a assimilação substituiu os laços de consangüinidade no processo de identificação com o pai/patrão branco. Assim, provar-se assimilado, num modelo de identificação culturalmente induzido, figurava-se como um dos mais ingentes desafios dos intelectuais cabo-verdianos. Assim, toda a intransigência na defesa de uma personalidade cultural cabo-verdiana não constituiu senão uma forma de se *ser inteligentemente português*, mediante obliteração da herança africana e

assunção da européia. Paradoxalmente, pleiteava-se uma identidade cultural cabo-verdiana⁵⁹, mas dentro de um amplo invólucro que a subsume e anula. Estávamos ante uma das mais significativas modalidades de *funcionalização* identitária, cujo ponto culminante foi a elevação da mestiçagem à condição de identidade nacional e do regionalismo à de subproduto do universalismo português.

Nesse empreendimento, a elite letrada local busca provar a lusitaneidade da cultura cabo-verdiana, empenhando-se no combate àqueles que se deslocavam a Cabo Verde “sedentos de exotismos, com aquela doentia curiosidade de quem pisa terras de África e, por conseguinte, terras de mistério [...]”⁶⁰, e aos quais ela faz saber que “o problema do cabo-verdiano é menos de ordem tradicional e estático, que cultural e dinâmico”⁶¹.

Baltasar Lopes, um dos expoentes máximos da *cabo-verdianidade claridosa*, ao retomar o quadro topológico que opõe Cabo Verde à África, realça o “enriquecimento cultural do arquipélago”, o “esforço generalizado de aristocratização” e a “flexibilidade psicológica do mestiço” como valores diferenciais suscetíveis de garantir uma individualidade própria à cultura cabo-verdiana e, assim, libertá-la da estigmatizada herança africana. No entanto, propugnando um regionalismo que constituísse expressão do lusitanismo, ele recusou concretude a uma civilização propriamente cabo-verdiana, assegurando que “nós estamos muito mais aproximados do tipo português de cultura do que talvez suponhamos”.⁶²

Essa fase de construção simbólica da identidade, como realçado oportunamente, correlaciona-se com o processo de luta da intelectualidade cabo-verdiana por mediar as

⁵⁹ Em depoimento sobre a revista *Claridade*, Baltasar Lopes, um dos seus fundadores, afirma: “Pela militância, expressa ou latente nas suas páginas, a ação da revista, e com ela, do grupo, configura-se bem como um movimento precursor da independência política, na medida em que, como foi notado por vozes estranhas e insuspeitas, ela revelou que Cabo Verde possuía uma personalidade autônoma bem caracterizada e diferenciada, que merecia um tratamento e um atendimento específicos”. No entanto, ao se reportar ao contexto da sua produção, verifica-se que, ao contrário do que se procura passar, essa revista não deixou qualquer sinal expressasse uma opção pela independência.

⁶⁰ Manuel Lopes, *Claridade*, nº 1, 1936, p. 6.

⁶¹ Idem.

relações entre a metrópole e a população, em todo o espaço colonial ultramarino e arquipelágico. Para isso, foi preciso um afastamento/alheamento da África, que era tanto maior quanto menor a distância cultural entre a elite local e os metropolitanos e maiores as expectativas em torno da mediação. Nessa operação, procura-se mostrar que o que existe de próprio na cultura cabo-verdiana não anula a sua lusitaneidade, pois que não passa de “[...] caracteres regionais, como acontece com o minhoto, com qualquer provinciano da metrópole [...]”⁶³. De igual modo, e em sentido inverso, procura-se provar que essa peculiaridade cultural deixou de incorporar uma suposta *africanidade*, esta sim anulada no transcurso do processo de *aristocratização social* do mestiço. Neste sentido, a mestiçagem afirmada, longe de transportar o princípio de síntese (supostamente balizado pelas condições culturais do seu engendramento), tipifica um processo de apropriação unilateral do patrimônio cultural socialmente valorizado⁶⁴.

Antônio Gonçalves, um dos claridosos e defensores da *europicidade* da cultura cabo-verdiana, reconhece que “existe efetivamente uma tentativa de civilização muitas vezes gorada pela intervenção de elementos da elite intelectual cabo-verdiana, nas suas tentativas de europeização, de magnificação”⁶⁵. De resto, um empreendimento, no mínimo, problemático, uma vez que, como sugere Esteban Mosonyi, “o conceito de identidade coletiva faz parte de uma realidade social e mesmo quando se tratar de *constructo* ideológico não será indiferente a essa realidade”⁶⁶. Há, pois, de convir que, se constitui mistificação enquadrar a cultura cabo-verdiana naquilo que alguns teóricos africanos vinham chamando

⁶² In: Mesa redonda sobre o homem cabo-verdiano, BCV, Ano IX, nº 99, Dez. 1957, p. 7.

⁶³ Idem.

⁶⁴ Daniel Tavares, participante da Mesa Redonda sobre o homem cabo-verdiano, sustenta que “[...] O povo aqui tem como elemento aristocrata da sua ascendência o português. [...]. Nós imitamos o europeu sob todos os pontos de vista. Julgo que não há nenhuma influência sensível, pelo menos em Barlavento, das culturas da Guiné”. In: BCV, Ano IX, nº 99, pp. 7-10.

⁶⁵ Idem.

⁶⁶ Esteban Mosonyi, O ideológico e o ontológico na identidade nacional venezuelana. In: Daniel Mato (coord.) *Teoría y política de la construcción de identidades y diferencias en América Latina y el Caribe*, UNESCO: Editorial Nueva Sociedad, p. 58.

de “personalidade cultural africana”, o mesmo se pode dizer em relação à operação que a subsume à cultura europeia.

Os *claridosos*, procurando contornar o impacto da realidade vivencial sobre suas apropriações conceituais, recorreram ao referido princípio de *aristocratização social*, tomado de empréstimo ao solo epistemológico do evolucionismo social, como garante da invisibilidade da presença africana na cultura cabo-verdiana. Assim, sem negar os aportes afro-negros, eles os apreendem como que estando “no limite da cultura negra, o ponto onde precisamente as sobrevivências se dissolvem no fecundo lastro europeu”⁶⁷.

Num estudo sobre as relações interétnicas no Estado de Santa Catarina, Ilka Boaventura Leite refere à *invisibilidade* de certos grupos, no quadro de um “movimento de dupla negação, ou talvez de várias negações, na medida em que se constituem num ‘arsenal’ capaz de sustentar a dominação”⁶⁸. Essa *invisibilidade*, cujo principal veículo difusor eram os folhetos de informação turística, permitia a apresentação de uma imagem de “Europa incrustada no Brasil” e de região de “progresso” e “civilidade”, associada sempre à presença dos descendentes de europeus.

No contexto cabo-verdiano, a *invisibilidade* ganhou particular relevância nas chamadas ilhas de Barlavento (que são as ilhas de origem da grande maioria dos *claridosos*), consideradas zonas livres do *ethos* africano, onde “quase que não temos *pitoresco*”, pois, “as próprias festas e danças de S. João, que alguns ‘senhores sérios’ catedraticamente taxam de reminiscência ‘selvagem’, não passam possivelmente de adaptação de motivos europeus”⁶⁹.

Em contrapartida, a ilha de Santiago foi destacada como o *locus* de maior predominância da herança africana, tendo sido referida como “compartimento estanque” e seus habitantes – os *badios* – como *complexados*, que não beneficiaram “das conseqüências

⁶⁷ Manuel Ferreira, op. cit., p. 38.

⁶⁸ Leite, Ilka Boaventura. Invisibilidade étnica e identidade: negros em Santa Catarina. In: Costa, M. & Pinto, M. (org.) *Encontros com a Antropologia – Identidade, Imigração e Memória*. Curitiba, Maio 1993.

⁶⁹ Baltasar Lopes. Uma experiência românica nos trópicos. In: *Claridade*, nº 3, 1937, p. 19.

da miscigenação e da interpenetração de culturas que marcaram a ação do colonizador português”⁷⁰. Uma realidade cuja *superação* pressupunha um quadro evolutivo no qual todas as forças de cultura passariam a ter *inteira oportunidade de expressão criadora*.

O termo *vadio* foi inicialmente utilizado nos estudos sobre Cabo Verde para designar indivíduos recém-egressos da escravidão, que, destituídos de influxos que os compelissem a desenvolver ajustamentos de reintegração e vivendo sob um estado de heteronomia material, social e moral, não conseguiam engajar-se ao tipo de liberdade que experimentavam⁷¹. Trata-se de uma liberdade contraditória, na medida em que o ex-escravo torna-se livre para buscar sua sobrevivência, mas dentro de um sistema que o exclui das relações de produção e dos fluxos de rendas necessários à sua afirmação como categoria social à parte. O fim da sujeição escravista não significou para ele o começo de uma vida autônoma, já que ele emerge do mundo servil sem formas sociais para sua integração na nova ordem social. Assim, deixa de ser escravo para se tornar *vadio* por falta de alternativas concernentes à localização de fontes regulares de sustento ou pela sua inadaptação a formas de ocupações flutuantes e descontínuas. Disso resultou uma estrutura social cujos membros são considerados, em sua grande maioria, *vadios*, por formarem o grupo dos desaposados e desprovidos de formas sociais de mobilidade.

As primeiras referências a *vadios*, de que se tem registro, datam de 1797 quando Feijó, ao caracterizar a situação reinante no campo, na seqüência da crise agrícola, diz que “possuir naquelas ilhas [de Santiago e Fogo] um terreno não é dificultoso como o trabalhá-lo, pela falta que há de escravatura e pelos *vadios* se não sujeitarem ao trabalho livre”⁷². Mais tarde, Lopes Lima, ao relatar a fome que atingiu Cabo Verde entre 1831 e 1834, disse, no que concerne à ilha de Santo Antão (que é uma das ilhas de Barlavento), que ela

⁷⁰ João Lopes. Apontamento. In: *Claridade*, nº 1, 1936, p. 9.

⁷¹ Chelmichi, *Corografia cabo-verdiana*, p. 153, diz que “vadios eram todos os negros libertos, habituados [...] a uma vida mole e ociosa, leve e apática”.

⁷² In: Antônio Carreira, Cabo Verde: *Formação e Extinção de uma Sociedade Escravocrata*, p. 380.

“arreatou a esta população muitos colonos úteis, limpou também a ilha de uns 6000 ratoneiros *vadios*, que de ali não viviam, mais que de roubar as plantações alheias”⁷³.

Com base nos dados historiográficos e na análise das condições sociais do seu engendramento, infere-se que o *vadio* existiu em todas as ilhas de Cabo Verde, já que nenhuma se viu livre do regime escravista. No entanto, chama particular atenção o fato de o *badio* e as manifestações culturais afro-negras terem sido deslocados para um espaço físico e social específico – a ilha de Santiago.

Os *claridosos* desempenharam papel preponderante nessa operação classificatória, apresentando os *badios* como o *outro* da assimilação e da mestiçagem cabo-verdiana. Procedendo a uma transposição desordenada e acrítica do cenário da *Casa Grande e Senzala* para a análise da realidade socioeconômica cabo-verdiana⁷⁴, eles produzem alguns ensaios etnológicos destinados a explicitar as supostas “sobrevivências africanas” detectadas, nomeadamente, na ilha de Santiago⁷⁵, e consideradas ultrapassadas nas chamadas ilhas de Barlavento. Aliás, a partir dessa mistificação metodológica, Baltasar Lopes fez uma analogia entre as realidades cabo-verdiana e brasileira, apresentando um interessante quadro no qual, em termos *aculturativos*, os naturais da ilha de Santiago estariam atrás dos naturais de Barlavento e os dois à frente dos afro-brasileiros⁷⁶.

Em nosso entender, tanto o ressurgimento do *badio* (e seu confinamento à ilha de Santiago), como o esconjuramento do componente afro-negro da cultura cabo-verdiana correlacionavam-se com o processo de reinvenção da mestiçagem, no âmbito da incorporação da ideologia assimilacionista e da *reconversão* do capital. Nessa operação, estavam em jogo não apenas a consolidação da mediação cabo-verdiana em África, mediante

⁷³ Idem, p. 423.

⁷⁴ Foi o que aconteceu, por exemplo, com João Lopes, op. cit., p. 9, que, nas suas considerações sobre os grupos de Sotavento e Barlavento, diz preencher “as lacunas advindas da insuficiência de materiais de estudo (...), com ilações tiradas da situação atual e subsidiariamente dos estudos levados a efeito no Brasil”.

⁷⁵ É caso do estudo do *batuque* e da *tabanca*, feitos por Baltasar Lopes e Félix Monteiro, respectivamente.

⁷⁶ Vide: Baltasar Lopes, op. cit.

postulação de uma pretensa *aristocratização social* do ilhéu, mas também a construção de uma nova hegemonia interna, na seqüência da falência da antiga modalidade de *branqueamento social*.⁷⁷ É assim que, procedendo à reinterpretação da descontinuidade do tecido social, a elite intelectual pleiteia um novo tipo de mediação entre o poder colonial e a população local, fundada não na terra mas na cultura, não no poder econômico mas no maior ou menor grau de assimilação dos diversos agentes aos valores culturais lusitanos. Deste modo, a oposição entre proprietários e *vadios*, que caracterizou o período do *branqueamento social* tradicional, dá lugar à oposição entre *assimilados* e *badios*, no âmbito do processo da *aristocratização social* do mestiço.

Esse novo modelo parece ter produzido efeitos concretos, não só na consagração social e política dos novos intermediários do poder colonial – os intelectuais⁷⁸ - como ainda no incremento e dinamização da vida cultural nas ilhas que albergam os *assimilados* e na concomitante neutralização/anulação do potencial cultural da ilha de Santiago⁷⁹.

Porém, a racionalização em torno do *badio*, para além de traduzir a opção estratégica dos agentes identitários, parece ter simbolizado o esforço do *homem marginal* em esconjurар o seu lado negro, num momento histórico específico, marcado pelo reposicionamento das pedras no xadrez social e pela subsequente realocação e concentração de esforços para a afirmação plena do espaço e *status* conquistados ou simplesmente desejados. Neste sentido, fica a impressão de que o elemento fundante da categoria *badia* não pode ser encontrado no indivíduo a que se aplica - na sua suposta especificidade *bio-psíquica e cultural* -, mas fora dele, no agente/sujeito de classificação.

⁷⁷ Por essa altura, os *brancos da terra* vinham sendo sistematicamente substituídos pelos emigrantes e por outros agentes engajados na busca de mecanismos alternativos de mobilidade.

⁷⁸ Dentre os *claridosos*, muitos exerceram importantes funções político-administrativas em Cabo Verde e, mais especificamente, na ilha de S. Vicente, onde residiam.

⁷⁹ Com efeito, sob seu endosso e no âmbito do processo de *ajustamento social*, o poder colonial interdita a *tabanca* e o *funaná*, gêneros musicais de Santiago tidos como pagãos e impróprios, e persegue os *rabelados*, dissidentes do catolicismo. No domínio educativo, embora albergasse a cidade capital e possuísse mais de 1/3 da população do país, Santiago só passou a contar com um estabelecimento de ensino secundário em 1961

4. A visão gilbertina do regionalismo e mestiçagem cabo-verdianos

Durante um período de aproximadamente três décadas (1936-1962), o ambiente e a essência da produção teórica em Cabo Verde foram marcados por um acentuado esforço dos intelectuais cabo-verdianos em mostrar que a cultura cabo-verdiana era exclusivamente caudatária da cultura portuguesa e que não sofria ameaças do *exótico* e *episódico*, pois que esses, enquanto meras reminiscências dos influxos culturais afro-negros, estavam confinados à ilha de Santiago. No entanto, em todo esse período, assiste-se a uma situação caricata em que a aproximação à cultura portuguesa é ensaiada a partir da afirmação de uma pretensa especificidade cultural cabo-verdiana cuja principal fonte de validação é a realidade brasileira. O exemplo do *lusotropicalismo brasileiro* passou a ser sistematicamente utilizado tanto pelos intelectuais cabo-verdianos, que intentavam demonstrar que *o mundo ali criado* pelos portugueses não passava de alargamento de uma experiência ensaiada primeiramente no microambiente arquipelágico, como pelos representantes do poder colonial, que, por essa via, procuravam persuadir os cabo-verdianos, e não só, da façanha da civilização portuguesa nos trópicos.

Essa tentativa de reinterpretação da realidade local a partir do exemplo do Brasil decorria de um jogo de espelhos, no qual os intelectuais cabo-verdianos viam na realidade brasileira a reprodução e/ou prolongamento da experiência realizada em Cabo Verde. Parecia haver uma convicção de que a teorização *a posteriori* da experiência histórica cabo-verdiana não anulava a precedência ontológica da mesma sobre a brasileira, o que, de certo modo, legitimava a transposição para a realidade cabo-verdiana do enredo de *Casa Grande & Senzala* e das principais temáticas da literatura brasileira.

(praticamente 100 anos depois do Seminário-Liceu de São Nicolau e 44 anos depois do Liceu Infante D. Henrique, de São Vicente).

Manuel Lopes⁸⁰, um dos fundadores da revista *Claridade*, em entrevista a um órgão de informação lisboeta, após referir que “[...] a literatura cabo-verdiana quanto mais se caboverdianiza mais parece aos críticos desconhecedores do arquipélago aproximar-se da brasileira”, insinua que essa similitude no campo literário advém de uma outra, mais ampla, que abrange as experiências históricas dos dois países: “Entretanto nós outros em Cabo Verde, mal damos por isso, naturalmente. Nem a culpa seria dos cabo-verdianos se as afinidades fossem maiores. Seria antes daqueles que, outrora, ensaiaram em Cabo Verde a grande aventura social do Brasil”.⁸¹

Não só na literatura, mas também nos ensaios etnológicos o grande ponto de referência e partida era a *aventura social* brasileira, cuja versão científica, feita chegar através das obras de Gilberto Freyre⁸², granjeava tanta aceitação que “houve quem dormisse com *Casa Grande & Senzala* na banquinha de cabeceira, e o manuseasse com o mesmo fervor com que os crentes lêem as sagradas Escrituras”⁸³. E tudo isso, devido ao fato de que “na obra de Gilberto Freyre, conseguimos, pois, *redescobrir a nossa própria terra sem ela ali estar*. (Grifo nosso)⁸⁴.

Os intelectuais cabo-verdianos, tendo interpretado a realidade cabo-verdiana não a partir dela mesma, mas da *sua* imagem refletida no macro-espço brasileiro, precisavam que os seus principais enunciados fossem validados ou corroborados por quem lhes forneceu o material teórico-epistemológico indispensável à sua *auto-descoberta*, pelo que aguardaram, com ansiedade, a visita de Gilberto Freyre a Cabo Verde. Tratava-se, pois, de uma oportunidade ímpar para verem consagrado o princípio de que a cultura cabo-verdiana se

⁸⁰ In: *Boletim Cabo Verde*, XI, nº 121, Out. 1959, p. 8.

⁸¹ Idem.

⁸² Baltasar Lopes, Félix Monteiro, Gabriel Mariano, José Lopes, entre outros, realizaram estudos que tanto pela temática abordada como pelo referencial teórico utilizado, constituíam a expressão acabada da apropriação do cenário brasileiro na pesquisa da realidade sócio-cultural cabo-verdiana.

⁸³ Vitorino Nemésio. *Boletim Cabo Verde*, Ano III, nº 27, Dez. 1951, p. 31.

⁸⁴ Idem.

tinha desvencilhado do *ethos* da África Negra, constituindo exemplo paradigmático do *mundo que o português criou* e Gilberto Freyre expressou.

Félix Monteiro, um dos estudiosos cujos trabalhos tinham nas produções de Freyre seu centramento teórico-epistemológico, prenuncia, em relação à visita desse sociólogo, que, “[...] pela dosagem dos elementos da sua formação étnica, plasmando-se incessantemente no *melting pot* da sua secular miscigenação; pela sua quase total desafricanização, emancipando-se progressivamente de elementos pré-lógicos [...], Cabo Verde não vai passar despercebido a Gilberto Freyre, na sua visita ao ultramar português”⁸⁵. De igual modo, na seqüência da visita, ele lamenta o fato desse autor brasileiro não ter podido visitar o interior de Santiago, “porque, de todo o arquipélago, só o interior desta ilha guarda reminiscências de certo modo vivas da África Negra”⁸⁶.

Na mesma esteira de Monteiro, o jornalista Nuno Miranda, a quem incumbia dar cobertura à visita de Freyre, deixou transparecer a ânsia dos intelectuais cabo-verdianos em verem confirmada a similitude entre Brasil e Cabo Verde - enquanto redutos da civilização portuguesa - dizendo esperar que, na sua visita de cinco dias a S. Vicente, Gilberto Freyre conseguisse observar *ao menos uma coisa*: “Trata-se daquele pormenor que o jornalista brasileiro Arnon de Melo, retido aqui escassas horas na comitiva do falecido presidente Carmona, notou de choque e mereceu-lhe referência posterior: o aspecto imediato que estas ruas de S. Vicente lhe deram de um enquadramento de cidade tipicamente brasileiro”⁸⁷.

Durante um vasto período, essa busca de um suposto traço de união entre Brasil e Cabo Verde contaminou praticamente todas as esferas de produção cultural cabo-verdiana, não faltando quem cantasse que *ês nos terra piquinina é um pedacinho di Brasil*⁸⁸. No entanto, a visita de Gilberto Freyre viria a revelar-se catastrófica para a estratégia da elite

⁸⁵ Félix Monteiro, À margem de uma agenda. In: *Boletim Cabo Verde*, Ano III, nº 26, 1951.

⁸⁶ Idem.

⁸⁷ Nuno Miranda. *Boletim Cabo Verde*, Ano III, nº 26, Nov. 1951, p. 21.

⁸⁸ Esta nossa terra pequenina é um pedacinho do Brasil

letrada local de ensaiar uma aproximação à cultura portuguesa fundada numa pretensa homologia étnico-cultural entre Cabo Verde e Brasil. À sua chegada ao arquipélago, Freyre faz uma declaração que, embora visasse apoiar o *lusotropicalismo doméstico*, sugere uma relativa quebra hermenêutica em relação aos pressupostos da *cabo-verdianidade claridosa*, ao distinguir entre “portugueses e descendentes de portugueses e aqueles que são portugueses pelo sentimento e pelos valores básicos de sua cultura”⁸⁹. Mais tarde, com a publicação das suas obras *Aventura e Rotina* e *Um Brasileiro em Terras Portuguesas*, através das quais Freyre dá à estampa as anotações e conclusões da sua deslocação ao Ultramar Português, foi possível conhecer-se melhor a sua verdadeira posição sobre o regionalismo e mestiçagem afirmados pelos claridosos. Nessa matéria, embora sua visita se tivesse limitado às cidades da Praia e do Mindelo, supostos redutos da *europiedade*, e seus contatos cingidos aos intelectuais e políticos locais, epítomes da civilização lusitana, Freyre, contrariando todas as expectativas destes, disse ser necessário “[...] a estabilização cultural de uma gente que, procurando ser européia, repudia as suas origens africanas e encontra-se, em grande número, em estado ou situação precária de instabilidade cultural e não apenas econômica”⁹⁰. O sociólogo brasileiro refere-se, ainda, à inexistência de traços regionais expressivos e à *incarcerização cultural do cabo-verdiano*, dizendo não existir “uma arte popular que seja própria do cabo-verdiano e marque, na sua cultura, uma sobrevivência africana cultivada com algum carinho”, uma ausência que, segundo ele, parece explicar-se pelo “pudor de ser africano”⁹¹.

A crise de paradigmas induzida por esse pronunciamento de Freyre favoreceu o surgimento de uma nova etapa no processo de aproximação entre colonizador e colonizado, na qual os principais influxos teórico-epistemológicos provêm da metrópole e não mais do Brasil, passando a ser diretamente apadrinhados pelo próprio poder colonial. Desde então, a

⁸⁹ Gilberto Freyre. In: *Boletim Cabo Verde*, Ano III, nº 26, Nov. 1951

⁹⁰ Gilberto Freyre. *Aventura e Rotina*. Lisboa, s/d, p. 250.

elite letrada, que, por intermédio de Baltasar Lopes, declarara publicamente que “o messias desiludiu-nos”⁹², engaja-se no aprimoramento da sua teoria de *aristocratização social do mestiço*, inaugurando um modelo de identificação/aproximação fundado num princípio espiritual, interno, mas em que a pretensa personalidade cultural cabo-verdiana passa a constituir expressão do *mundo que o mulato criou*⁹³.

⁹¹ Idem.

⁹² Baltasar Lopes, *Cabo Verde visto por Gilberto Freyre*, BCV, Ano VIII, nº 86, Nov. 56, pp. 6-17.

⁹³ Gabriel Mariano, op., cit., torna apodíctico o quadro de ruptura epistemológica induzida pelos aportes gilbertinos.

CAPÍTULO III

Identidade cultural e poder político: entre a (re)legitimação e a resistência

1. Poder político e poder cultural: o processo de produção de sentidos

Durante a vigência do Estado Novo, foram recolocados no centro da agenda política algumas questões relativas ao estatuto identitário e político de Cabo Verde. Nesse período, ao contrário do que seria de supor, as instituições dominantes exerceram papel preponderante na cristalização de um tipo discursivo voltado para a afirmação da tipicidade cultural cabo-verdiana, não bloqueando qualquer esforço de afirmação regional, mas, antes, reiterando e legitimando-o. De igual modo, apesar do seu caráter eminentemente repressivo e da sua determinação em assegurar as conquistas territoriais como valores supremos da Pátria, o poder colonial mostrou sua total abertura à reatualização de debates sobre o estatuto a dispensar a Cabo Verde e aos cabo-verdianos, e que vinham aparecendo, de forma recorrente, desde 1822. Por outro lado, ele sequer constituiu-se em instância de construção da *identidade legitimadora*, optando por um *papel* de mero ratificador dos esquemas de identificação e lealdade, adotados pela elite local. A sua intervenção processa-se de forma indireta, através de emissões de sinais, que respondiam e, ao mesmo tempo, condicionavam, as demandas e conquistas sociais da elite letrada local.

Esses sinais, uma vez decodificados, passam a impregnar a estrutura identitária em construção. Porém, longe de induzir uma dinâmica linear de interiorização, eles emanavam-se de um contexto de demandas da *sociedade civil*, representada pela intelectualidade cabo-verdiana, mantendo com ela um diálogo permanente. Esse fato tipifica a hibridez e permeabilidade do tipo de relação entre o poder político e os agentes culturais envolvidos no processo de formatação identitária e produção de sentidos. Com efeito, a partir dele, fica patente

que, se os traços culturais dos povos são determinados e modificados através das pautas e diretrizes que o poder político envia à sociedade, também não se pode negar que são as características culturais da sociedade as que definem o modo no qual os povos fazem e vivem a política.

Estudos diversificados sobre a identidade têm apontado para a presença do poder político na estruturação identitária. Em todos eles, existe uma certa tendência em se apresentar esse poder como indutor de sentido, servindo-se fundamentalmente da identidade para manter o tecido conjuntivo que articula os assuntos políticos e culturais. Grosso-modo, os diversos autores admitem que no processo de construção de identidades intervêm complexos dispositivos de poder, que formam conjuntos heterogêneos, e “compreendem instituições, leis, medidas administrativas, enunciados científicos e proposições diversas, entre os quais existe um jogo, troca de posições, modificações de funções, que podem, elas também ser muito diferentes”¹. Esses dispositivos teriam uma posição estratégica dominante, operando como uma espécie de formação, que, num dado momento histórico, responde a uma urgência². Uma das implicações dessa preponderância do poder político na determinação dos sentidos é a subsunção das diferenças regionais e étnicas àquilo que Gellner chama de “teto político” do estado-nação³, e a reprodução do “que foi visto por Foucault ou Sennett, e antes deles, Horkheimer ou Marcuse, como dominação interiorizada e legitimação de uma identidade normalizadora, sobreposta e indiferenciada”⁴. Nessa operação, as nações seriam representadas como “unidades culturais totalmente homogêneas, formadas por pessoas cuja hiper-

¹ Oscar Landi, Sobre languages, Identidades y ciudadanias políticas. In: *Estado y Política en America Latina, México*, Siglo XXI, 1981, p. 7.

² Vide, a propósito, Oscar Landi, op. cit., p. 7 e Castells, *La Era de la Información: Economía, Sociedad y Cultura*. Madrid: Alianza Editorial, Vol. I, 1997, p. 31.

³ Adriano Moreira, Ministro Português do Ultramar, ao falar do regime administrativo para as então colônias portuguesas, sustentou que o mesmo “há de ser tão funcionalmente diferente quanto necessário para que todos os particularismos locais possam conjugar-se, sem peias, na defesa e sustentação da unidade comum”. Vide: *Boletim Cabo Verde*, Ano XIII, nº 156, 1962, p. 36.

⁴ Castells, op. cit., p. 30.

semelhança as torna intercambiáveis”⁵, o que, de certo modo, propiciaria o surgimento de novas fontes de identificação e lealdades, nas quais se procura abrir aquelas esferas de ser e atuar no mundo que são anteriores e de alguma forma mais fundamentais que os assuntos políticos. Todavia, essa ubiqüidade do poder estaria, ela própria, condicionada e moldada pelo *feed-back* da *sociedade civil*.

Pablo Palazzoli⁶, sugere que, durante algum tempo, a política manda sinais à sociedade. Esses sinais atuam como estruturadores de comportamentos coletivos que modificarão a cultura, mas por sua vez esses comportamentos e seus resultados estarão impregnados das características culturais anteriores da sociedade que as absorve. Este circuito irá se regenerando uma e outra vez. A política atuando sobre a cultura e esta voltando a atuar sobre a primeira. E nisso consistirá uma boa parte do devir histórico de um povo.

Hall⁷, procedendo à análise do papel do poder político no processo de construção de identidades, sustenta que neste empreendimento, a nação não surge apenas como uma entidade política, mas sim como algo que produz sentidos, como “um sistema de representação cultural”⁸, e que as culturas nacionais, “compostas não apenas de instituições culturais, mas também de símbolos e representações”, produzem sentidos sobre a nação e, ao fazê-lo, constroem identidades. Segundo esse autor, ao nos projetarmos a “nós próprios” nessas identidades culturais e, ao mesmo tempo, internalizarmos seus significados e valores, tornando-os ‘parte de nós’, alinhamos nossos sentimentos subjetivos com os lugares objetivos que ocupamos no mundo social e cultural”⁹. Deste modo, “a identidade costura [...] o sujeito à estrutura; estabiliza tanto os sujeitos quanto os mundos culturais que eles habitam, tornando am-

⁵ Gilroy, Los estudios culturales británicos y las trampas de la identidad. In: Curran, J et allii (comp.), *Estudios Culturales e Comunicación*, Barcelona: Paidós, 1998, p. 65.

⁶ Pablo Palazzoli. Política Plástica: Breve Ensayo sobre el Menemismo y los Valores Culturales de la Sociedad Argentina. In: *Signos Universitários. Identidad y Futuro II*, Año XII, N° 32, 1997, p. 109.

⁷ Stuart Hall. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 1997.

⁸ Idem, p. 56.

⁹ Idem, p. 12.

bos reciprocamente mais unificados e predizíveis”¹⁰. Todavia, Hall também sugere que esse peso político não é ilimitado, admitindo que, hoje em dia, o processo de identificação, através do qual nos projetamos em nossas identidades culturais, tornou-se mais provisório, variável e problemático e que, de forma crescente, as paisagens políticas do mundo moderno são fraturadas por “identificações rivais e deslocantes – advindas, especialmente, da erosão da ‘identidade mestra’ da classe e da emergência de novas identidades, pertencentes à nova base política definida pelos novos movimentos sociais”. Assim, e no quadro das mudanças estruturais e institucionais, assiste-se ao colapso das “identidades que compunham as paisagens sociais ‘lá fora’ e que asseguravam nossa conformidade subjetiva com as ‘necessidades’ objetivas da cultura”¹¹.

Jiménez¹², por sua vez, refere-se a uma “tendência à homogeneidade abstrata”, pela qual os processos de cisão e estratificação conformadores da identidade particular e étnica ficam subordinados ou, até certo ponto, negados por um ponto abstrato de identidade, cuja referência simbólica é um centro de autoridade e de domínio que alcança sua mais intensa eficácia no Estado. Segundo ele, essa operação pela qual é atribuída aos seres humanos uma identidade homogênea e puramente referencial, chega à sua máxima expressão com os estados nacionais modernos, nos quais podemos encontrar um mosaico de grupos étnicos diferenciados, integrados historicamente por uma força política e militar centralizadora. No entanto, na esteira do sugerido por Hall, ele considera que, em virtude da abstração coercitiva do Estado, a partir da qual certos grupos étnicos experimentam uma sensação de *perda de pátria*, vêm sendo erguidas diferentes estratégias de defesa da identidade étnica frente à identidade política estatal.

¹⁰ Ibidem.

¹¹ Ibidem, p. 22.

¹² Jiménez, Sem pátria: os vínculos de pertinência no mundo de hoje. In: SCHNITMAN, D. (org.) *Novos Paradigmas, Cultura e Subjetividade*, Porto Alegre: Artes Médicas, 1996, p. 139.

Gilroy¹³, após admitir que o conceito de identidade tem demonstrado ser pouca coisa mais do que um nome dado a um elemento importante dentro do interminável conflito destinado a impor ordem no fluxo da difícil vida social, recorre à relação entre a identidade e solidariedade, para elucidar a questão da força social sobre o organismo de indivíduos e grupos. Esta abordagem, segundo ele, afasta-se do enfoque centrado no sujeito ou na dinâmica intersubjetiva, e permite mostrar como as conexões e as diferenças se convertem em bases sobre as quais se pode convocar a ação social. Como princípio de solidariedade, a identidade seria mediada pelas estruturas históricas e econômicas, a partir de práticas significativas através das quais operam, e colocada nos quadros institucionais contingentes, que tanto regulam como expressam a reunião de indivíduos em processos sociais modelo. Nesse quadro, a responsabilidade pela auto-criação esbarra-se nos limites históricos dentro dos quais os sujeitos individuais e coletivos se materializam. Segundo esse autor, na maioria dos movimentos políticos, nos quais a idéia de identidade comum se tem convertido em um princípio de organização e mobilização, existe uma idéia de interação entre as diferenças internas e externas que deve ser sistematicamente orquestrada, para se poder alcançar as metas. Por isso, o próprio resgate das esferas de ser e atuar anteriores aos assuntos políticos passa pelo reprocessamento dessa interação.

Castells¹⁴, partindo da observação dos movimentos sociais em diversos contextos culturais e institucionais, assegura que, no último quarto deste século, têm ocorrido vigorosas expressões de identidade coletiva que desafiam a globalização e o cosmopolitismo em nome da singularidade cultural e da reivindicação do autocontrole da vida e entorno pessoais. Segundo ele, estas expressões são múltiplas e diversificadas, seguindo os contornos de cada cultura e das fontes históricas da formação de cada identidade.

¹³ Gilroy, op. cit., p. 69.

¹⁴ Castells, op. cit., p. 25.

Por outro lado, baseando-se na idéia de que a construção social da identidade sempre tem lugar em um contexto marcado por relações de poder, esse autor traça uma tipologia identitária na qual se expressa não só o potencial das instituições dominantes no processo de construção de identidades como também a capacidade reativa e criativa dos demais atores e presumíveis destinatários do modelo de identificação/classificação delineado por essas instituições. Neste sentido, ele distingue entre *identidade legitimadora*, introduzida pelas instituições dominantes da sociedade e destinada a obviar sua racionalização e dominação frente aos atores sociais; *identidade de resistência*, engendrada por aqueles atores cujas posições/condições são desvalorizadas ou estigmatizadas pela lógica de dominação, pelo que constroem trincheiras de resistência e sobrevivência, baseando-se em princípios diferentes e opostos aos que impregnam as instituições da sociedade; e, por fim, *identidade projeto*, construída por atores sociais que, servindo-se dos materiais culturais disponíveis, se engajam na luta pela redefinição da sua posição na sociedade e, por arrastamento, pela transformação de toda a estrutura social.

Ao analisar as implicações dessas diferentes modalidades propostas, Castells assegura que as identidades legitimadoras geram uma *sociedade civil* e “uma série de atores sociais estruturados e organizados, que reproduzem, se bem que às vezes de modo conflitivo, a identidade que racionaliza as fontes da dominação estrutural”¹⁵, a identidade de resistência conduz à formação de comunidades, que otimizam formas de resistência coletiva contra a opressão, levando à inversão juízos de valor produzidos pelas instituições dominantes e, ao mesmo tempo, reforçando as fronteiras, enquanto que a identidade projeto produz sujeitos.

Essa tipologia enunciada por Castells afigura-se-nos susceptível de traduzir o contexto histórico-cultural de processamento identitário em vários países africanos sujeitos à colonização estrangeira. Todavia, os diferentes enfoques parecem destacar o caráter operatório

¹⁵ Idem, p. 30.

da identidade, designadamente, da construída no quadro da articulação entre os assuntos políticos e culturais.

Em Cabo Verde, a predizibilidade dos agentes engajados na construção da identidade configurou-se no bojo de uma articulação, em que todos sabiam o que cada um queria, mesmo que jamais o tivesse explicitado, numa dinâmica *sui generis* de indução de sentidos a partir de emissão de sinais.

2. O Ultramar na vida da nação portuguesa: o caso cabo-verdiano

Como temos vindo a realçar, a trajetória da construção identitária em Cabo Verde seguiu as tendências dos projetos políticos dos agentes envolvidos no seu delineamento, sendo traçada a partir de plataformas comunicativas e interativas estruturadas no quadro da dominação colonial.

Num estudo sobre a identidade nacional portuguesa, Luís Rebelo¹⁶, apresenta um interessante retrospecto histórico, mostrando como no Portugal moderno, que começa por se esboçar entre 1885 a 1890, a questão colonial assume enorme importância como componente da identidade nacional portuguesa. Segundo ele, entre a Conferência de Berlim (1885), que estabeleceu a ocupação efetiva do território como condição de soberania, e o Ultimato inglês (1890), que ceifou as ambições expansionistas da oligarquia dirigente, gerou-se “este Portugal ofendido e magoado, que condiciona sua política aos interesses ultramarinos”. De igual modo, sugere que os grandes acontecimentos que marcaram a vida portuguesa tiveram a ver mais ou menos diretamente com a presença de Portugal no além-mar.

Boaventura Sousa Santos¹⁷, na mesma linha, sugere uma marcante presença do ultramar na estruturação da nação portuguesa e que, segundo ele, não se restringe aos aspectos

¹⁶ Luis Rebelo. Identidade Nacional: as retóricas do seu discurso. In: Cristóvão, F. e Ferraz, M. (Coord.). *Nacionalismo e Regionalismo nas Literaturas Lusófonas*, Lisboa: Edições Cosmos, 1997, pp. 21-34.

¹⁷ Santos, Boaventura, op. cit., pp. 31-52.

político-econômicos, mas, ao contrário, tem um papel decisivo tanto no engendramento como na subsequente interiorização da identidade cultural. Posicionando-se em torno da questão de definição do estatuto identitário da cultura portuguesa e da análise do ponto de contato que existe entre ele e as identidades culturais dos povos brasileiro e africanos, “que para bem e para mal conviveram com esta cultura durante séculos”, esse autor levanta a hipótese de que a cultura portuguesa não tem conteúdo, mas apenas forma, que é “a fronteira, ou a zona fronteira”. Para Santos, em Portugal o Estado nunca desempenhou cabalmente seu papel seja na diferenciação da cultura do território nacional face ao exterior seja na promoção da sua homogeneidade no interior do território nacional, pelo que “a cultura portuguesa teve sempre uma grande dificuldade em se diferenciar de outras culturas nacionais ou, se preferirmos, uma grande capacidade para não se diferenciar de outras culturas nacionais e, por outro lado, manteve até hoje, uma forte heterogeneidade interna”. Deste modo, suspenso entre os países centrais e as suas colônias, “Portugal nunca foi, nem suficientemente semelhante às identificações culturais positivas que eram as culturas européias, nem suficientemente diferente das identificações negativas que eram, desde o século XV, os outros, os não europeus”.

No caso concreto de Cabo Verde, a *zona fronteira* representada pela cultura portuguesa, aliada aos condicionalismos subjacentes ao processo de *branqueamento*, terá propiciado uma dinâmica de apropriação cultural recíproca e contraditória na qual o colonizador quer identificar-se com o colonizado que anseia identificar-se com ele.

Talvez em virtude desses condicionalismos, a presença portuguesa assumiu um caráter peculiar em Cabo Verde. Com efeito, se é verdade que no caso das restantes colônias africanas a ação do colonizador português esteve sempre correlacionada com a expansão do capitalismo, em Cabo Verde, desde muito cedo, ela virou-se para a criação de um repositório ideológico-cultural suscetível de garantir a operacionalização do *discurso épico*, enquanto

contraparte do *discurso de perdição*. A escassez de recursos e o prejuízo para os cofres do Estado português, que sempre caracterizaram a presença colonial em Cabo Verde, eram compensados pela *riqueza cultural do homem cabo-verdiano*, que não representava senão as qualidades do homem português¹⁸. Ela constituía um exemplo vivo da capacidade criadora e modeladora dos portugueses. Isso explica tanto a contemporização como o esforço dos dirigentes coloniais em canalizar e enquadrar, institucionalmente, as reivindicações identitárias e políticas aparentemente heterodoxas da elite letrada local. Uma situação que também decorre da própria necessidade de automanutenção do poder conservador e direitoista, que, para o efeito, passa a “utilizar as investigações tanto dentro da identidade como da falsa certeza sobre seus próprios limites, para realizar seus próprios interesses, para melhorar sua capacidade de explicar o mundo e para legitimar as pautas sociais austeras das quais são partidários”.¹⁹

O poder político terá sabido tirar proveito de uma simbiose entre o déficit identitário do colonizador e o déficit identitário do colonizado, conseguindo fazer com que a identidade cultural cabo-verdiana funcionasse, durante algum tempo, como base de vinculação do indivíduo à estrutura, designadamente, através da potenciação das semelhanças e da mitigação das diferenças entre as pessoas/culturas enquadradas pelo Estado uninacional. Daí que, mesmo quando se procurou afirmar a especificidade cultural cabo-verdiana, foi necessário um engenhoso *constructo* pelo qual o que existe de próprio não podia fazer periclitarem as certezas disseminadas pelo mínimo compartilhado. Estávamos, pois, perante a necessidade de tornar congruentes a cultura e a política, o que implicava o *esquecimento seletivo de alguns aspectos do passado e a eleição de outros*²⁰.

¹⁸ Osório de Oliveira, num artigo intitulado Palavras sobre Cabo Verde para serem lidas no Brasil, publicado no 2º número da revista Claridade, em 1936, diz que “o alto nível mental dos cabo-verdianos é, há muito, uma das maiores provas da excelência da colonização portuguesa e da nossa capacidade civilizadora”.

¹⁹ Paul Gilroy, op. cit., p. 65.

²⁰ Renan, Apud. Appiah, op. cit., p. 93.

2.1. O poder colonial e a elite local: entre a *morabeza* e a recompensa

No período áureo do movimento *Claridade*, a articulação político-discursiva entre o poder colonial e a elite local induziu um sistema de retroalimentação em que a *identidade legitimadora*, para além de fazer despertar a *sociedade civil*²¹, recebe dela seus principais ingredientes. Nessa altura, a cultura nacional – cujo esteio foi fornecido pelo mínimo compartilhado - funcionou como uma espécie de reserva do poder colonial, exercendo um papel crucial na implementação e divulgação da ideologia assimilacionista. Porém, com o desmoronamento das antigas *certezas do lusotropicalismo doméstico*, advindo do impacto das obras de Gilberto Freyre, tornou-se difícil encontrar novos canais teórico-epistemológicos que obviassem a aproximação à Europa. Disso resultou um novo modelo de identificação, de base essencialmente psicológica e espiritual, operado a partir da distinção entre as *exterioridades diferentes e as interioridades parecidas*, e no qual os antigos argumentos de natureza etnológica e cultural são substituídos por análises de sentimentos.

Baltasar Lopes foi, dentre os intelectuais locais, quem mais se empenhou em garantir a *lusitaneidade* dos cabo-verdianos a partir dessa nova perspectiva. É assim que, na *Mesa redonda sobre o homem cabo-verdiano*, ele refere-se à dificuldade do estudioso estrangeiro em apreender a *essência* da identidade cabo-verdiana, pois que “[...] o indivíduo que vem de fora [...], não está apto, a não ser por um contato assíduo, a *conhecer os nossos valores interiores, a conhecer-nos por dentro*, a conhecer aquilo que é, a meu ver, a verdadeira grandeza destas ilhas”. (Grifo nosso)²². Segundo ele, os pesquisadores estrangeiros que defendiam a presença cultural africana em Cabo Verde (Dr. Almerindo Lessa, Gilberto Freyre, Archibald Lyall, Santana e Chevalier), não conseguiram apreender a verdadeira dimensão cultural do cabo-verdiano, uma vez que, *ter-se-ão impressionado, possivelmente pelo aspecto exterior*.

²¹ Vide: Castells, op. cit., p. 30.

²² Mesa Redonda sobre o homem cabo-verdiano, *BCV*, Ano IX, nº 99, Dez. 1957, p. 8.

Nesse novo contexto, os políticos portugueses pareciam ter noção exata das pretensões e carências dos construtores identitários cabo-verdianos. É assim que, no âmbito da discussão sobre o estatuto administrativo para Cabo Verde, o então Governador da Província, Silvério Marques, informa Lisboa de que “para o cabo-verdiano mais culto, a idéia de adjacência significa uma ascensão, no aspecto de civilização, uma aproximação da Europa”²³. Deste modo, a partir da emissão de um conjunto de sinais, o poder colonial foi contribuindo para a consolidação de um modelo identitário que, embora partisse da suposta especificidade cultural e administrativa do arquipélago, prestou-se menos a realçá-la do que a validar as certezas do assimilacionismo. Com base no pressuposto de que uma única cultura subjaz a um único povo, esse poder engajou-se, ele próprio, na reprodução e reiteração do novo modelo, zelando para que não passasse de modalização periférica da cultura lusitana. Diríamos que nessa fase do seu processamento, a identidade ensaiada pelos intelectuais cabo-verdianos simbolizou uma resposta aos sinais emitidos pela instituição dominante, ao mesmo tempo que respondia à necessidade de os seus construtores acomodarem seus “sentimentos subjetivos a lugares objetivos”²⁴.

No domínio político-administrativo, em resposta ao incedível exemplo *de morabeza*²⁵ e cumplicidade, patenteado, ao longo dos anos, pela elite local, Lisboa deixa, enfim, entender que Cabo Verde, pela sua especificidade cultural, tipifica menos uma região africana do que um *prolongamento das ilhas portuguesas da Europa*²⁶, adotando um conjunto de medidas tendentes a converter em fato o ideal da intelectualidade *indígena* de ver reconhecida a *uropeidade* de Cabo Verde.

²³ Vide: José Vicente Lopes, *Cabo Verde: os bastidores da Independência* Praia: Instituto Camões, 1996, p.140.

²⁴ Hall, op. cit., p. 12.

²⁵ O termo *morabeza* é utilizado, em Cabo Verde, para expressar a cordialidade e amizade dos ilhéus.

²⁶ O Presidente de Portugal, Óscar Carmona, em sua deslocação a Cabo Verde em 1939, considerou o arquipélago “um prolongamento natural das províncias portuguesas da Europa”. Foi também essa a principal razão de Cabo Verde não ter sido enquadrado pela Lei Orgânica de 1953 nas chamadas *províncias ultramarinas* africanas.

Esse redirecionamento da política colonial portuguesa, de que resultaram as principais medidas discricionárias - especificadoras de um tratamento diferenciado para Cabo Verde – ocorreu na seqüência da Segunda Guerra Mundial e da subsequente alteração do quadro geopolítico internacional. Com efeito, a partir da criação da ONU em 1945, da aprovação da Carta das Nações Unidas, em Outubro do mesmo ano, e da promulgação da Declaração Universal dos Direitos do Homem, em Dezembro de 1948, ficou problemático para as diversas potências administrantes a manutenção do *statu quo* colonial. Desde então, a aplicação do princípio de autodeterminação, pelo qual os países administrantes são obrigados a promover o governo próprio das regiões sob seu comando, passa a constituir um dos principais pontos da agenda política, seja da ONU seja dos fóruns internacionais afins, de que se destaca a Conferência de Bandung, de 1955.

No novo quadro, o governo português, que estava procurando contornar os sucessivos vetos de Moscovo à sua admissão na ONU, procedeu à alteração da sua Constituição em 1951, consagrando o princípio de “assimilação cultural e espiritual” dos povos indígenas e alterando o estatuto dos territórios ocupados. Na seqüência, ele instituiu, através do Decreto-Lei, nº 39666, de 20 de Maio de 1954, o regime de indigenato²⁷, que, no entanto, não se aplicou à Guiné, Angola e Moçambique²⁸, “cujas populações nativas não alcançaram ainda o nível de cultura e o desenvolvimento social dos europeus, como possuem os de Cabo Verde, Índia Portuguesa e Macau”²⁹. Na verdade, os cabo-verdianos já haviam sido considerados cidadãos portugueses desde 1822, ao passo que os *nativos* dessas colônias abrangidas pelo

²⁷ Esse artigo estabelece que “são considerados como indígenas das províncias da *Guiné, Angola e Moçambique*, os indivíduos de raça negra ou seus descendentes que, nascidos lá ou lá vivendo habitualmente, ainda não possuam a instrução e os hábitos individuais e sociais pressupostos para a aplicação integral do direito público e privado dos cidadãos portugueses [...]”.

²⁸ Sob pressão internacional, de que se destacam as formalizadas através das resoluções números 1514 e 1524 sobre a descolonização, adotadas na XV Assembléia Geral da ONU, de 14 de Dezembro de 1960, Lisboa altera, em 1961, o estatuto de indigenato.

²⁹ Santos, *Política Ultramarina de Portugal*. Lisboa, 1955, p. 159, apud: Cláudio Furtado, *Gênese e (Re) Produção da Classe Dirigente em Cabo Verde*, Praia: ICL, 1997, p. 71.

indigenato só podiam perder a condição de *indígena* e adquirir cidadania mediante o preenchimento de rígidas condições³⁰.

Para além de ter considerado assimilados os cabo-verdianos, o governo português consagrou a *desvinculação* de Cabo Verde das *províncias ultramarinas* da África, ao não tê-lo enquadrado como tal no âmbito da aprovação da Lei Orgânica do Ultramar Português em 1953, na qual apenas se previra a “possibilidade de publicar um estatuto especial” para o arquipélago.

Esses sinais emitidos pelo poder colonial, embora eles próprios traduzissem a experiência histórica peculiar de Cabo Verde no conjunto das colônias portuguesas da África, não devem ser apreendidos fora da estratégia do poder central em tirar proveito da ambigüidade identitária do ilhéu, num contexto histórico particularmente difícil para os Estados coloniais. No entanto, seja como for, a partir deles, a elite letrada local passou a contar com importante reforço na sua luta por compatibilizar particularismos e universalismos, cultura e política, indivíduo e estrutura.

2.2. Metrópole e (re)apropriação política do discurso identitário

No âmbito do processo de descolonização, o poder colonial português procurou reabilitar o modelo discursivo que vinculava a cultura cabo-verdiana à cultura europeia e rea-

³⁰ O artigo 56 do referido Decreto Lei estipula as seguintes condições para se perder a condição de indígena e adquirir cidadania: ter mais de 18 anos, falar corretamente a língua portuguesa, exercer uma profissão, uma arte ou um ofício que lhe dê um rendimento necessário à sua subsistência e de seus familiares ou das pessoas que estão a seu cargo, ou possuir bens suficientes para o mesmo fim, ter um bom comportamento e ter adquirido a instrução e os hábitos pressupostos para a aplicação integral do direito público e privado dos cidadãos portugueses, não ter sido considerado refratário no serviço militar ou desertor.

tualizar os debates sobre o estatuto político-administrativo para Cabo Verde, operando uma espécie de relegitimação identitária, mediante recurso a novos influxos teóricos, susceptíveis de mitigar os efeitos da falência epistemológica e da crise de paradigmas decorrentes das intervenções de Gilberto Freyre.

Essa direta intervenção das instituições dominantes no processo de construção da identidade cabo-verdiana ocorre num momento particularmente difícil para o regime de Salazar, que estava sendo obrigado a enfrentar um triplo desafio: sufocar a ampla frente de oposição interna, combater os movimentos de libertação emergentes nas *suas* várias colônias africanas e legitimar nos fóruns internacionais o seu modelo de ocupação colonial.

Na nova conjuntura, o poder colonial, que vinha contando com o apoio do Brasil³¹, utiliza uma estratégia de intervenção em que, recolocando em cena o quadro topológico subjacente à reivindicação de um estatuto diferente para Cabo Verde, reproduz as principais teorizações da elite local sobre a especificidade cultural do arquipélago. Nesse empreendimento, era nítida sua preocupação de não só dissuadir eventuais tendências separatistas como ainda arregimentar apoio para uma mobilização mais abrangente. Neste sentido, ele procede ao envio de emissários culturais e políticos, com a missão de convencer os ilhéus de que ali a população era “inteiramente civilizada, tendo assimilado a cultura portuguesa” e que Cabo Verde era uma espécie de “[...] segunda Metrópole, enviando para a frente grande número de elementos para executarem uma vasta missão civilizadora nas regiões primitivas da África”³².

No domínio cultural, vários foram os intelectuais portugueses e estrangeiros enviados a Cabo Verde para auxiliarem a elite local a neutralizar as seqüelas deixadas pelos *detratores* do modelo identitário antes hegemônico. Entre eles estava Almerindo Lessa que, para além

³¹ No BCV de março de 1959, reproduz-se a intervenção do Brasil na ONU em apoio à colonização portuguesa. Nessa intervenção, o representante do Brasil teria dito: “O Brasil foi uma província portuguesa e nós brasileiros temos orgulho das notáveis realizações a favor da civilização executadas pelos portugueses no nosso país [...]”.

³² Sarmento Rodrigues, Ministro do Ultramar, *BCV*, Ano VII, nº 79, Abril de 1956, pp.22-24.

de ter organizado a *Mesa redonda sobre o homem cabo-verdiano*, dedicou boa parte do seu tempo a desmontar as *inverdades* contidas na obra do botânico francês Auguste Chevalier, publicada havia quase trinta anos, e na qual o autor sustentava, dentre outros, que “o negro cabo-verdiano continua o Negro ‘*bon enfant*’ que conhecemos em África. Só se transformou à superfície. Mais: o branco e o quase branco que vivem à sua volta é que foram, muitas vezes, ao encontro dos seus costumes”³³.

Na sua crítica a Chevalier, Lessa demonstra ter comungado da operação metodológica dos ilhéus, pela qual a aproximação à cultura europeia passa a ser feita quase que por um *insight*, por um princípio subjetivo e espiritual que torna desnecessária a historicidade lusotropicalista. Com efeito, à semelhança do que havia feito Baltasar Lopes, ele deixa de fora o rol de argumentos de cariz etnológico – sobre os quais se havia erguido o modelo identitário local – para passar a realçar o *interior* do cabo-verdiano e a *inclinação* da elite local: “*sentem-se os cabo-verdianos bem portugueses e, como já disse, toda a sua intelectualidade está voltada para o Ocidente da Europa*”. (Grifo nosso)³⁴.

Armando de Aguiar foi, também, um dos protagonistas da nova modalidade de tematização *espiritual* da identidade, tendo assegurado, dentre outros, que “[...] sem olharmos para a pigmentação da pele de muitos dos naturais de Cabo Verde, *o que se encontra debaixo dela é uma alma bem portuguesa*, tão portuguesa como a daquele que teve a ventura de nascer nesta terra de Santa Maria”. Grifo nosso.³⁵

Manuel Ferreira, na esteira das tomadas de posição da elite letrada local, foi, dentre os intelectuais portugueses quem melhor se dedicou ao estudo da realidade cultural cabo-verdiana, tendo-se constituído num dos mais acérrimos críticos de Chevalier e Gilberto Freyre. Segundo ele, esses estudiosos ignoraram o fato de o “arquipélago, desde as origens, se

³³ Chevalier, apud: Almerido Lessa. *Na hora di bai: segunda meditação biológica sobre o homem cabo-verdiano*, In. *Boletim Cabo Verde*, Ano VIII, nº 88, Jan. 1957, pp 5-9.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ Armando de Aguiar, *Boletim Cabo Verde*, Ano XIII, nº 150, Março de 1962.

fundir e refundir na conquista de uma entidade comum: o homem cabo-verdiano tão europeizado que ficou incapaz de conceber a designação de negro aplicada a um mestiço”³⁶. Por outro lado, destacou o papel do *homem mestiço* que “atingiu um grau de civilização de nível europeu, tornando-se assim potencialmente capaz de exercer influência em elementos de outros grupos étnicos, em especial no metropolitano [...]”³⁷.

No âmbito desse reforço metropolitano ao processo de (re)construção simbólica da identidade em Cabo Verde, para além dos emissários *nacionais*, Lisboa convidou algumas personalidades estrangeiras a visitarem Cabo Verde. Dentre essas últimas, estava Richard Pattee, professor americano, que se disse deslocar ao território para observar “como Portugal governa e administra e como pensa resolver o problema capital do nosso tempo: as relações entre europeus e africanos”. Pattee fez ainda saber que Cabo Verde interessava-o “como experiência sociológica e como expressão do gênio português de assimilação racial”, sugerindo que esse arquipélago se encontrava muito longe da África, pois que “[...] o fundo étnico africano é fundamental, mas transformado pelo contato de tantos séculos com Portugal e a cultura portuguesa”³⁸.

Lucien Ofenberg, historiador suíço, seguindo a mesma tendência dos demais visitantes, escreve, a respeito dos cabo-verdianos que “[...] *C’est au Cap-Vert qui, depuis ses origines, n’a connu d’autres présences que celles des Portugais, que ce phénomène d’assimilation intégrale est le plus frappant et le plus tangible*”³⁹.

Nesse processo de *(re)funcionalização identitária*, desencadeado pelo poder colonial, incluía-se também, e sobretudo, a consagração de um discurso político, no qual se destacava o papel da elite local, “que por mais de uma vez tem sido chamada a cooperar na administra-

³⁶ Manuel Ferreira, *Aventura Crioula*, Lisboa, Editora Ulisseia, 1967.

³⁷ Idem, p. 40.

³⁸ Entrevista a Bento Levy, *Boletim Cabo Verde*, Ano VIII, nº 95, Agosto 1957, pp 16-19.

³⁹ Lucien Offenber, *Latins et créoles sous les tropiques*, *BCV*, XII, 138, Março de 1961, pp 20-23.

ção pública ocupando algos cargos, entre os quais alguns ministeriais”⁴⁰, e se fazia saber que “[...] em relação a Portugal, o cabo-verdiano, como o goês, *terá sucessivamente, mais extenso papel a desempenhar*”. (Grifo nosso)⁴¹.

Deste modo, no quadro da preparação do relançamento de uma nova parceria, seguiu para Cabo Verde, em Agosto de 1962, o Ministro do Ultramar, Adriano Moreira, com o objetivo de *auscultar a população e propor possíveis medidas sobre o futuro das ilhas*. Nessa visita, Moreira deixou um extenso discurso no qual aponta à elite local o *sentido político* para o modelo de regionalismo e mestiçagem localmente erguido. Para o efeito, sugere a retoma do quadro topológico conformador do discurso identitário ilhéu, apresentando Cabo Verde como “expressão mais perfeita do lusotropicalismo no mundo” e o cabo-verdiano como “um excelente veículo difusor da cultura nacional [...] a quem devemos serviços inestimáveis no aportuguesamento da Guiné, de Angola e de S.Tomé”⁴². Por outro lado, procurando conciliar a ideologia assimilacionista com a nova versão local da mestiçagem, em que o mundo criado não é mais exibido como expressão da ação do português, mas sim do mulato, ele se apóia num controverso quadro analítico para, sem anular os enunciados da elite local, realçar o arcabouço político-ideológico em que se deve operar.

Assegurando que “tudo aqui foi criação subordinada ao princípio da síntese das culturas, porque longe estavam dos seus meios originários os homens de todas as etnias que vieram a fundir-se no *cabo-verdiano português*” (grifo nosso)⁴³, e que o *mestiço* desempenhou papel preponderante no desenvolvimento dessa “síntese sem traumatismos, que ainda hoje não se encontram em países que alcançaram os maiores níveis da riqueza e do poderio”⁴⁴, Moreira abre as portas para uma espécie de mestiçagem *militante*. Efetivamente, da suposta ação do mestiço, não resultou um sujeito inequivocamente cabo-verdiano, mas sim um *cabo-*

⁴⁰ Silvério Marques, 1961, *Boletim Cabo Verde*, Ano XII, nº 144, pp 18-21.

⁴¹ Idem.

⁴² Adriano Moreira, O Partido Português, *Boletim Cabo Verde*, Ano XIII, 156, Set. 62, p. 30-38.

⁴³ Idem.

⁴⁴ Ibidem.

verdiano português, ou seja, assimilado, o que, em última análise, sugere que foi o próprio mestiço, e não o poder político colonial, que se encarregou da materialização do assimilacionismo local.

Em nosso entender, a partir desses postulados, Moreira não faz mais do que corroborar o princípio de *aristocratização social* implícito no modelo de mestiçagem apresentado pela elite letrada local⁴⁵, que, tendo-se esforçado por tornar congruentes a cultura e a política, engajou-se numa luta, nem sempre bem sucedida, para conciliar os diversos pares opostos (cultura escolar e cultura popular, inato e adquirido, indígena e assimilado, regional e universal), emanados do contexto do *mínimo compartilhado*.

Demonstrando possuir plena consciência dessa capacidade da elite letrada caboverdiana em gerenciar o quadro dicotômico e complexo que se lhe depara no âmbito da assimilação, e que, segundo ele, expressa sua “vocação para assegurar a coexistência efetiva e fértil de paradigmas de conduta com raízes lançadas nos mais diversos terrenos de origem”, Moreira também procurou fornecer-lhe o modelo de autogestão das suas restantes ambivalências, por forma a poder conciliá-las com os imperativos do Estado uninacional. Deste modo, partindo dos exemplos da língua (em que se encontram devidamente delimitadas as esferas específicas de competência para o português e para o crioulo), e da literatura, “cuja forma original, sem esconder o portuguesismo inconfundível, não perdeu ou não deixou de ganhar o sentido universal”, ele sugere que tudo devia processar-se nesses moldes, devendo-se partir dos “particularismos nacionais, que vão refletindo na intimidade, e com as suas características próprias, os problemas comuns, para depois se exprimirem universalmente de uma forma inequívoca e inconfundivelmente portuguesa”⁴⁶.

⁴⁵ Moreira Matos, In. *Boletim Cabo Verde*, Ano I, nº 8, 1950, afirmou: “aqui constituímos um núcleo social absolutamente assimilado e, por conseguinte nacionalizado [...]”. Júlio Monteiro, in: *Boletim Cabo Verde*, Ano IX, nº 99, Dez. 1957, p. 9, apresentando uma posição semelhante, sustenta que “o paradigma da nossa civilização foi a própria metrópole. A identificação já se fez do ponto de vista espiritual, moral e étnico”.

⁴⁶ *Ibidem*.

No que concerne ao estatuto político administrativo para Cabo Verde, ele disse ter mandado ouvir os órgãos competentes da província, que se pronunciaram a favor de uma adjacência tendencial, fato que ele diz ter registrado com apreço, “num momento em que o arquipélago também é objeto da cuidadosa montagem internacional de movimentos reivindicadores de uma independência que apenas poderia significar completa subjugação a algum dos grandes do mundo”⁴⁷.

Perante a necessidade de uma nova parceria contra os movimentos de libertação despontados nas restantes colônias portuguesas da África, a visita do Ministro do Ultramar significou pouco mais do que o culminar de um processo de emissão de sinais, destinados a persuadir os cabo-verdianos de que a independência não era viável, reforçar-lhes a convicção de que eram *portugueses* e mostrar-lhes que já se encontravam reunidas as condições para a atribuição da tão almejada adjacência. Deste modo, o próprio discurso de Moreira aparece como versão refinada da posição oficial do Governo português de que “como aquelas terras foram achadas desertas, e povoadas por nós e sob nossa direção, o fundo cultural é diferente e superior ao africano, e a instrução desenvolvida afirma essa superioridade”, pelo que “os cabo-verdianos que vemos nos mais altos cargos da diplomacia, do governo ou da administração pública, por toda a parte onde é Portugal, nunca pensaram em avançar no sentido de uma utópica independência, mas no da integração, ao advogarem a passagem para o regime administrativo dos Açores e da Madeira [...]”⁴⁸.

Embora tivesse sido proferido num momento particularmente crítico para o colonialismo português – de deflagração da guerra em Angola, de intensa movimentação político-militar nas restantes colônias e da iminente perda da Índia Portuguesa – esse discurso oficial transporta a certeza da renovação da parceria com Cabo Verde, retomando os principais postulados do modelo identitário hegemônico no arquipélago e apresentando os

⁴⁷ Ibidem

⁴⁸ Oliveira Salazar, BCV, XII, nº 142, Julho 1961.

resultados da parceria estratégica implementada ao longo dos anos entre a metrópole e a elite letrada cabo-verdiana.

Na verdade, o próprio protagonismo dos cabo-verdianos no combate aos guerrilheiros angolanos, na seqüência da eclosão da guerra em abril de 1962, parecia tipificar a primeira materialização de uma tensão induzida pelo quadro topológico do assimilacionismo e confirmar o sucesso da nova parceria.⁴⁹ Realce-se que, nessa altura, estava também consolidada a posição dos cabo-verdianos como principais coadjuvantes da colonização portuguesa em África, estimando-se que cerca de 90% dos postos administrativos da Guiné Bissau e grande parte dos do Norte de Angola eram ocupados por eles.

Todavia, ante a grande onda revolucionária que perpassava toda a África, e numa conjuntura internacional adversa, em que as antigas possessões francesas e inglesas da África haviam conseguido sua independência e os movimentos de libertação nas colônias portuguesas delineavam estratégias de coordenação das suas atividades, instituindo a CONCP (Conferência das Organizações Nacionalistas das Colônias Portuguesas), os fundamentos da nova parceria cedo começaram a ruir. Neste sentido, a visita do Ministro do Ultramar a Cabo Verde não logrou obter os resultados propostos, não tendo, por isso, passado do último ato simbólico de um ciclo de *morabeza* e cumplicidade entre o poder político colonial e a elite local que, de forma velada ou explícita estabelecera os limites e os elementos de conformação identitária e social do arquipélago⁵⁰.

3. Emergência de uma nova era: o projeto de *reafricanização dos espíritos*

⁴⁹ Bento Levy, Deputado por Cabo Verde, rendeu homenagem a dois cabo-verdianos, Hermínio de Carvalho Sena e Leonildo Cirilo Monteiro, tidos como heróis portugueses, “por atos de bravura praticados no Norte da província de Angola em perseguição difícil e perigosa de bandoleiros, à frente dos seus subordinados”

⁵⁰ Consta que Baltasar Lopes, que havia sido homenageado pelo regime aquando da deslocação de Adriano Moreira a São Vicente, passou a partir de então a ser seguido por agentes da PIDE – Polícia política portuguesa.

Do início do século até à década de sessenta, a problemática cultural assumiu várias feições em Cabo Verde, que, como sugere o sociólogo brasileiro Fernando Mourão, simbolizam os vários espaços coloniais⁵¹, traduzindo a correlação entre os fenômenos culturais e a posição dos agentes interagentes no quadro das relações de poder. Nesses espaços, embora a cultura não aparecesse como “expressão imediata de uma consciência política ou de um programa partidário”⁵², ela articulava-se com as demandas e projetos de grupos sociais integrados numa sociedade global mais ampla, em que a questão política assumia particular importância. Foram esses grupos que se encarregaram de apropriar-se da cultura, reinterpretando-a e orientando-a politicamente.

Ortiz sugere que é através de uma relação política que se constitui a identidade; como construção de segunda ordem, ela se estrutura no jogo de interação entre o nacional e o popular, tendo como suporte real a sociedade global como um todo. Isso significa que existe uma história da identidade e da cultura que corresponde aos interesses dos diferentes grupos sociais na sua relação com o Estado.

Em Cabo Verde, essa estruturação da identidade cultural teve como principal elemento de conformação a atuação do poder colonial, sob cujo endosso se operou uma relativa estabilização do processo de autonomia cultural. Durante um longo período ela constituiu-se como emanção da univocidade discursiva do Estado nacional, na qual a pressuposição dos valores populares e nacionais obedecia à necessidade de sua integração numa totalidade mais ampla⁵³.

Incorporando os princípios da assimilação dos nativos e integração dos territórios e aliciados pelas vantagens que deles adviriam, os artífices do jogo de produção simbólica propuseram-se estabelecer os atalhos que potenciasssem uma observância real desse projeto

⁵¹ Fernando Mourão, Elementos do processo da identidade cabo-verdiana. In: *Simpósio sobre a Cultura e a Literatura Cabo-verdiana*, Fundação Amílcar Cabral, São Vicente, Nov. 1968.

⁵² Renato Ortiz, *Cultura Brasileira e Identidade Nacional*, São Paulo: Ed. Brasiliense, 1994, p. 141.

⁵³ Idem, p. 137.

político-ideológico do colonialismo. Assim, no âmbito de uma dinâmica recorrente de reelaboração simbólica das diversas manifestações culturais, surgiram o *nativismo*, caracterizado “pela busca de uma identidade na perspectiva de uma autonomia, mais ou menos relativa, e fundamentalmente ligado ao problema racial que, na época, e em vários espaços, atingiu uma dimensão importante”⁵⁴, e o *crioulismo* – expresso na literatura dos *claridosos* – e que, segundo Mourão, aparece mais carregado na perspectiva do eixo das dependências e denota maior ambigüidade, pois que pode ser apreendido como fenômeno lingüístico, fator de integração cultural, elemento diferenciativo, vertente autonomista, variável de assimilação, etc.

A partir da década de 50, verifica-se uma completa reviravolta no processo de construção de identidade e da sua implicação política: o solo epistemológico sobre o qual se processava a identidade cabo-verdiana – fundamentado na suposta especificidade sócio-cultural e ecossistêmica do arquipélago –, passa por uma significativa revisão, a literatura, que antes tinha uma orientação no sentido da cultura europeia ou brasileira, é deslocada para a África, e o estatuto de *assimilados*, que constituía a base de uma posição diferenciada dos cabo-verdianos no espaço da África lusófona, passa a ser posto em causa pelos próprios cabo-verdianos, que, doravante, investem na desmontagem dos seus pressupostos.

Por essa altura, a conjuntura internacional parecia favorável à emergência de um posicionamento alternativo à política colonial integracionista, fazendo vislumbrar a possibilidade de uma independência nacional para Cabo Verde, tornando anacrônico o princípio de adjacência. Assim, ao contrário dos *claridosos*, para os quais o futuro político do país, fosse ele qual fosse, devia processar-se no quadro da dominação portuguesa, a *geração de cinquenta* advogou que a questão cabo-verdiana fosse discutida num âmbito mais vasto, que incluísse todos os países africanos sujeitos ao colonialismo português.

⁵⁴ Ibidem.

Essa aproximação à África, para além de representar uma significativa reviravolta no processo de construção simbólica da identidade, mediante a quebra do modelo topológico pelo qual o cabo-verdiano se concebia como diferente dos demais povos africanos e próximo aos portugueses, traduzia também uma radical alteração do projeto político ilhéu até então desenhado pelo poder colonial e aceito pelos intelectuais locais. Em larga medida, essa nova orientação identitária decorre da necessidade de recusa do *statu quo* colonial e do suposto traço de origem, utilizado na legitimação da parceria estratégica entre cabo-verdianos e portugueses na civilização dos *nativos* da África.

A nova geração de intelectuais cabo-verdianos, à semelhança das restantes da África lusófona, era composta por jovens estudantes *assimilados*, que segundo O. V. Martichyni, pertenciam a uma pequena burguesia de uma sociedade não burguesa e, portanto, não tiveram tempo para usufruir dos fascínios da vida burguesa, e que “ingressaram como párias nas universidades europeias”⁵⁵.

O efeito dessa *experiência metropolitana* sobre o *modus vivendi* e o autoconceito individual desses jovens foi particularmente sentido pelos cabo-verdianos. Na verdade, ao abandonar o micro-espço ilhéu, em que o discurso assimilacionista parecia impregnar as relações sociais locais, o cabo-verdiano é flagrantemente confrontado com as contradições desse discurso. É fundamentalmente como estudante ou emigrante em Portugal que ele se dá conta da sua *africanidade*. Ali, a sua pseudocidadania, que no quadro comunitário, e sob a égide das estruturas histórico-sociais locais, encontrava formas incipientes de expressão, esvanece-se completamente, e de nada mais serve a *branquitude social* que, ao longo de décadas, fez esbaterem-se as diferenças de *cor*. É, pois, na metrópole que o *branco da terra* cabo-verdiano experimenta sua mais dolorosa negritude, não sendo de estranhar que tenha sido a partir dali, e não de nenhum dos outros espaços coloniais, que se iniciaram a proble-

⁵⁵ O V. Martichyne. Amílcar Cabral dans le contexte contemporaine. In. *Continuar Cabral, Simpósio Internacional Amílcar Cabral*, Praia: Grafedito, 1984.

matização das certezas e pressupostos da política assimilacionista e a aproximação dos ilhéus aos africanos.

Foi sob o impacto de uma experiência de dominação e marginalização, que os cabo-verdianos passaram a se descobrir *negros e, ipso facto*, irmanados na *africanidade*. Essa experiência funcionou como fator de unificação, cimentando uma base comum acima das diversidades regionais dos colonizados e das forças de fragmentação⁵⁶. De fato, vendo-se rechaçados pela sociedade cuja cultura e ciência impunham-se-lhes como pré-requisito para a superação da sua situação individual de *dominados*, eles foram forçados a buscar na *sua* própria cultura o mecanismo compensatório da sua insegurança ontológica, propondo, para o efeito, a *reafricanização dos espíritos* e o *retorno às origens*.

3.1. O retorno às origens: o caso cabo-verdiano

No decorrer dos anos 50, começou a tornar-se problemático senão insustentável o carácter predizível das relações entre as estruturas do poder colonial e o povo colonizado da África. Data dessa época o surgimento de novos estados, acompanhado da proliferação de movimentos de libertação, que começaram a quebrar as redes de dependência e, sob a égide das Nações Unidas, a reivindicar um estatuto sócio-político diferente do até então dispensado pelo colonialismo⁵⁷.

Nos diversos países africanos sujeitos à colonização, os intelectuais *indígenas* passam a ressentir-se de uma poderosa necessidade de não só negar a tutela e a superposição dos valores da cultura europeia, como também impor os traços da sua cultura, opondo-os aos da

⁵⁶ Note-se que a experiência desses estudantes é coextensiva à dos africanos das possessões inglesas e francesas obrigados a se instalar nas respectivas metrópoles. Appiah, op. p. 28, referindo-se à geração de africanos britânicos do pós-guerra, diz que eles retiraram da sua estada na Europa não um ressentimento em relação à cultura branca, mas sim o sentimento de que, como africanos, tinham muito o que compartilhar.

⁵⁷ O Egito tornou-se independente em 1956, seguido depois pelo Ghana, 1957, e Guiné Conacry, em 1958. No ano de 1960 outros 17 territórios africanos obtiveram sua independência.

cultura hegemônica. Trata-se de um período de reabilitação dos suportes materiais e sociais da cultura dos povos africanos, desmantelados e desestruturados sob o impacto do colonialismo. Nesse cenário, trava-se uma intensa luta, não só em torno da afirmação de uma cultura, mas também de um povo, na qual o escritor transforma-se em político, deixando de ser mero porta-voz dos *indigentes culturais* para se transformar em seu libertador. Trabalhando pela reabilitação da cultura africana, esse escritor passa a representar os valores culturais de sua sociedade mobilizada contra o colonialismo.

Na nova conjuntura, a questão do *retorno às origens* ganha nítidos contornos políticos e o Estado colonial, que havia sido elevado à categoria de *essência* universal, acima das sociedades particulares, e que funcionava como freio eficaz e legítimo contra a multiplicidade das possíveis práticas sociais autônomas, passa a ser posto em causa.

Em Cabo Verde, pelo menos até à década de 60, a elite letrada residente, ladeando e colaborando com os colonizadores na defesa da hegemonização cultural europeia, continuava alheia aos esforços de reabilitação da cultura africana e à sua tendencial articulação com os movimentos de emancipação política⁵⁸. Como se viu, em todo esse período, vigorara um modelo identitário e de regionalismo que pendia para a anulação e extrapolação do que de *africano* se detectava na cultura cabo-verdiana, traduzindo-se, em termos político-administrativos, na reivindicação de um estatuto específico – a de ilhas adjacentes - que consagrasse a união entre colonizador e colonizado. Isso impossibilitou a criação de espaços simbólicos e discursivos locais de resistência, levando o país a destoar-se do modelo de descolonização iniciado em toda a África, cuja base de sustentação foi um

⁵⁸ Este fato não passou despercebido aos intelectuais africanos das restantes colônias portuguesas da África. Segundo Mário de Andrade, os estudantes dessas colônias, ligados ao Centro de Estudos Africanos, após terem tido acesso a alguns números da revista *Claridade*, em que os estudos etnológicos referiam-se aos negros como que possuindo uma ‘atitude contra-aculturativa’ e à cultura negra como sobrevivências da cultura africana, realizaram uma conferência cujo tema era *Como vive o negro em Cabo Verde*, na qual Agostinho Neto, angolano, então estudante de Medicina e que mais tarde viria a ser o primeiro Presidente de Angola, teria dito que “[...] hoje, negros conscientes já encaram os seus problemas de modo racional. O desejo de reencontrar a sua cultura perdida ou esquecida é dos sintomas mais animadores.” In. Andrade M. Uma leitura africana da *Claridade*, *paper*, p. 5.

vigoroso processo de reconstrução da autonomia cultural, mediante potenciação do passado pré-colonial e legitimação dos valores culturais não europeus.

Neste sentido, a nova geração de intelectuais cabo-verdianos parece ter enfrentado dois desafios: o primeiro era desvencilhar-se da herança de uma parceria em que a pretensa peculiaridade histórico-social de Cabo Verde era utilizada não só na potenciação da ideologia assimilacionista e integracionista, como também na orquestração de um quadro topológico que inibia, no plano prático, a interseção da cabo-verdianidade com a *africanidade*⁵⁹; o segundo, que se encontrava subentendido no primeiro, implicava uma espécie de *(re)funcionalização identitária*, na qual a especificidade da cultura cabo-verdiana pudesse ser utilizada para uma nova modalidade de mobilização política. Portanto, ela estava perante um cenário em que não só se impunha recusar os pressupostos da política assimilacionista como também otimizar ou criar um contexto favorável ao estabelecimento de novas alianças, o que passava pela superação do clima de desconfiança com que os cabo-verdianos eram vistos pelos africanos das restantes colônias⁶⁰.

Para tanto, o desanuviamento das relações entre cabo-verdianos e africanos constituiu o primeiro e fundamental objetivo da nova geração de intelectuais engajados no reprocessamento identitário e na (des)construção de sentidos. Por isso, a primeira medida preconizada por ela, e não só, foi a rejeição da fronteira entre *civilizados* e *indígenas*, pressuposta pelo assimilacionismo, e a busca das *vias ascendentes da própria cultura*, através da *reafricanização dos espíritos* e do *retorno às origens*.

Porém, como veremos mais adiante, essa estratégia viria a revelar-se particularmente problemática para os nacionalistas cabo-verdianos. Dulce Almada afirma que eles foram obrigados a fazer um esforço maior do que os restantes *retornados* africanos, devido ao “seu

⁵⁹ Aquando da publicação de uma obra intitulada Poesia Negra de expressão portuguesa, os poetas cabo-verdianos não foram incluídos, sob alegação de que o arquipélago tinha “uma poesia de características regionais bem vincadas, fruto da aculturação do Negro[...]”. In. Andrade, op. cit. p.6.

⁶⁰ Vide: Lesourd, *État et société aux îles du Cap-Vert*, p. 121, Manuel Duarte, *Cabo-verdianidade e africanidade*, pp. 23-27.

isolamento em ilhas e a sua cultura mestiça [...]”⁶¹. Efetivamente, enquanto produto de *encontro de civilizações*, processado a partir de relações de dominação, a realidade sócio-cultural cabo-verdiana registrou, desde muito cedo, a pulverização e progressivo definhamento dos aportes culturais dos grupos situados no pólo dominado da estrutura social.

Essa situação, que também decorre de outros fatores, relacionados quer com a heterogeneidade dos grupos étnicos utilizados no povoamento do arquipélago quer ainda com o tipo de racionalidade a que obedeceu a sua distribuição espaço-temporal e ocupacional, impossibilita qualquer estratégia dum *retorno às origens* culturalmente mediada. De fato, se no caso das outras colônias era possível falar-se de um processo de retorno, pelo qual o intelectual ensaia a reabilitação dos valores de uma cultura milenar mantida mais ou menos intacta, em Cabo Verde não existe propriamente uma real possibilidade de retorno às origens por não existirem sinais inequívocos de origem. Em termos culturais, parece impossível separar-se na cultura cabo-verdiana o especificamente europeu do especificamente africano, pelo que, dificilmente, os traços de cultura ou de *raça*, utilizados pelos movimentos independentistas africanos como princípio organizador central, podiam funcionar em Cabo Verde. Neste sentido, uma eventual evocação da África, enquanto matriz privilegiada de uma nova identidade, estaria, à partida, marcada por uma mistificação semelhante à utilizada na aproximação da cultura cabo-verdiana à cultura europeia. Em sua acepção originária de busca e reabilitação do substrato cultural milenar, o retorno dificilmente conseguiria disfarçar, no caso cabo-verdiano, o seu caráter artificial, ou esconjur sua missão ideológica de exacerbar a síncriese entre colonizador e colonizado, não estranhando, por isso, que se tenha optado por uma versão política de retorno⁶².

⁶¹ Dulce Almada, *Simpósio Amílcar Cabral*, p. 216.

⁶² No último capítulo, será explicitada a modalidade de retorno adotada pela geração de 50, particularmente por Amílcar Cabral.

Em certa medida, o projeto literário *claridoso* de “fincar os pés na terra” pode ser apreendido como uma primeira tentativa de *retornar às origens* ou ao menos de contrariar, no domínio da literatura, o ufanismo hegemônico da cultura dominante. Porém, por se tratar de uma *revolução* dentro da ordem vigente, essa luta simbólica não logrou articular-se com outras lutas políticas e ideológicas africanas, em que se procurava desmistificar as bases estruturais sobre as quais se afirmava o universalismo da cultura europeia e o seu potencial de anulação e/ou incorporação das restantes culturas. Tratava-se, antes, de um projeto de ajustamento, sem ruptura, no *statu quo* da dominação social e colonial, e que, através da postulação do princípio de *aristocratização social* do mestiço, reconhecia, de forma tácita, a idéia de uma “superioridade natural do branco”⁶³.

Com a geração de 50, o *fincar os pés na terra* adquire um significado essencialmente político, tendo como implicação imediata a assunção da condição de africano e a ligação de Cabo Verde aos outros países engajados na emancipação político-cultural. Assim, enquanto a geração *claridosa* encarava as identidades como resultado de interações cotidianas, sem que as relações ali subjacentes fossem problematizadas, já que assumidas como relações simétricas, a *geração de 50* concebe-as a partir da reiteração das diferenças num cenário de assimetrias e de relações de dominação.

No âmbito dessa cesura epistemológica, os esquemas tipificadores pelos quais os indivíduos se apreendem uns aos outros passam a articular-se com o contexto das relações de poder, levando ao desmoronamento do quadro negocial prevalecente, no qual o indivíduo se valorizava em relação a um *eu ideal*, prescrito a partir das características que os outros lhe atribuem na relação com o social. Apesar disso, a aproximação do cabo-verdiano à África, inspirada nesse recorte analítico, parece ter-se processado mais a partir da percepção da sua situação social de africano do que do seu *ser* ou *sentir-se* africano. É mais na sua qualidade

⁶³ LENHARO, A. *A Sacralização da Política*, Campinas, 1986, p. 121.

de dominado e menos de negro-africano que o cabo-verdiano inicia o percurso de *retorno às origens*. Ou seja, não foi propriamente a busca dos valores de uma suposta cultura milenar, pré-colonial, que impulsionou a adesão dos cabo-verdianos à causa africana, mas foi, sobretudo, a necessidade de romper com uma situação de dependência e marginalização⁶⁴.

Basil Davidson, referindo-se à necessidade de integração e de assunção da condição africana por parte dos cabo-verdianos, diz que “Cabral percebeu que como portugueses de segunda os cabo-verdianos não conseguiriam ir a lugar algum ao passo que como africanos de primeira sim”⁶⁵. No entanto, somos de opinião de que, o *retorno e reafricanização* simbolizaram menos uma recusa dos pressupostos do *mínimo compartilhado* do que o esforço pela inauguração de um processo de ressocialização no qual a herança africana podia ser integrada e livremente assumida, contribuindo para o encontro das *vias ascendentes da própria cultura*. Aliás, como veremos no próximo capítulo, o *constructo* identitário decorrente da suposta quebra dos vetores hipotéticos de coesão e ligação real ou simbólica à cultura portuguesa não conseguiu sobreviver fora do limitado espaço político da sua *funcionalização*.

3.2. Geração de 50 e o redimensionamento da cabo-verdianidade

Para a nova geração de intelectuais parecia claro que o tipo de cabo-verdianidade afirmado pelos claridosos, por não conter *princípio de pensamento agente* e constituir subproduto da ideologia assimilacionista, não podia funcionar como instrumento de mobilização

⁶⁴ Amílcar Cabral, em suas várias alocuções sobre a questão do retorno, deixou sempre claro que se tratava de uma opção estratégica da pequena burguesia revolucionária ante a sua situação de marginalização.

⁶⁵ Basil Davidson, op. cit., p. 86.

para uma possível independência nacional e nem favorecer a construção de novas alianças. Assim, partindo de uma linha identitária aparentemente abúlica e propensa a ratificar o projeto integracionista do colonialismo português, ela lhe imprime um cunho emancipatório, cuja operacionalização requeria sua inserção num âmbito político-cultural mais amplo.

Manuel Duarte, um dos representantes da geração de 50 e que, à época, freqüentava o curso de Direito em Portugal, atribui um caráter essencialmente subjetivo e voluntarista à postulação de uma identidade cabo-verdiana de sentido europeu, assegurando que “[...] o ilhéu afirma e manifesta a sua caboverdianidade dum modo puramente afetivo; por uma disposição psicológica, gratuita, desinteressada, que, em regra, não contém nenhum princípio de pensamento agente”, pelo que, tornava-se mister superar “um caso de mentalidade, que mantém o cabo-verdiano culto segregado do novo pensamento africano”⁶⁶.

No quadro dessas novas exigências, Duarte defende a intelectualização e consciencialização do ilhéu, “aceitando-se a idéia de que uma autêntica caboverdianidade se definirá não só por um substrato afetivo, como também por uma atitude racional”⁶⁷. Assim, após sugerir que o intelectual cabo-verdiano não fizera, até então, nada mais que aceitar e reproduzir, de forma acrítica e inconsciente, os princípios do assimilacionismo, e que nele “subsiste [...] o complexo da raça e da cultura (em sentido antropológico), o recalçamento social e individual do que nele existe de negro-africano”, ele engaja-se na desmontagem do quadro político-ideológico subjacente a esse estado de coisas, confrontando-o com o seu reverso. Neste sentido, argumenta que a especificidade sócio-cultural de Cabo Verde tem uma “explicação econômica e histórico-social, que não se identifica com a apregoada excelência de quaisquer métodos de civilização” e que a “cultura cabo-verdiana não pode processar-se num sentido exclusivamente europeizante, sob pena de despersonalização, de negação da parcial herança

⁶⁶ Idem.

⁶⁷ Ibidem.

negro-africana, que igualmente integra a nossa realidade psicológica e social”⁶⁸. De igual modo, num sinal inequívoco de assunção de ruptura com o *statu quo* reinante, ele assegura que “o cabo-verdiano culto não pode, não deve ser assimilável ao europeu culto”, propondo uma *reafricanização* ou mesmo uma *cabo-verdianização* “do natural das ilhas”, enquanto elemento constitutivo de um “duplo processo de desintegração e nova organização”⁶⁹.

Na sua incisiva oposição a um modelo identitário tendente à anulação do substrato afro-negro da cultura cabo-verdiana, Duarte adota a idéia-força de que “nós os cabo-verdianos estamos étnica e historicamente ligados tanto à África como à Europa, acrescentando, sobremaneira, no sentido da africanidade, a situação geográfica, o condicionamento climatérico, a predominância da corrente imigratória negra no povoamento das ilhas; em suma, o fenômeno colonial e suas necessárias implicações”⁷⁰.

Julgamos que a grande novidade de Duarte reside exatamente nesse fato dele justificar sua propensão africanista a partir da enunciação do “fenômeno colonial e suas necessárias implicações”, apontando o sentido de uma nova hermenêutica *do encontro de civilizações*, tendente a inverter as principais ilações sócio-políticas dos intelectuais cabo-verdianos. Na verdade, situando a questão no âmbito da relação colonial de dominação, Duarte parece ter pretendido neutralizar os efeitos da identidade de tipo *espiritual* sob cujo esteio parecia improvável o questionamento da situação colonial.

Com a nova abordagem iniciada pela *geração de 50*, começou a ficar clara a necessidade de se considerar os condicionalismos histórico-sociais do *encontro*, na medida em que a “cultura do ‘homem branco’ não entra simplesmente em contato com a do ‘homem negro’, existe uma rede de relações sociais que os transcendem para apreendê-los no interior de uma economia escravista”⁷¹.

⁶⁸ Idem, p. 27.

⁶⁹ Ibidem.

⁷⁰ Manuel Duarte, op. cit., p.27.

⁷¹ Ortiz, op. cit., p. 95.

A nova opção da *geração de 50* traduzia, no fundo, uma reviravolta nas orientações políticas de uma cultura mestiça. Com efeito, nada impedia que a mesma especificidade cultural cabo-verdiana utilizada na legitimação de uma identificação com a cultura europeia, pudesse ser reorientada para o quadro de uma aproximação à África.

Balandier sugere que as proposições dos que dão o sentido nem sempre são bem acolhidas por aqueles que as solicitam⁷². Com os novos atores sociais, tornou-se evidente o esgotamento do sentido fornecido pelo poder colonial. A conjuntura internacional favorecia a emergência de novos projetos políticos, alargando o campo de escolhas e os focos de lealdade. O projeto de *retorno às origens e reafricanização dos espíritos* parece traduzir o contexto reivindicativo e de questionamento dos fundamentos e pressupostos do legado cultural cabo-verdiano, propondo-se criar condições sócio-políticas para que o povo culturalmente espoliado encontrasse as *vias ascendentes da própria cultura*.

Amílcar Cabral, um dos exímios representantes da *geração de 50*, faz saber que esse contexto constitui, ele próprio, expressão de um tipo de resistência mais difuso, mas nem por isso menos importante, operado no campo simbólico e liderado por agentes tendencialmente marginalizados pela cultura do colonizador⁷³, e que, como observara Gertrude Stein, “não sofriam por serem perseguidos, mas sofriam por não serem nada”⁷⁴.

⁷² Georges Balandier, *O Contorno Poder e modernidade* Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997, p. 207.

⁷³ Para Cabral, “o povo só é capaz de criar e desenvolver o movimento de libertação porque conserva sua cultura viva [...]. E é a resistência cultural que, num dado momento, pode revestir-se de novas formas, isto é, política, econômica, armada, para combater a dominação estrangeira”. Vide: Cabral, *Identidade e Dignidade no contexto de luta de libertação*. In: *Raízes*, nº 4, Ano I, 1977, p. 6.

⁷⁴ Gertrude Stein, apud: Balandier, G. *Afrique Ambiguë*, Plon, 1957, 342.

CAPÍTULO IV

Luta de libertação e Independência Nacional: a materialização dos projetos de retorno

1. Amílcar Cabral e a nova apropriação conceptual do retorno

Em África, o processo de descolonização foi, regra geral, precedido de um esforço de reconstrução da autonomia cultural, potenciando o passado pré-colonial e a legitimidade dos valores culturais não europeus. Trata-se de uma *démarche* utilizada pelos intelectuais, como contraponto ao projeto de uniformização e assimilação das populações dominadas, no âmbito da criação uma economia de mercado homogeneizada à escala mundial. Para tanto, eles engajam-se no combate aos pressupostos da hegemonia cultural europeia, projetada com pretensão de validade universal pelas potências ocidentais, e propugnam a superação de uma imagem do africano determinada pelo jogo deformador dos pré-juízos dos europeus.

Nessa operação, o apelo ao retorno e à criação de mitos compensadores¹ – lançado, pela primeira vez, pelo movimento ideológico-literário conhecido por *negritude* – constituía incontornável referência de ação.

Móran², sugere que, sob o impacto da alienação colonial e racial, a ideologia da *negritude* é inequivocamente unificadora, transportando uma reivindicação política em sua intenção e efeitos. Efetivamente, ela propõe um quadro de resistência e revolta contra o monolitismo cultural do colonizador, em que a cultura tradicional reabilitada tem como único limite o não destruir-se a si mesma em uma espiral sem fim.

Porém, se para uma boa parte dos africanos, essa reabilitação parecia viável, já que existia alguma possibilidade de recordações, transmitidas por tradição, do passado pré-

¹ Os precursores desses focos de resistência cultural eram muitas vezes levados àquilo que Hobsbawm e Ranger, apud. Hall, op. cit., pp. 58-59, chamam de invenção da tradição, significando esta “um conjunto de práticas de natureza ritual ou simbólica, que buscam inculcar certos valores e normas de comportamento”.

² MÓRAN, F. *Révolution y Tradicion en Africa Negra*, Madrid: Alianza Editorial, 1971, p. 18.

colonial, o mesmo já não se pode dizer em relação aos povos cujas referências pré-coloniais inexistiam ou eram demasiado difusas para garantir um ponto de ancoragem identitária e existencial. Não estranha que, no âmbito da confrontação cultural pressuposta pela negritude, enquanto os africanos procediam a uma exaltação primitivista, acompanhada da recordação de formas e tradições que tenham existido realmente, se bem que as apresentem idealizadas, os antilhanos, cujo processo de formação sócio-histórica se assemelha ao dos cabo-verdianos, rompiam com toda a história, desqualificando-a e exaltando um estado de natureza³.

Esse movimento de retorno às origens e resistência cultural, proposto pelos intelectuais africanos, foi visto por alguns estudiosos como algo contraditório. É o caso de Mórán, para quem a reivindicação de uma especificidade africana, baseada na raça ou nos valores culturais da raça, está em clara tensão com a elaboração de uma doutrina que a reclama – a negritude ou *african personality* -, em cuja constituição se empregam modos de análises e raciocínios importados da cultura do dominador. Na mesma esteira, Appiah⁴, propõe uma análise das produções literárias africanas com base no princípio de que se trata de um produto do encontro colonial e não simples continuação de uma tradição nativa, sugerindo que “o intelectual terceiro-mundista é uma contradição nos termos, precisamente porque é um produto do encontro histórico com o Ocidente”.

Essa alegada dificuldade da intelectualidade africana em contrapor à veleidade universalista e auto-referenciada da cultura europeia os marcos de uma *africanidade* assente na cultura milenar e em recursos teórico-epistemológicos próprios parece adquirir maior expressão no contexto cabo-verdiano, onde não é possível falar em cultura pré-colonial ou mesmo em traços de origem e identificação inequivocamente africanos. Talvez em virtude disso, e da própria dificuldade em poder assumir, *ipsis verbis*, a modalidade de retorno

³ Idem, p. 24.

⁴ Appiah, op. cit., pp. 92-107.

pregada pela negritude ou *african personality*, a nova geração de intelectuais cabo-verdianos evitou a via cultural do retorno, tendo optado por uma aproximação de natureza essencialmente política.

Amílcar Cabral, fundador do PAIGC (Partido Africano da Independência da Guiné e Cabo Verde), foi quem melhor engajou-se nessa reconversão. O *retorno* proposto por ele contém implícito o princípio de recusa do assimilacionismo, estando em estreita articulação com o quadro de redimensionamento valorativo das culturas escolar e popular, visando a sua otimização na luta pela libertação nacional. Porém, nele, o retorno é uma exigência que não se impõe a todos os *assimilados*, mas sim a uma ínfima parte deles - a chamada pequena burguesia revolucionária - passando a simbolizar o ponto de virada do seu percurso político-cultural, após ter-se gorado o esforço de identificação com o colonizador.

Cabral estabelece uma distinção entre as *massas populares*, que, segundo ele, preservaram a sua cultura, e os grupos sociais parcial ou completamente *assimilados*, “que se encontram isolados e culturalmente alienados”, vivendo de acordo com a cultura colonial estrangeira e procurando “identificar-se de uma forma crescente com esta cultura, quer no seu comportamento social quer mesmo na apreciação dos seus valores”⁵. Essa pequena burguesia *indígena*, que emana do grupo dos *assimilados*, ao aproximar-se do colonizador, restringe as suas relações com as massas populares. Todavia, o seu percurso no sentido da cultura dominante esbarra-se nos limites impostos pelo próprio sistema; ela torna-se “prisioneira das contradições culturais e sociais da sua vida, não podendo fugir ao seu papel de uma classe marginal ou de uma classe marginalizada”⁶. Assim, “no âmbito deste drama diário, contra o pano de fundo do confronto geralmente violento entre a massa do povo e a

⁵ Cabral, A. Identidade e dignidade no contexto da luta de libertação nacional. *Raízes*, Nº 4, Ano I, 1977, p. 7.

⁶ Idem, p. 8.

classe colonial dirigente [...]”, ela toma consciência de “uma necessidade que a leva a pôr em causa o seu estatuto marginal e a redescobrir uma identidade”⁷.

Enquanto “negação, pela pequena burguesia, da pretensa supremacia da cultura do poder dominante sobre a do povo dominado, com a qual ela deve identificar-se”, o *retorno às origens* enquadra-se na exigência de se contrapor ao *statu quo* reinante um projeto de resistência política culturalmente fundado, susceptível de anular as contradições de uma *identidade legitimadora*, engendrada e disseminada sob a dominação colonial e ao seu serviço. Segundo Cabral, a partir do momento em que esse retorno “ultrapassa o individual e é expresso através de grupos ou movimentos, a contradição é transformada em luta (secreta ou aberta) e é um prelúdio para o movimento da pré-independência ou da luta pela libertação do jugo estrangeiro”⁸.

Esse tipo de retorno proposto por Cabral, no âmbito da luta de libertação nacional, diferencia-se tanto do projeto *claridoso* de *fincar os pés na terra*, enquanto expressão da *identidade legitimadora* forjada pelas instituições coloniais, como da *negritude*, enquanto expressão de uma identidade de resistência, processada pelos intelectuais francófonos da África e do Haiti⁹.

Em relação ao primeiro – projeto *claridoso* -, Cabral defende a necessidade de se transcender as mensagens de *Claridade* e *Certeza*, dois dos mais importantes órgãos de sua veiculação, argumentando que a fórmula pela qual se expressam e que também as consagrou – *o desejo de querer partir e ter de ficar* -, não podia eternizar-se, pois, “o sonho tem de ser outro, e aos Poetas – os que continuam de mãos dadas com o povo, de pés fincados na terra e participando no drama comum – compete cantá-lo”¹⁰.

⁷ Ibidem.

⁸ Ibidem, p. 9.

⁹ Sédhor e Aimé Césaire foram os dois principais representantes do Movimento Negritude.

¹⁰ Amílcar Cabral, op. cit., p. 28-29.

Em relação à negritude ou *african personality*, embora retome seus princípios básicos, Cabral reinterpreta-os a fim de os adequar às necessidades da luta. Por isso, a solução a que ele chega parece destoar-se da apresentada pelos ideólogos do panafricanismo político, como, aliás o reconhece o próprio Senghor, pai da *Negritude*, para quem, em Cabral “[...] ao nos enraizarmos nos valores culturais da África negra, devemos reter somente aqueles que são positivos. Por outro lado, enraizados e solidamente, devemo-nos abrir aos valores, complementares porque fecundantes, do outro [...]”¹¹.

Na verdade, para Cabral o *retorno às origens* já não significa, necessariamente um retorno às tradições”¹², passando, antes, a simbolizar um processo de reenraizamento no qual a pequena burguesia reassume o seu contexto social originário como pré-condição da formação de uma nova identidade.

Tendo em conta, porém, que, como observa Wagner, “os reenraizamentos só podem conseguir-se a partir de um compromisso ativo e criador dos afetados, através da formação ou assimilação de opções de identidade e de utilização do material cultural cognitivo que lhes oferece seu contexto social”¹³, a resistência cultural adveniente desse retorno da pequena burguesia não podia cingir-se a uma mera preservação da cultura milenar do povo. Ao contrário, impende sobre ela uma exigência de regeneração, pela qual a tradição e a modernidade se confluem e interagem, dando origem a uma nova realidade.

No quadro dessa interação, e pleiteando, sob seu endosso, a emergência de um *homem novo*, Cabral recusa-se a aceitar que “para resistir culturalmente em África, temos que defender as coisas negativas da nossa cultura”¹⁴, pelo que, nele, a potenciação da cultura autóctone também convive com a sua auto-mutilação.

¹¹ Leopold Senghor. Lire Cabral aujourd’hui. In: *Continuar Cabral: Simpósio Internacional Amílcar Cabral*, Praia: Grafedito, 1984.

¹² Amílcar Cabral, op. cit., p. 8.

¹³ Peter Wagner. *Sociologia de la modernidad*. Barcelona: Herder, 1994, p.116.

¹⁴ Idem, 190.

Em certa medida, ao preconizar a eliminação dos “aspectos negativos da nossa própria cultura” e afirmar o evolucionismo¹⁵, Amílcar Cabral parece legitimar a ideologia hegemônica ocidental, cuja ossatura tendencial foi reiteradas vezes sugerida pelo chefe do Governo português, Oliveira Salazar¹⁶. Porém, em nossa opinião, essa opção traduz a peculiaridade do seu pensamento, ante a permanente tensão entre tradição e modernização¹⁷, despoletada a partir do retorno da *pequena burguesia revolucionária* e dos correlatos ajustamentos no processo de desenraizamento e reenraizamento¹⁸.

Posicionando-se entre os ideólogos da negritude e *african personality*, que aspiravam passar à vida histórica a partir da ahistórica - mediante exaltação da tradição e criação de uma unidade de sentido africana -, e o grupo hegemônico colonial, que apregoava a absoluta desqualificação da tradição e negava reconhecimento à cultura dos povos dominados, Cabral tenta encontrar a síntese a partir de um reprocessamento crítico desses enfoques¹⁹. A nosso ver, nisso reside a novidade dos princípios de *reafricanização dos espíritos* e do *retorno às origens*, enunciados por ele, e que não traduzem um mero movimento de resistência, através da reabilitação dos valores tradicionais da cultura, mas, ao contrário, se inscrevem num âmbito mais vasto, em que o projeto de emancipação do homem africano intersecciona-se com as exigências de sua inserção sócio-cultural universal.

¹⁵ Cabral, *Unidade e Luta: Armas da Teoria*, p. 194, sugere que, com o desenvolvimento econômico, os “aspectos negativos da cultura” tendem a desaparecer: “Dia virá em que os filhos dos filhos dos vossos filhos não-de esquecer tudo isso. Pena é que não vivamos o bastante para podermos constatar tudo isso”.

¹⁶ A propósito da problematização do regime de indigenato, Salazar questionou: “a língua que nós ensinamos é ou não superior aos dialetos deles? A religião propagada pelos missionários é ou não mais elevada que a feitiçaria? Constituir uma nação de expressão civilizada e com valor mundial vale ou não mais que fechar-se no regionalismo sem estimulantes para o desenvolvimento, sem meios de defesa e sem possibilidades de progresso?”.

¹⁷ Partimos da acepção de Mórán, op. cit., p. 69, na qual modernização significa “o efeito sobre as estruturas tradicionais de fatores culturais novos”.

¹⁸ Laclau, apud Hall, op. cit., p. 19, refere-se ao processo de deslocamento que, segundo ele, desarticula as identidades estáveis do passado, mas também abre a possibilidade de novas articulações: a criação de novas identidades, a produção de novos sujeitos.

¹⁹ Anthony Giddens, *As conseqüências da modernidade*, São Paulo: Unesp, 1991, diz que “na modernidade, as práticas sociais são constantemente examinadas e reformadas à luz das informações recebidas sobre aquelas próprias práticas, alterando, assim, constitutivamente, seu caráter”.

Entre Cabral e os intelectuais da *african personality* existe uma distinção essencial: enquanto estes operam sob a lógica da resistência cultural, mediante resgate da cultura tradicional, aquele opera sob o signo da modernização, procurando preservar o que há de “positivo” na cultura tradicional e, ao mesmo tempo, abrindo a possibilidade de se adotar formas e princípios culturais holísticos, mediante ativa triagem e controle.

Como sugere Hall, freqüentemente, o retorno ao passado oculta uma luta para mobilizar as ‘pessoas’ para que purifiquem suas fileiras, para que expulsem os ‘outros’ que ameaçam sua identidade e para que se preparem para uma nova marcha para frente²⁰. Cabral, não descurou a adoção de medidas prospectivas e viabilizadoras dessa “marcha”, o que, de certo modo, representa uma saída *feliz*, ante um modelo de panafricanismo político acusado de hipertrofia retórica e simplismo.

2. Luta armada e autoconfrontação cultural dos *assimilados retornados*

Em setembro de 1956, sob liderança de Amílcar Cabral, um grupo formado por cabo-verdianos e guineenses procedeu à criação do PAIGC (Partido Africano da Independência da Guiné e Cabo Verde), dando origem a um novo espaço político e simbólico de resistência²¹.

A criação desse partido surge como corolário de todo um processo de auto-organização do *assimilado* no qual ele se conscientiza da *sua condição de povo* e mobiliza-se para a luta pela subversão e substituição do regime que o fez nascer.

Nessa mobilização, adotou-se como princípio básico a “unidade de todos aqueles que queriam efetivamente a independência”, num quadro em que “[...] a estrutura social revelara que as contradições entre as diversas camadas nacionais eram secundárias em relação à

²⁰ Hall, op. cit., p. 61.

contradição existente entre o seu conjunto – a nação como um todo – e o dominador colonial, representado pelos seus agentes”²². Deste modo, a partir da sub-valorização das classes internas e da concomitante polarização entre *classe* colonizadora e *classe* colonizada, procedeu à recriação da comunidade como núcleo socio-cultural de confluência de identidades e espaço de potenciação de novas parcerias, onde fosse possível minimizar os efeitos de um sistema de categorização que mantinha separados, por rígidos patamares socioeconômicos, *civilizados e indígenas*.

Essa escolha da comunidade como ponto de ancoragem ontológica e plataforma básica de resistência político-militar e cultural não parece ter sido alheia à crença, elevada a elemento integrante da ideologia do nacionalismo africano, de que, num período anterior à colonização, a sociedade africana era homogênea.

Porém, nos casos concretos de Angola, Guiné e Moçambique, o regresso dos *assimilados* à vida comunitária decorreu de uma necessidade estratégica de luta, na sequência do fracasso de uma modalidade de resistência a partir dos centros urbanos. Com efeito, as cidades das *colônias portuguesas da África* foram o *locus* privilegiado de emergência dos primeiros sintomas nacionalistas. A partir deles, ações diretas foram movidas por agentes dicotomicamente posicionados no campo da interação, configurando a materialidade de antagonismos sociais até então ignorados ou ocultados pelas autoridades coloniais.

No entanto, a experiência de mobilização a partir dos centros urbanos revelou-se catastrófica, na medida em que facultou ao poder colonial os instrumentos para desencadear uma grande onda de perseguição aos insurrectos²³. Disso resultou a mudança estratégica dos

²¹ Dos fundadores do PAIGC, a grande maioria era de origem ou ascendência cabo-verdiana: Aristides Pereira, Fernando Fortes e Júlio Almeida – cabo-verdianos - Amílcar Cabral e Luis Cabral – de ascendência cabo-verdiana) e Elyée Turpin Guineense.

²² Aristides Pereira, *Relatório do Conselho Superior da Luta ao III Congresso* do PAIGC, p. 46.

²³ De acordo com algumas fontes, os protestos pacíficos realizados em Guiné, Angola e Moçambique resultaram em massacres de dezenas civis. Ver: *Cadernos de Libertação*, pág. 165, 213 e 310.

movimentos nacionalistas emergentes, na qual se inclui a decisão de agir a partir do interior e de converter em luta armada a luta inicialmente política.

Na Guiné Bissau, o fracasso das investidas a partir da cidade, tipificado no chamado *massacre de Pidgiguiti*, levou os dirigentes do PAIGC à conclusão de que “a única via para libertar o país é através da luta conduzida com todos os meios possíveis, incluindo a guerra”²⁴, e à decisão de “mobilizar e organizar sem demora as massas camponesas, que serão, como a experiência mostra, a principal força na luta pela libertação nacional”²⁵.

No âmbito dessa reorientação da sua estratégia de intervenção, e da necessidade de obtenção de um amplo respaldo popular, por forma a dar sustentabilidade prática e legitimidade política e moral à sua ação, os dirigentes do PAIGC foram obrigados a abandonar as posições galgadas sob o endosso do estatuto social de *assimilados*, lançando-se na via descendente da procura de suas origens, dando, assim, caráter operatório ao princípio de retorno²⁶.

A luta armada a partir do interior fez com que os dirigentes político-militares, que constituíam produto dos sistemas escolares colonialistas, fossem obrigados a confrontar-se com seus supostos traços de *origem*, remotos e ignorados por esses sistemas, deparando-se-lhes como ingente desafio a conciliação do seu estatuto de assimilado com a realidade de uma tradição ou traço de cultura que sempre lhes foram apresentados como incompatíveis com as exigências do progresso e desenvolvimento.

Essa conciliação, que tipificaria a consistência do projeto de *retorno às origens* afigura-se-nos um dos mais importantes percalços à formação de uma identidade calcada em *significados compartilhados* da comunidade. Com efeito, em seu projeto de criação de um *homem novo*, os *assimilados retornados* acabaram por erguer uma estratégia de resistência e

²⁴ B. Davidson, *A Libertação da Guiné*, Lisboa, 1975, p. 31.

²⁵ Idem.

identidade matizada pelo modelo de comunidade nacional e cultural herdado do própria política colonial assimilacionista. Deste modo, embora Cabral tivesse focado a questão do *retorno às origens* sob a perspectiva de uma confrontação entre o grupo dominante e o grupo dominado, ele não conseguiu impedir e nem disfarçar a materialidade de uma confrontação talvez mais incisiva do que a primeira, na qual são colocados frente à frente *assimilados* e *indígenas*. A distância que os separava e a sua dificuldade de estabelecer uma comunicabilidade horizontal podem inferir-se do fato de que a aproximação entre os *retornados* e as *massas populares* e o arranque do processo organizativo e mobilizatório do retorno só se efetivaram mediante recurso aos chamados “desenraizados”, que eram majoritariamente, “jovens vindos há pouco tempo das aldeias, que com elas mantêm ligação e que, ao mesmo tempo, estão a começar a viver uma vida de tipo europeizado”²⁷. Em função dessa distância, a luta armada que, teoricamente, simbolizou a consagração de um movimento de retorno politicamente induzido, não conseguiu contornar uma situação de (auto)confrontação do *assimilado retornado* com o seu anverso cultural e nem evitar o quadro de permanente tensão entre tradição e modernidade, verdade formular tradicional e enunciados modernizantes da luta, sabedoria dos *irãs* e cientificidade dos especialistas; enfim, entre o poder ritualístico e perfunctório e a maleabilidade estratégica da guerra²⁸.

3 Tradição e modernidade (re)visitadas

Os *assimilados retornados* impuseram-se a tarefa de criar as bases para a “emergência de um homem novo”, susceptível de ser tido como “parceiros menos desiguais”

²⁶ Fazendo uma analogia entre as lutas de guerrilha iniciadas a partir das montanhas e a estratégia do PAIGC em recorrer ao apoio popular, Cabral assegurou que “tivemos de fazer do povo a montanha necessária para poder lutar no nosso país”. Apud. Luis Moita, *Simpósio Continuar Cabral*, p. 311.

²⁷ Citado em Basil Davidson, op. cit., p. 56.

e de exigir da sua cultura uma certa universalidade²⁹. Para o efeito, eles serviram-se das ferramentas científico-culturais da cultura dominante, fazendo com que a transição da cidade para o campo significasse, antes de tudo, o despoletar de uma nova e complexa situação em que a luta contra o poder colonial faz-se através do ensino-aprendizado dos preceitos do próprio colonizador. Trata-se de um cenário bizarro em que os *assimilados* pretendem resgatar os valores da cultura tradicional, mas, para tanto, são obrigados a *assimilar* os portadores dessa cultura à cultura moderna³⁰. De fato, estando os aldeões fora dos mundos dos *brancos* e dos *assimilados*, portanto, alheios à suposta situação gritante de opressão, tornava-se mister despertá-los para os efeitos dessa situação e, ao mesmo tempo, levá-los a usufruir do que de vantajoso ela deixara.

Alguns estudiosos consideram que a luta de libertação possibilitou uma dupla inserção dos seus agentes. É o caso de Andrade e França, que partem do princípio de que, através dela, e do encontro que ela propiciou, “o povo, protetor das suas tradições, encontra o meio social para a livre expressão cultural e assimila simultaneamente as idéias e as técnicas novas veiculadas pela organização político-militar” e “os que outrora tinham conduzido o combate pela *reafricanização dos espíritos* aprendem com as camadas humildes do povo, modos de pensamento, concepção, línguas e linguagens permitindo-lhes a reinserção na vida africana”³¹.

Segundo eles, no bojo dessa luta, a vida cultural das populações do campo manifesta-se sob o duplo signo da tradição e da modernidade, enquanto que, para os quadros, “geralmente intelectuais assimilados, provindos das categorias sociais privilegiadas, pelo

²⁸ Aristides Pereira, Relatório do PAIGC: “No âmbito da luta, foi-se operando verdadeiramente a seleção dos valores culturais. Logo se nos deparou a difícil questão de conciliar os modelos tradicionais africanos de pensamento e da ação com as exigências do progresso moderno”.

²⁹ Balandier, op. cit., p. 334.

³⁰ Para Aristides Pereira, op. cit., p. 110, no âmbito da luta, “as massas camponesas reencontraram o suporte social para a livre expressão das suas iniciativas criadoras, aprendendo ao mesmo tempo as novas idéias e técnicas veiculadas pelo movimento político-militar”.

jogo seletivo do sistema colonial, o espaço cultural ordena-se em torno do desenvolvimento harmonioso da nova personalidade africana”³². Deste modo, sugerem que a luta terá funcionado como um revelador dos comportamentos culturais, sendo que os resultados tangíveis situar-se-iam em três níveis: a auto-reabilitação dos valores culturais das camadas rurais, a decadência do elitismo e a abertura para a universalidade.

Andrade e França entendem que o sucesso da luta contra o colonialismo português deveu-se, fundamentalmente, à “apreensão dos valores culturais próprios das populações”. No entanto, há indícios de que a segunda modalidade de *assimilação* empreendida pelos *retornados* não terá fornecido aos indivíduos que ela abarcou suficientes elementos de auto-estruturação identitária, individual ou coletiva.

Efetivamente, das intervenções de Amílcar Cabral, principal artífice desse projeto de *homem novo*, fica a idéia de que a reorganização de identidades operada no seu bojo não se efetuou sob *uma hermenêutica de reapropriação*, que, segundo Lyotard, “não vai destruir continuamente as fundações mas vai deixar abertas as bases ontológicas do estar no mundo comunal”, mas sim sob *uma hermenêutica da dúvida*.

Na verdade, ao contrário dos ideólogos da negritude, Cabral não perfilha a idéia de que as pretensas formas e criações africanas devam ser julgadas com uma escala de valores extraídos única e exclusivamente do seu próprio ciclo cultural e nem propugna a imersão, pura e simples, numa suposta cultura africana com fundamentos válidos anteriores à superposição da civilização européia e livre das tensões típicas da sociedade industrial. Enquanto defensor da emergência de um *homem novo*, ele procede a uma resignificação da idéia de tradição cultural, animando uma importante reflexão sobre as *influências culturais negativas ligadas a fatores regressivos do passado* e a revalorização crítica dos valores

³¹ Mário de Andrade e Arnaldo França, A Cultura na problemática da libertação nacional e do desenvolvimento, à luz do pensamento político de Amílcar Cabral. In: Colóquio “*Cultura e Desenvolvimento*”, Dakar, Out. 1976, p. 9.

³² Idem.

modernos. Assim, propõe um quadro em que o passado não é conservado mas criticamente reconstruído, a partir das exigências da luta e da ossatura cultural do *homem novo* que dela emerge, defendendo que “[...] devemos ser capazes, portanto, de combater a cultura colonial e deixar na nossa cabeça aquele aspecto de cultura humana, científica, que porventura os *tugas* trouxeram para a nossa terra e entrou na nossa cabeça também”³³.

Essa preocupação de Cabral com a modernização e projeção de uma memória nacional começou a colidir-se com alguns aspectos de uma vida tradicional e marcada por uma memória coletiva milenar. Efetivamente, sob seus reflexos, a tradição tornou-se vulnerável, submetendo-se aos crivos de uma praxe seletiva e pragmática e perdendo sua onipresença e “imunidade contra a crítica racional”³⁴.

Giddens sugere que a tradição está ligada à memória, especificamente à memória coletiva; envolve ritual, está ligada à noção formular de verdade, possui guardiões e, ao contrário do costume, tem uma força de união que combina conteúdo moral e emocional³⁵. Por outro lado, o meio pelo qual essa tradição veicula a sua verdade – fala ritual - possui um caráter performativo, contendo, às vezes, “palavras e práticas que os falantes e os ouvintes mal conseguem compreender” e de que “não faz sentido discordar e nem contradizer”.

Num contexto próximo ao referido por Giddens, em que “o passado tem uma pesada influência, ou mais precisamente, é constituído para ter uma pesada influência sobre o presente”³⁶, a insistência de Cabral na explicação dos dados científicos da realidade, fundamento da nova racionalidade que ele pleiteava introduzir na experiência concreta da ação política e da construção do devir social, encontrou uma forte resistência. Na verdade, a comunidade nem sempre se revelou apta a suportar a problematização crônica dos seus significantes e a alteração das suas práticas básicas de rotina. Daí que, tendo partido de uma

³³ Amílcar Cabral, op. cit., p. 188.

³⁴ Vide, a propósito, Moscovici, S. *La machine à faire des dieux*. Paris: Fayard, 1988, p. 266.

³⁵ Idem, p. 81.

referência de conhecimento que em tudo, ou quase tudo, difere das interpretações dos guardiões da tradição, Cabral teve de empenhar-se na negociação de novas fontes de sentido e formular novas normas de vinculação.

Nesse quadro negocial, mereceu especial prioridade a problemática de gestão do espaço comunitário e de luta, em que a autoridade dos líderes tradicionais se confronta com a autoridade dos dirigentes político-militares³⁷. De igual modo, foi necessário um esforço permanente de contenção dos efeitos perversos das mutações culturais introduzidas no âmbito da luta, e em que se destaca a operação pela qual tanto a tradição como a natureza, que “antes apareciam fora do escopo da intervenção humana” passaram a ser questionadas e colocadas ao serviço do homem ou sob seu controle³⁸.

No âmbito da gestão dessas contradições emanadas do encontro com a sua suposta contraparte, os dirigentes do PAIGC chegaram à *difícil solução*, “[...] quer não proibindo aquilo que é possível não proibir sem prejudicar a luta, quer criando no espírito dos camaradas novas idéias, nova maneira de ver a realidade”³⁹. No entanto, sua impotência ante o peso da tradição fica patente quando, referindo-se ao uso de *mézinhos* (amuletos), por parte dos seus guerrilheiros, Cabral, resignado, diz: “esse é o nosso nível cultural, em relação à realidade concreta que é a guerra. [...], mas eu tenho esperança que os filhos dos nossos filhos, quando ouvirem isso, ficarão contentes porque o PAIGC foi capaz de fazer a luta de acordo com a realidade da sua terra, mas hão de dizer: os nossos pais lutaram muito, mas acreditam em coisas esquisitas”.⁴⁰

³⁶ Giddens, A vida em uma sociedade pós-tradicional. In: Beck et alii, *Modernização Reflexiva*, São Paulo, Unesp, 1995, p. 80.

³⁷ Numa das suas palestras para os seus guerrilheiros, Cabral reconhece que os líderes tradicionais tinham começado a preocupar-se com a sua crescente perda de influências, tendo-lhe queixado que “os rapazes agora não nos obedecem nada, vão atacar sem nos consultar”.

³⁸ Recusando a idéia de que “ser africano é pensar que o homem não pode dominar as cheias do rio”, Cabral propõe um tipo de relação entre o homem e a natureza, no qual esta seria moldada conforme às exigências e necessidades daquele. Vide. Cabral, op. cit., 120.

³⁹ Idem, p. 125.

4. Guineenses e cabo-verdianos: da força de uma união ou de uma união forçada

No quadro do processo de descolonização em África, a unidade Guiné/Cabo Verde assume particular relevância, pelo seu ineditismo e meandros. Tendo sido estabelecida a partir de uma premente necessidade de estabelecimento de redes formais de solidariedade, que garantissem a viabilização de ações participativas e convergentes e diminuíssem o grau de vulnerabilidade dos seus agentes, essa unidade viria a transformar-se numa das mais complexas e delicadas questões da luta armada e do próprio PAIGC.

Nascido na Guiné, mas sendo de ascendência cabo-verdiana, Amílcar Cabral foi o mais fervoroso apologista da *africanidade* do cabo-verdiano e quem mais sistematicamente pronunciou-se a favor de uma “unidade combativa” e orgânica entre Guiné e Cabo Verde⁴¹.

Para os seus promotores, essa unidade orgânica entre a Guiné e Cabo Verde respaldava-se na própria unidade histórica dos dois territórios, apontando-se, como exemplo, a sua secular complementaridade económica e união administrativa, de 1550 a 1879. A este propósito, é curioso que, a Guiné Bissau, apesar da sua precedência ontológica (já que do ponto de vista da configuração humana foi ela que forneceu um dos substratos utilizados no povoamento de Cabo Verde), é apresentada, no plano sócio-cultural, como herdeira e dependente deste território. A ideia prevalecente é de que “a Guiné deu a massa humana que entrou no cadinho da mestiçagem; Cabo Verde devolveu-a, aperfeiçoada e apta a concorrer para a evolução social e mental dos seus irmãos africanos”⁴². O próprio PAIGC realça, num

⁴⁰ Ibidem, p. 122.

⁴¹ Contudo é curioso que, apesar dessa orientação política diametralmente oposta à seguida pelos claridosos, Cabral não fundamentou uma aproximação cabo-verdiana à África com base numa suposta afinidade cultural: “[...] O problema deixou de se pôr do ponto de vista histórico. Uma realidade ficou de pé: a que continente pertence Cabo Verde? Pode-se provar geográfica e ontologicamente a sua ligação com a África [...]. Cabo Verde tem uma personalidade própria; Cabo Verde é África. Fomos vítimas do problema colonial”.

⁴² António Carreira, A Guiné e as Ilhas de Cabo Verde: A sua Unidade Histórica e Populacional. In: *Revista Ultramar*, Lisboa, Ano VIII. Nº 32, 1968.

documento apresentado à ONU em 1974, que “até muito recentemente, a Guiné dependeu quase totalmente do Arquipélago para o comércio, a navegação e a *vida social*”⁴³.

No entanto, independentemente dos possíveis vieses da sua concepção, o princípio da unidade foi adotado pelo PAIGC, desde a sua fundação⁴⁴. É assim que, procurando fundamentar e canalizar suas demandas com base nessa opção político-ideológica, os dirigentes desse partido remetem ao Governo Português, em 1960, um *Memorandum*, no qual reclamam, dentre outros, “[...] a constituição de uma Câmara de Representantes do povo da Guiné e uma do povo de Cabo Verde [...]” e, imediatamente depois, “a realização duma reunião conjunta das duas Câmaras de Representantes, para estudar e decidir das possibilidades, das bases e da forma de realizar, no quadro da unidade africana, a união orgânica dos povos da Guiné e Cabo Verde, com fundamento nos laços de sangue e nos laços históricos que ligam esses povos”⁴⁵.

No quadro da luta armada, a experiência de unidade entre guineenses e cabo-verdianos viria a revelar-se problemática, senão traumatizante, como o atestam os dados historiográficos e políticos disponíveis. Os fundadores do PAIGC são, em sua grande maioria, cabo-verdianos ou de ascendência cabo-verdiana, radicados na Guiné na qualidade de funcionários da administração colonial. O capital cultural acumulado, por eles e pelos restantes militantes recrutados dentre universitários residentes em Portugal, possibilitava-lhes melhores vantagens comparativas no campo da luta de libertação. Regra geral, os cabo-verdianos ocupavam-se dos serviços logísticos e operacionais, de representação e de mobilização no exterior, cabendo aos guineenses a missão de “pegar em armas”. Por outro lado, tendo em conta que eles foram os principais beneficiários de ações de formação, a sua

⁴³ Vide: Relatório apresentado em 29 de Março de 1974 por Abílio Duarte, membro do Conselho Superior da Luta do PAIGC, perante o “Comitê dos 24” da ONU. In: *Novo Jornal de Cabo Verde*, 10 de outubro de 1974.

⁴⁴ No seu Programa mínimo, o PAIGC prescreve “a união orgânica de todas as forças nacionalistas e patrióticas da Guiné e de todas as forças nacionalistas e patrióticas de Cabo Verde para liquidar a dominação colonial portuguesa e não importa que tipo de dominação colonialista e imperialista exista nesses dois países africanos”.

⁴⁵ In: Mello, A, et. alii. *Colonialismo e Lutas de Libertação*, Porto: Afrontamento, 1978, p. 166.

presença no campo do combate acabou por revelar-se decisiva à medida que a luta ia se complexificando, exigindo recurso a armamentos pesados e capacitação técnica para o efeito.

Esse fato passou a ser explorado pelos serviços de inteligência de Portugal e usado como trunfo na desmoralização e desmobilização de uma boa parte dos efetivos do movimento de libertação, tendo praticamente conduzido a situações de ruptura. Nessa operação, os portugueses faziam ver aos combatentes guineenses que enquanto eles sofriam nas matas da Guiné, os cabo-verdianos viviam bem em Conacry (cidade onde o PAIGC mantinha sua base político-militar), prometendo, outrossim, “expulsar todos os cabo-verdianos que se encontram na Guiné a seu serviço e oferecer os postos respectivos àqueles que eles chamam os verdadeiros filhos da Guiné”⁴⁶.

Paulatinamente, a partir desse quadro, foi perdendo relevância o critério classificatório instituído pelo próprio poder colonial - que distinguia entre *indígenas* e *civilizados* -, e ganhando destaque um novo tipo de polarização em que se contrapõem cabo-verdianos (a quem estavam reservadas funções diretivas) e guineenses (a quem incumbia a verdadeira tarefa de enfrentar os golpes do inimigo). Assim, os cabo-verdianos, cuja adesão à luta ficara a dever-se a uma pretensa solidariedade para com os africanos sujeitos ao indigenato⁴⁷, passam, doravante, a ser responsabilizados pela reprodução, no âmbito dessa luta, das relações assimétricas que eles mesmos se propuseram combater.

Essa situação mereceu particular atenção de Amílcar, para quem havia uma forte “tentativa de dividir o nosso povo”, pois, “os colonialistas sabem que a unidade política e moral, a unidade combativa do nosso povo na Guiné e em Cabo Verde é a força principal do

⁴⁶ Idem, p. 83.

⁴⁷ Pedro Pires, ex-Primeiro Ministro de Cabo Verde nos primeiros 15 anos da independência, assegurou-nos, em entrevista (concedida em 28 de Fevereiro de 2000), que um dos motivos que levou os cabo-verdianos a aderir ao movimento de libertação foi a solidariedade para com os povos africanos sujeitos ao indigenato.

nosso Partido e da nossa luta”⁴⁸. É assim que, procurando minimizar o alcance das investidas do inimigo, ele afirma nunca ter visto, “no mato, por exemplo, qualquer contradição entre cabo-verdianos e guineenses”, assegurando que a única contradição ocorria na cidade “entre descendentes da Guiné, que queriam ter vida que tinham os cabo-verdianos (como chefe de posto, que são agentes do colonialismo), contra o nosso povo [...], a contradição à busca de emprego, de bons lugares[...]”. Mas, segundo ele, “se estudarmos bem o problema, vemos que a tendência geral dessa pequena burguesia guineense é a de viver bem com a pequena burguesia cabo-verdiana. A tendência geral é a de se entenderem; ao lado dos *tugas*”⁴⁹.

Apesar desse esforço de Cabral, a questão étnica e identitária começou a despontar-se, com certo vigor, entre os combatentes e militantes do PAIGC, não tanto como produto de posição sócio-estrutural ou interesses objetivos, mas sim como resultado de processos discursivos dentro e fora do grupo. Este fato, aliado aos desgastes de uma guerra prolongada, levou a uma espiral de tensão entre cabo-verdianos e guineenses, em que as diversas identidades começaram a emergir numa complexa “dialética entre representação individual do mundo real e as construções simbólicas dos outros”⁵⁰. A situação atingiu nível significativo de entropia, com os guineenses a ressentirem-se do “que consideravam ser a hegemonia dos cabo-verdianos no PAIGC ”, e os cabo-verdianos a questionarem a implementação de algumas *ações afirmativas* que os deixavam em nítida desvantagem no quadro da luta⁵¹.

No âmbito desses desencontros, o projeto de unidade, que havia criado um significativo espaço de militância política e possibilitado a incorporação na luta de libertação de um certo aporte de caráter moral e transpolítico, começou a experimentar um progressivo processo de inflexão, num contexto em que os interesse do grupo passam a desenvolver-se e

⁴⁸ Amílcar Cabral, *Unidade e Luta*, Vol. II, p. 83.

⁴⁹ *Idem*, p. 90.

⁵⁰ Vide: Saint-Maurice A. op. cit., p. 113.

a ser modelados pelas ações dos atores potencialmente em conflito. Assim, nem a assunção da necessidade de uma unidade estratégica de luta e nem a adoção de algumas medidas de gestão tendentes a salvaguardar os interesses das partes conseguiram dissipar o espectro da crise e ruptura.

Em nossa opinião, apesar da crescente degenerescência dos suportes da unidade ter sido proporcional ao processo de incremento e consolidação das conquistas político-militares, traduzidas em *status* e posições que, por antecipação do real, representavam os papéis dos diferentes agentes no(s) futuro(s) Estado(s) a se criar, não é de todo pacífico que seus elementos fundantes se tenham correlacionado apenas com os aspectos adstritos à gestão e funcionamento do Partido e à questão de acesso e exercício do poder⁵². Julgamos que não se pode descurar a hipótese de que na base dos muitos incidentes da luta, de que viria a resultar a própria morte de Cabral, tenham estado questões mal resolvidas do encontro de *assimilados e indígenas*. O *deixar de proibir tudo o que pudesse não prejudicar a luta* talvez não se tenha revelado suficiente para apaziguar o ímpeto da singularidade e da diferença. Neste sentido, afigura-se-nos que, embora não tenha sido a cultura a unir *assimilados retornados e indígenas* ou cabo-verdianos e guineenses, foi ela que, paulatina e decisivamente, os desuniu. O processo de ruptura verificado não expressa senão um acentuado esforço de desconstrução do universal do ponto de vista do particular, dando vazão a entendimentos específicos das partes sobre as *significações compartilhadas da comunidade*⁵³.

O assassinato de Cabral, a 20 de Janeiro de 1973, encabeçado por elementos das próprias Forças Armadas do PAIGC, acabaria por cristalizar a crise, traduzindo o fracasso prático de um projeto de *retorno e unidade* e dando visibilidade ao rol de desencontros

⁵¹ De notar que, dentre essas ações, estava a decisão de apenas os guineenses assumirem cargos diretivos nas zonas libertadas. Vide: José Vicente Lopes, op. cit., p. 214.

⁵² Abílio Duarte, apud, Vicente Lopes, op. cit., pp. 250-251, assegurou que Cabral foi assassinado porque havia gente que achava que a direção do Partido estava nas mãos dos cabo-verdianos.

desencadeados pelo *segundo encontro de civilizações*. De igual modo, ele deixa transparecer que o suporte discursivo e simbólico pelo qual se explicitaram as fronteiras sócio-políticas exteriores e se ocultaram as interiores não conseguiu superar o peso de uma realidade concreta de grupos sociais, detentores de uma vivência peculiar e cujos vínculos e pertenças, longe de se revelar convergentes, apresentam matizes de uma conformação *sui generis* operada no decurso de processos sociais específicos.

5. Cabo Verde e a materialidade da tensão identitária: entre o retorno de origens e a busca de origens

O assassinato de Cabral foi acompanhado de uma árdua tarefa de restabelecimento do princípio de unidade, que havia norteado toda a luta de libertação e sob cujo endosso se obteve a consagração internacional do PAIGC como representante das reivindicações progressistas dos povos da Guiné e de Cabo Verde.

Esse relançamento da unidade ocorre num período em que as orientações da cúpula do partido são chamadas a exercer um influxo determinante sobre a ulterior modelação das práticas dos militantes, no qual, decididamente, se deixou de questionar se as pessoas que vivem num determinado contexto social compartilhavam da idéia da identidade em construção, ou seja, se a configuração identitária em forja possuía algum tipo de penetração social. Efetivamente, se antes, tolerava-se a idéia de uma identidade “menos vinculante, como um processo aberto a novas valorações e modificações em outras situações

⁵³ Lash, A reflexividade e seus duplos. In. Beck, op. cit., pp.174-175.

existenciais”⁵⁴, doravante, passou-se a excluir qualquer possibilidade de manifestação de diferenças.

Por um certo período, esse esforço por encobrir o mal-estar entre guineenses e cabo-verdianos (e que se avolumara após a morte de Cabral), conduziu ao estabelecimento de uma ordem disciplinar-revolucionária e a um tipo de organização e de controle político tendentes a unificar o todo social sob um princípio simples, ignorando as peculiaridades das partes que o compõem. No entanto, ele não pôde impedir que, entre os militantes e dirigentes do PAIGC, e mais especificamente entre os dirigentes cabo-verdianos, se proliferasse a convicção de que a unidade não passava de um anelo utópico, cuja materialização dependia de variáveis de difícil ponderabilidade e controle.

Na verdade, apesar de todo o investimento dos dirigentes no sentido de minimizar os efeitos da morte de Cabral sobre o projeto de unidade, não se podia negar o fato de que ela decorreu de uma ação perpetuada por guineenses, na seqüência de um *complot* urdido por guineenses e absolutamente ignorados pelos cabo-verdianos, o que dá um sentido nitidamente étnico à sua base motivacional. Aliás, dos dados disponíveis, infere-se que essa ação que culminou com a eliminação física de Cabral visava também os restantes cabo-verdianos, não se tendo consumado devido à intervenção do Presidente da Guiné Conakry, Sékou Touré. Conforme relato de Valdemar Lopes da Silva, filho do *claridoso* Baltasar Lopes, após dispararem em Cabral, os indivíduos envolvidos na operação teriam dito: “Já matamos Cabral e agora vamos pegar os *burmedjos*”⁵⁵. De igual modo, Osvaldo Lopes da Silva, um dos combatentes cabo-verdianos, e que, quatro dias antes da morte de Cabral, fora incumbido por este de fazer um levantamento dos homens do Partido instalados em Conakry, afirma que, de um total de 600 adultos registrados, na altura, por ele, “pelo menos 400

⁵⁴ Wagner, P. op. cit., p. 270.

⁵⁵ “Vermelhos”, em alusão aos cabo-verdianos que, ao que consta, só conseguiram livrar-se do fuzilamento por ação do Presidente da Guiné Conakry, Sékou Touré, que também decidiu que só eles podiam fazer guarda de honra a Amílcar Cabral, “porque não havia nenhum cabo-verdiano envolvido na sua morte”.

estavam a par do *complot* e nenhum cabo-verdiano sequer suspeitou”, o que, *prova*, segundo ele, que “fomos completamente surpreendidos” e “que não tínhamos conseguido penetrar no *substrato cultural guineense*”. Grifo nosso⁵⁶.

No melindroso cenário do pós-assassinato, enquanto o PAIGC procurava fazer passar, nos diversos fóruns internacionais, a imagem de coesão e de força, de que o princípio de unidade constituía a máxima expressão, no plano dos discursos e práticas intrapartidárias e locais fatos concretos e complexos levavam os dirigentes a se autoconvencerem de que estava cada vez mais distante a concretização do ideal de uma união orgânica entre Guiné e Cabo Verde, de que pudesse resultar uma pátria africana. Com efeito, por essa altura, uma velada desconfiança entre dirigentes guineenses e cabo-verdianos havia conduzido a um progressivo *(des)esclarecimento* do sentido da unidade.

Com a Revolução de Abril de 1974, em cuja origem encontravam-se “a guerra colonial, a luta tenaz dos movimentos de libertação contra o colonialismo, os adeptos que estes foram conquistando entre as elites culturais, políticas e militares portuguesas e o isolamento internacional a que sujeitaram o Estado Novo”⁵⁷, introduziram-se significativas mudanças nos rumos da guerra e da descolonização.

No seu transcurso, o poder instituído, que procurava “potenciar com o seu próprio conteúdo progressista o conteúdo progressista das lutas de libertação e o próprio conteúdo da independência”⁵⁸, encetou o diálogo com os movimentos revolucionários, visando a consecução de um cessar-fogo e a suspensão da luta. Por essa altura, o PAIGC já havia proclamado, unilateralmente, a independência da Guiné Bissau (24 de Setembro de 1973), a qual, num espaço de três meses, fora reconhecida por mais de 70 países, pela ONU e pela OUA.

⁵⁶ In: José Vicente Lopes, op. cit., p. 211.

⁵⁷ Boaventura Sousa Santos, Modernidade, identidade e a cultura de fronteira, *Tempo Social: Revista de Sociologia*, USP, S.Paulo, Nov. 1994, p. 45.

⁵⁸ Idem.

No que concerne a Cabo Verde, apesar dos anos de luta nas matas da Guiné, não se vislumbrava qualquer movimentação no sentido da independência. A presença do PAIGC no território era politicamente inexpressiva e militarmente nula. Foi a partir da Revolução de Abril que se abriu o caminho ao regresso dos combatentes cabo-verdianos ao arquipélago, após mais de uma década de intensa experiência de *retorno e reafirmação dos espíritos*, possibilitando a explicitação e confrontação direta dos dois modelos de identidade e projetos políticos até então ensaiados, à distância, e em espaços diferenciados, pela elite letrada *claridosa* e pela *geração de 50*.

5.1. Africanistas e europeístas: o impacto de um (des)encontro

Ao contrário da tendência evidenciada no âmbito do processo de descolonização dos demais países africanos, em que “o Portugal revolucionário não pôde ou não quis controlar o processo da independência como o fizeram as potências coloniais centrais [...]”⁵⁹, no caso cabo-verdiano, o Governo Português mostrou-se relutante em aceitar seja a independência do território seja sua unidade com a Guiné Bissau. Mesmo depois de ter reconhecido, *de jure*, a independência da Guiné, Lisboa recusou-se a transigir com a idéia de um semelhante destino para Cabo Verde, sob o argumento de que, ao invés do que se verificou na Guiné, ou nos outros espaços coloniais em guerra, não houve luta armada em Cabo Verde, pelo que, se nesses outros territórios a independência justificava-se plenamente, já que legitimada pelas armas, já o mesmo não se podia dizer em relação a Cabo Verde, onde até à *Revolução dos Cravos*, não se havia registrado qualquer mobilização política ou militar de reivindicação de independência. Nesta base, o *Portugal revolucionário* propôs uma solução particular para Cabo Verde, que passaria pela realização de um Referendo.

Perante essa possibilidade de um redesenho do cenário sócio-político arquipelágico, a partir do Referendo, iniciou-se uma intensa luta pela ocupação do novo espaço que se entreabria, em que se destacaram, por um lado, os *africanistas*, representados pelos combatentes *retornados* (que defendiam a causa da independência e o princípio da unidade com a Guiné), e, por outro lado, os *europeístas*, representados pela elite letrada local, e que defendiam a autonomia e a manutenção dos laços de dependência para com Portugal.

Em São Vicente, sede da *caboverdianidade claridosa*, após várias reuniões na residência do Dr. Baltasar Lopes da Silva, os *europeístas* decidiram pela criação do GADB (Grupo de Ação Democrática de Barlavento). Esse Grupo, que integrava, dentre outros, os

⁵⁹ Ibidem.

antigos colaboradores da revista *Claridade* (Teixeira de Sousa, Antônio Aurélio Gonçalves e João Quirino), assumiu, desde o início da sua fundação, a sua aversão às propostas do PAIGC, tendo recusado tanto a idéia da unidade com a Guiné Bissau como a da independência “total e imediata”⁶⁰.

Do aprimoramento político e programático do GADB, surgiu a UDC (União Democrática Cabo-verdiana), cujos integrantes reiteraram o princípio de autonomia, argumentando que a pretensa independência política só devia ocorrer após a consecução de uma independência econômica, o que devia processar-se no quadro de uma associação a Portugal. Teixeira de Sousa, um dos integrantes do GADB, traduz bem esse posicionamento alternativo à independência e unidade propostos, ao postular que “Cabo Verde não pode ter a sua independência sem se encostar a outro Estado. Para o PAIGC é a Guiné Bissau, para mim é Portugal”⁶¹.

Essa opção da elite local foi corroborada por alguns dirigentes *revolucionários* portugueses que, para o efeito, procuraram resgatar os discursos conformadores da antiga parceria. É o caso do então Ministro da Coordenação Interterritorial, Almeida Santos, que, numa deslocação a Cabo Verde, declara, em entrevista, que “Cabo Verde respira Portugal: no falar das suas gentes, nos sentimentos, na cultura, no folclore, é toda uma presença portuguesa [...]”, e prenuncia que “quando começar o debate político, há de vir à tona a ligação entre o povo de Cabo Verde e o povo português”. De igual modo, dizendo-se convencido de que “qualquer que venha ser o estatuto e quaisquer que venham a ser os arranjos políticos, a realidade continuará por muito tempo, talvez para sempre, a ser predominantemente portuguesa”, ele se pergunta, ante a *fatalidade de uma associação a outrem*, porque não então a Portugal?⁶².

⁶⁰ Vide: José Vicente Lopes, op. cit., p. 335.

⁶¹ In: Novo Jornal Cabo Verde, de 10 de Outubro de 1974.

⁶² In: Novo Jornal Cabo Verde, de 19 de Setembro de 1974.

Quanto aos *africanistas*, ao mesmo tempo que exibiam uma certa maleabilidade discursiva, visando não só diminuir a tensão, no quadro da negociação da independência de Cabo Verde, como ainda a amainar alguns setores da sociedade cabo-verdiana receosos dos impactos nefastos da unidade com a Guiné, eles foram assumindo uma nítida ruptura com a *geração claridosa*, cujos representantes passam a ser tidos como agentes do colonialismo, que deviam ser *atirados ao mar*⁶³. Realce-se, a este propósito, que a unidade com a Guiné não foi rejeitada apenas pelos intelectuais da velha guarda. Muitos nacionalistas, como Onésimo Silveira e José Leitão da Graça abandonaram o PAIGC, segundo eles, por serem contra o projeto de unidade, tendo este último criado um Partido político chamado UPICV (União dos Povos das Ilhas de Cabo Verde), que era favorável à independência, embora recusasse a idéia de união orgânica com a Guiné. Também entre a população do meio rural houve, inicialmente, grande relutância, tanto em relação ao projeto de independência quanto ao da unidade⁶⁴. Deste modo, os dirigentes do PAIGC foram levados a admitir, publicamente, que a unidade entre Guiné e Cabo Verde tinha que passar pelo reconhecimento da soberania dos dois Estados e que seria decidida pela própria população e não pelo Partido.

Com a derrocada, em Setembro de 1974, do Partido Progressista de Portugal (considerado o principal instigador dos movimentos de inspiração neo-colonialista em Cabo Verde), e da concomitante queda de um dos principais opositores ao projeto de unidade entre a Guiné e Cabo Verde, o então Presidente Português, General Spínola, abriu-se o caminho à plena afirmação do PAIGC como força dominante e à hegemonia do princípio da independência e da unidade. Para essa reviravolta, o partido pôde contar com o apoio do Movimento das Forças Armadas (principal suporte da Revolução de Abril em Portugal), que

⁶³ Osvaldo Lopes da Silva teria sido quem proferiu essas ameaças. Vide, Vicente Lopes, op. cit., p 446.

⁶⁴ Com o apoio de alguns padres, a população do interior de Santiago chegou a realizar manifestações contra a independência e a favor da manutenção do vínculo com Portugal.

procedeu em Cabo Verde ao desmantelamento da UDC e UPICV, prendendo grande parte dos seus líderes e simpatizantes, considerados adeptos do movimento reacionário português.

A nova conjuntura vivida tanto em Portugal como em Cabo Verde possibilitou a introdução de avanços qualitativos na negociação do futuro político do arquipélago. Dessa negociação, resultou a assinatura do Acordo de Lisboa, a 19 de Dezembro de 1974, que prevê a participação do PAIGC no Governo de Transição, reconhecendo-o, de fato, como *único e legítimo representante do povo cabo-verdiano*⁶⁵. Uma das atribuições desse Governo de Transição era a preparação das eleições. Assim, a 30 de Junho de 1975, foi eleita uma Assembléia, que, investida de poder constituinte, viria a proclamar a independência de Cabo Verde a 5 de Julho de 1975.

No novo ciclo político, iniciado com a independência, não foi possível disfarçar-se o mal-estar entre as novas lideranças e o que sobrou da antiga *intelligentsia* local. Desta, muitos haviam partido para Portugal, iniciando seu *movimento de retorno às origens*, e outros tinham permanecido em Cabo Verde, mas tendo-se recolhido a um silêncio auto-imposto ou induzido pelo novo grupo hegemônico. O seu ostracismo contrastava com o período áureo da sua atuação como mediador entre a população autóctone e o poder colonial e principal interlocutor deste. Da imensa dificuldade em contornar obstáculos, próprios e alheios, à sua reinserção no contexto sócio-cultural do arquipélago resultou o desejo expresso de esquecer Cabo Verde⁶⁶.

⁶⁵ Nos termos do Estatuto Orgânico aprovado, a representação da soberania em Cabo Verde passava a competir a um Alto Comissário nomeado pelo Presidente da República Portuguesa, sendo a Administração do Estado garantida por um Governo de Transição presidido pelo referido Alto Comissário e integrando cinco Ministros, dos quais três indicados pelo PAIGC de entre os seus membros, e os dois restantes pelo Movimento das Forças Armadas Portuguesas.

⁶⁶ O clima reinante na época pode inferir-se da carta que Baltasar Lopes remete aos juristas Caldeira Marques e Manuel Duarte, em 1978, na qual a decisão de partir é expressa nos seguintes termos: “[...] As minhas medidas ficaram insuportavelmente cheias. Vou-me embora. Já dispus o espírito neste sentido e, já agora, é uma simples questão de liquidar o pouco que cá possuo (se as justiças da terra o permitirem, o que, na hipótese negativa, será mais uma lição que assimilarei, desta vez, muito bem) e ir para onde o ouvir falar de Cabo Verde seja tão pouco provável, que eu não tenha margem para pensar em quanto e como quis isto. Dramático que isto me aconteça a mim, mas que querem?”. In: Caldeira Marques, Os bazólios da independência, 1999, p. 153.

Estávamos ante a consagração dos *africanistas* e a desolação dos candidatos a retorno, os *uropeístas*, no termo de mais um ciclo do controverso processo de *funcionalização* política da identidade cultural cabo-verdiana.

5.2 A (des)materialização do projeto de unidade

Na fase embrionária de sua consagração político-ideológica, o PAIGC bateu-se pela idéia de vínculo com a África e, mais especificamente com a Guiné Bissau. Em termos doutrinário e valorativo, ele erige um novo quadro topológico, no qual a parte historicamente postergada é resgatada e reabilitada. Pela primeira vez, na história do arquipélago, a África sobrepõe-se a Cabo Verde. Essa nova realidade ficou clara quando, numa sessão parlamentar de 1975, ao ser interpelado sobre uma mudança toponímica em que o nome de um destacado cabo-verdiano, Senador Vera Cruz, fora substituído pelo de um grande revolucionário africano, Kuame Krumah, o então Primeiro Ministro de Cabo Verde, Pedro Pires, após realçar a magnitude desse último, disse “não ser de admitir qualquer espécie de comparação entre as duas figuras apontadas, do ponto de vista do nosso Partido e do Governo”⁶⁷.

Por essa altura, a *africanidade* e a unidade com a Guiné constituíam o material com o qual se esperava remodelar as práticas sociais, com o olhar posto em uma nova ordem social. Elas faziam parte do leque de pressupostos necessários ao novo enraizamento dos cabo-verdianos, tendo tipificado uma tentativa de exteriorização de um símbolo, num momento em que se impunha romper com o legado da antiga parceria⁶⁸.

⁶⁷ Acta da Assembléia Nacional Popular, 1975, p. 24. Em entrevista que nos concedeu, Pedro Pires assegurou que as mudanças ocorridas deveram-se, em muitos casos, ao entusiasmo de alguns jovens militantes e também ao fato de os próprios combatentes desconhecerem, na altura, a realidade cabo-verdiana.

⁶⁸ No quadro desse rompimento, procede-se a uma reavaliação de alguns *valores brancos* tidos como anti-valores, por incorporarem a subjugação cultural dos povos. Pedro Pires admite que, no âmbito da luta, eles foram obrigados a fazer uma opção, ante as possibilidades que uma identidade de tipo mestiço lhes oferecia, assegurando que, “para a nossa geração, há esse mito que é a África, esse mito da libertação do homem de cor. A nossa cor leva-nos a identificar-nos com aqueles que sofreram o racismo. [...] Pode ser que eu, perfeitamente, pudesse passar por outra coisa, mas a nossa identificação é com a África [...]”. Nosso entrevistado.

Todavia, passado o período de confrontação ideológica, na seqüência da consolidação e hegemonia política do PAIGC, essa ligação à África nunca foi corroborada por significativas medidas de caráter político-econômica que traduzissem um inequívoco desejo de aproximação dos cabo-verdianos aos africanos. Com efeito, embora os dirigentes políticos se tivessem esforçado por manter o quadro dicotômico colonizador/colonizado, propulsor dos movimentos de libertação e do projeto da unidade africana, Cabo Verde fez-se mover por uma dinâmica de solidariedade para com a África e cooperação para com a Europa, de onde obtinha o suporte para a sua sobrevivência como Estado. Mesmo no que concerne ao projeto de unidade com a Guiné, por detrás da aparência do seu engajamento na formulação das vias político-ideológicas de sua materialização, os dirigentes cabo-verdianos manifestaram sempre algum tipo de hesitação em implementá-lo. Como vimos, no quadro da negociação do destino político de Cabo Verde, embora os dirigentes do PAIGC tenham reiterado o princípio da unidade com a Guiné, eles o fizeram acrescentando um elemento novo que anula o seu caráter apriorístico: ela só se efetivaria no quadro da soberania dos dois Estados e após consulta popular. Aliás, esse retraimento dos dirigentes cabo-verdianos em relação a uma unidade orgânica de fato ficou patente com a recusa do Anteprojeto da Constituição da União da Guiné e Cabo Verde, preparado pelo Governo da Guiné para ser discutido na Reunião do Conselho Superior da Luta, 25 e 26 de Junho de 75, sob pretexto de que se tratava de “um projeto demasiado vinculativo em termos de unidade”⁶⁹.

Num ambiente de propósitos inconfessáveis, as medidas tendentes a materializar o princípio da unidade, de que se destacam a igualdade de estatuto e condição legal de guineenses e cabo-verdianos e a institucionalização do Conselho da Unidade, e da

⁶⁹ De acordo com esse projeto, cada um dos territórios teria um parlamento e a junção dos dois formaria a Assembléia Nacional Popular Suprema (artigo 3), havendo ainda um Conselho da União e um Conselho de Ministros (artigo 15). Quanto aos símbolos e ao hino da União, a bandeira deveria ser idêntica à da Guiné Bissau e o hino o mesmo do PAIGC – “Esta é a nossa Pátria Amada”, tendo com divisas “Unidade, Luta e Progresso”. Ficou em aberto o nome a dar à União e a cidade onde deveria situar-se a sua capital.

Conferência Inter-Governamental, não foram suficientemente fortes para dissipar as incertezas construídas no decorrer da experiência de retorno.

A 14 de Novembro de 1980, ocorre um Golpe de Estado na Guiné Bissau, pondo fim à unidade e ao longo período de adiamento de uma tensão engendrada pelo segundo encontro de civilizações e mostrando que o projeto de construção de uma comunidade simbólica de resistência e ação não tinha suficientes bases para subsistir fora do quadro de uma afirmação por oposição.

5.3. A (des)africanização dos espíritos

Com o Golpe de Estado na Guiné Bissau, o PAIGC, que se havia institucionalizado como “força dirigente da sociedade e do Estado”, e se tinha atribuído a missão de operar a unidade orgânica entre a Guiné Cabo Verde, viu-se amputado de uma de suas mais importantes ferramentas de mobilização e de estruturação da identidade nacional. Efetivamente, mesmo que os dirigentes nunca tivessem mostrado vontade política em prosseguir com o projeto da unidade, este continuou, por muito tempo, a alimentar o modelo de nação em construção, com reflexos sobre o próprio reprocessamento das identidades pessoais e étnicas, em que a África aparece como importante ponto de referência e significado.

Dulce Almada afirmou que, na seqüência do golpe de Estado de 1980, o cabo-verdiano passou a exibir “uma certa tendência para se entricheirar na sua cabo-verdianidade”; não na cabo-verdianidade que ganhou uma nova dimensão com o processo unitário encetado, mas a que não comporta essa dimensão⁷⁰. Na verdade, a partir do trabalho ideológico do PAIGC e, mesmo que numa base política enviesada, não só a Nação passara a

se conceber em função de uma unidade imanente com a Guiné Bissau e, num âmbito mais holístico com a África, mas também as pessoas começaram a se auto-apreender como africanas. No entanto, fora desse quadro ideológico, a influência africana cedo começou a definhar-se.

Julgamos que a pretensa cabo-verdianidade emanada desse quadro correlacionava-se com a necessidade de perpetuação da fronteira entre as culturas dos colonizadores e as dos colonizados, a qual se revela “simbolicamente simples”, quando apreendida a partir do exterior, pelos que estão do outro lado, mas “simbolicamente complexa”, enquanto modalidade discursiva interna. De fato, só por uma operação mistificante e abstrativa se podia encontrar na justaposição de culturas tão diferentes, como são as que se encontram disseminadas pelos vários espaços da África, os traços de uma personalidade única.

O fato de o ilhéu ter passado a “se entricheirar na sua caboverdianidade”, deixa claro que, apesar da independência ter contribuído para “a conscientização do impacto e do valor da cultura do continente, podendo falar-se duma ‘influência cultural africana em termos expansionistas’⁷¹, essas mudanças não podem ser apreendidas como resultado dos novos influxos vindos do Continente, mas sim como produto da revitalização dos valores culturais especificamente cabo-verdianos outrora estigmatizados.

Em nosso entender, para além de impulsionar o resgate da herança afro-negra da cultura cabo-verdiana, a independência possibilitou, por algum tempo, a concretização de um movimento de retorno auto-orientado. Com ela, duas tendências despontaram-se no âmbito da busca dos traços de origem: a primeira, induzida pelo princípio de *reafricanização dos espíritos*, enquadrou-se na política do PAIGC de criação de condições prévias à institucionalização de uma unidade fundada nos sentimentos da população, o que implicava que essa interiorizasse os valores da cultura africana e se conscientizasse da sua condição

⁷⁰ Dulce Almada, Os fundamentos culturais da unidade, In: *Continuar Cabral: Simpósio Internacional Amílcar Cabral*, Praia: Grafedito, 1983, p. 222.

histórica de *africano*; a segunda, de caráter horizontal, representa uma espécie de catarse, cuja condição de possibilidade foi dada por uma conjuntura político-cultural de despenalização das manifestações culturais silenciadas pelo poder colonial, sob exigência da Igreja católica e conivência da elite intelectual. No âmbito da primeira modalidade de retorno, a cabo-verdianidade aparece como expressão da *africanidade*; no âmbito da segunda, ela erige-se, fulgurantemente, do mundo da vivência, passando, portanto, à margem do processo de reinterpretação ideologicamente induzido. Foi exatamente esse segundo *movimento de retorno*, orientado a partir das bases e, até certo ponto, alheio à preocupação de uma reabilitação cultural vincadamente africana, que conseguiu sobreviver ao colapso do projeto de reafricanização.

Neste sentido, a *desafricanização dos espíritos* não foi algo linear, de que pudesse resultar um novo ciclo de ocultamento da herança afro-negra; ela traduz uma fase de *despartidarização* ou *desideologização* da cultura, possibilitando a atribuição de um novo conteúdo simbólico ao suposto resgate identitário operado a partir do movimento de retorno.

A partir dessa *(des)africanização*, assistiu-se a uma tímida tentativa de recuperação dos valores da *europiedade* encolhidos na fase inicial do período pós-colonial. No entanto, esse ressurgimento não pôde transportar uma aura de hegemonia, já que, no novo cenário, as manifestações culturais antes tidas como expressão de *europiedade* perderam predileção em relação às de origem africana, antes ostracizadas, porque *impróprias*.

⁷¹ Mário de Andrade, op. cit., 7.

5.4. Os pressupostos de uma nova parceria

O colapso do projeto de unidade abriu caminho para a desmonopolização e subsequente pulverização dos focos de identidade. Com efeito, tendo ficado o PAICV⁷² desprovido de quaisquer referências para um eventual direcionamento cultural no sentido da *africanidade*, ele foi obrigado a conviver e aceitar a livre expressão de todos os componentes da cultura cabo-verdiana. Por sua vez, ao se terem desembaraçado tanto da *africanidade* heteroinduzida quanto da mutilação operada por uma cultura colonial auto-referenciada, os cabo-verdianos passaram a buscar na própria cultura as bases para uma das suas mais importantes experiências de pluralismo num sistema monopartidário. Esse pluralismo representa o momento alto do período pós-colonial, pois que traduz a anulação de um sistema de valoração cultural ideologicamente fundada e favorece a superação da tendência nacionalista do Partido no poder de fundir as várias identidades com a identidade nacional⁷³.

No entanto, o fato de o PAICV (Partido Africano da Independência de Cabo Verde, emanado do PAIGC) ter aberto mão de um tipo de mobilização baseado na identidade, longe de constituir sinal de fraqueza, representa a sua consagração como força hegemônica. Com efeito, não havia mais necessidade nem razão para esse partido questionar as referências hegemônicas e, muito menos, se colocar “na posição de outro e, simultaneamente, numa situação de carência e, por isso, de subordinação”⁷⁴. De fato, o PAICV já se encontrava devidamente implantado, não precisando recorrer à funcionalização da identidade cultural para se impor. Aliás, reportando-nos ao período da discussão sobre a unidade, diríamos que a

⁷² Na seqüência do golpe, o setor cabo-verdiano do PAIGC realizou um Congresso de que resultou a formalização da sua ruptura com o setor guineense. A partir de então, deixa de existir o partido bi-nacional é considerado extinto, dando lugar ao PAICV (Partido Africano da Independência de Cabo Verde).

⁷³ Reis, F.W. Mito e Valor da Democracia Racial, refere que os focos potenciais ou reais de identidade coletiva que poderiam desempenhar a função de ponto de referência para a identidade pessoal são múltiplos, não havendo razão em termos de princípios abstratos, para se privilegiar o foco correspondente à coletividade nacional.

⁷⁴ Vide: Sousa Santos, op. cit., p.31.

própria relutância do setor cabo-verdiano do PAIGC em aderir ao projeto de união orgânica apontava para a extemporaneidade de um tipo de mobilização de base identitária.

Estando seguro da sua implantação como “força dirigente da sociedade e do Estado”, o PAICV incrementou o movimento de aproximação de Cabo Verde à Europa, a que já se encontrava ligado por necessidade de segurança vital. Não se pode negar que essa aproximação ficou, desde sempre, facilitada, tendo em conta a peculiaridade das relações desenvolvidas entre cabo-verdianos e portugueses nos 500 anos de colonização, e o próprio impacto da política assimilacionista. Em parte, foi em função dessa peculiaridade que, ao contrário do verificado nas outras colônias africanas, onde a descolonização foi precedida de sangrentas e desgastantes lutas entre colonizador e colonizados, em Cabo Verde, praticamente às vésperas da independência, muitos cabo-verdianos foram presos por elementos das próprias forças no poder em Portugal - MFA (Movimento das Forças Armadas) - por defenderem que Cabo Verde devia manter-se vinculado a Portugal. De igual modo, às vésperas da independência, foi possível interseccionar o discurso da unidade africana dos combatentes da Guiné com o discurso da lusitaneidade do cabo-verdiano, por governantes portugueses.

Essa herança relativamente pacífica, forjada no transcurso de uma experiência histórica peculiar, fez de Portugal o maior parceiro de desenvolvimento de Cabo Verde, tendo facilitado a simbiose entre o processo de democratização da sociedade portuguesa e o do desenvolvimento socioeconômico de Cabo Verde.

No âmbito das ações de cooperação com o Ocidente, e mais especificamente, com Portugal, começou a ganhar especial relevância o *mínimo compartilhado* configurador de toda uma identidade cultural cabo-verdiana. Do (re)processamento de algumas das suas certezas, viria a resultar uma grande parte dos conteúdos políticos e simbólicos introduzidos em Cabo Verde, na seqüência das eleições pluripartidárias de 1991.

Efetivamente, com a ascensão do MPD (Movimento para a Democracia) ao poder, desencadeia-se um novo ciclo no processo de construção da identidade. As novas lideranças políticas parecem ter retomado o princípio de *movimento de retorno*, com o fito de operar o reencontro do cabo-verdiano consigo próprio, mediante potenciação política da cabo-verdianidade timidamente inaugurada durante a vigência do regime monopartidário.

Esse movimento de retorno teve como principal consequência política, a parcial reabilitação da *identidade legitimadora*, em vigor no período colonial, e o questionamento e reinterpretação dos conteúdos simbólicos da *identidade de resistência*, forjada no âmbito do processo da luta de libertação e da independência de Cabo Verde. No seu bojo, foram derrubadas as figuras do *africanismo* e, em seu lugar, reerguidas as que faziam lembrar o modelo identitário lusitano-mestiço, moldado sob os aportes da lusitaneidade e veiculados sob a égide do assimilacionismo.

O engajamento dos novos dirigentes na recuperação da *cabo-verdianidade claridosa*, pode inferir-se das muitas medidas de cariz político-cultural adotadas, e de que se destacam: a criação da *Fundação Baltasar Lopes*, as alterações toponímicas, em que todos os nomes da história recente da África, à exceção de Amílcar Cabral, foram erradicados e, em seu lugar, reposicionados os anteriores (cabo-verdianos e portugueses), a mudança da Bandeira, alegadamente por ser semelhante às dos países africanos da África Ocidental e, mais concretamente, por se confundir com a da Guiné Bissau, do Hino, por ser o mesmo para Guiné e Cabo Verde, e das Armas da República, por os seus distintivos não expressarem uma inequívoca identidade cabo-verdiana. Em todas essas medidas esteve subjacente a preocupação de, formal e simbolicamente, afastar Cabo Verde da África e aproximá-lo da Europa.

Carlos Veiga, atual Primeiro Ministro de Cabo Verde, e um dos principais dinamizadores do novo ciclo de (re)construção identitária sugere que alguns traços da

africanidade não deviam ter sido introduzidos em Cabo Verde, quando, ao abordar a questão da independência, diz :“[...] independentemente dos aspectos que eu penso que o PAIGC não entendeu de Cabo Verde, essas tentativas de trazerem valores e figuras que de fato não tinham muito significado para Cabo Verde, o PAIGC encarnou a independência”⁷⁵.

Por outro lado, alguns dirigentes portugueses nunca deixaram de realçar a necessidade de dar visibilidade política aos laços existentes entre Portugal e Cabo Verde. É o caso do ex-Presidente de Portugal, Mário Soares, que, em artigo recente, diz que “os cabo-verdianos amam Portugal e, de algum modo, sentem-se também portugueses. [...] Durante o campeonato europeu de futebol, isso foi particularmente patente na paixão com que seguiram, como se fora sua, a equipa portuguesa. O carinho, o doce e especial acolhimento que reservam aos portugueses chega a ser comovente. [...]”⁷⁶. Deste modo, esse estadista, que, há algum tempo, também havia declarado que Cabo Verde não é África, mas um “arquipélago aberto ao cruzamento das culturas africanas e do Atlântico Sul”⁷⁷, propugna a atribuição de nacionalidade portuguesa aos cabo-verdianos residentes em Portugal, alegando que “nós os portugueses não podemos ser insensíveis a esse permanente aceno de afeto”⁷⁸.

Os novos dirigentes cabo-verdianos engajaram-se não só no resgate do modelo mestiço-lusitano, mas também na elevação de um tipo de nacionalismo susceptível de o expressar, no complexo enredo identitário do mundo globalizado, o que, de certo modo, está facilitado, já que o cabo-verdiano “é capaz de dialogar, sem complexos, com todos os povos do mundo”⁷⁹. No âmbito da preparação desse nacionalismo, as mudanças simbólicas, interpretadas por Pires como “tentativa de branquear o colonialismo”, parecem não passar de uma importante peça no processo de construção de uma nova parceria, tendente a viabilizar a “inserção dinâmica de Cabo Verde no Mundo”.

⁷⁵ Entrevista com Carlos Veiga, Primeiro Ministro de Cabo Verde, em 29 de Fevereiro de 2000.

⁷⁶ Artigo publicado no Jornal Expresso e reproduzido pelo Jornal *A Semana*, de 21 de Julho de 2000.

⁷⁷ José Vicente Lopes, op. cit., p. 321.

⁷⁸ Jornal *A Semana*.

⁷⁹ Carlos Veiga. Em entrevista concedida.

CONCLUSÃO

As grandes mudanças socio-políticas ocorridas em Cabo Verde processaram-se sob o signo de identidade. Foi essencialmente através do questionamento das referências hegemônicas prevaletentes e da afirmação da peculiaridade cultural de Cabo Verde que se procurou fundamentar as demandas de cariz político e cultural. No entanto, paradoxalmente, essa peculiaridade foi utilizada nesses momentos para potenciar a criação de uma entidade alheia e sobreposta à suposta identidade que se pretendia afirmar e de que se partiu. Esta aparente contradição provém, em grande medida, dos processos sociais e simbólicos a partir dos quais se erigiram os principais traços da identidade cabo-verdiana e em que se destaca a paulatina participação do colonizado da esfera vivencial e simbólica do colonizador, numa complexa e imbricada amálgama que atinge não só uma elite autóctone afluente como também as categorias sociais situadas na base da estrutura social.

Desde muito cedo, os mecanismos de ascensão socioeconômica possibilitaram uma relativa *irrelevância* das características raciais como meio de mobilidade. Efetivamente, seja a partir do processo de *branqueamento social* seja da concretude da *crioulização*, assistiu-se a um certo esvaziamento do fator rácico em Cabo Verde, mesmo quando este representava importante ferramenta de diferenciação e nomeação em outras paragens.

Teoricamente, este processo pelo qual muitos negros se tornaram *brancos* e alguns brancos *negros* constituiu o principal ponto de partida para a construção de uma identidade sem traços de origem e sem mitos compensadores, portanto, desprovida de uma importante e inequívoca capacidade de diferenciação face àqueles que lhes forneceram o principal substrato e ferramentas de auto-formatação. No entanto, condicionalismos socio-estruturais específicos levaram a que os aportes culturais de tipo europeu fossem sempre os mais valorizados.

As intervenções da igreja católica, através da instrução dos *nativos* e divulgação dos valores da cultura ocidental, conjugadas com o esforço dos negros em se livrarem do seu passado escravista, fizeram com que a ascensão social desses negros não fosse acompanhada de um concomitante resgate dos supostos valores da sua cultura, mas sim do seu ocultamento. Quanto mais negros chegavam ao pólo dominante da estrutura social cabo-verdiana, mais *branca* se tornava a sociedade. Efetivamente, ao contrário do que seria de supor, à progressiva mescla e integração social de populações étnica e culturalmente diferenciadas não correspondeu uma contemplação paritária dos valores culturais que elas transportam.

Esse tipo de interação no qual, paulatinamente, o plano do *ser* foi levado a se encolher sob o do estar, condicionou todo o processo de construção da identidade cultural cabo-verdiana, tendo-se destacado sempre que se colocava a questão de canalizar politicamente as demandas de base identitária.

A revolução liberal de 1820, ao adotar o princípio de “assimilação uniformizadora”, deu um passo significativo na homogeneização cultural dos povos enquadrados pelo Estado liberal e, ao mesmo tempo, lançou as bases para a publicização da ambivalência identitária dos ilhéus. Sugere-o o fato de que, quando em, 1822, os cabo-verdianos ameaçaram desvincular-se de Portugal, eles não o fizeram em função de uma pretensa independência, mas sim da possibilidade de se associarem ao Brasil, o que denota que a sua tomada de consciência de que não eram portugueses não foi seguida de uma certeza do que efetivamente eram.

Todavia, a exacerbação desse quadro ocorre quase um século depois, com a instauração da República e a institucionalização de um sistema centralizado de ensino. A partir de então, os cabo-verdianos que antes eram instruídos nos moldes dos princípios cristãos, passam a sê-lo com base nos pressupostos do nacionalismo, aprendendo a ser

portugueses e dando início a um processo de transmutação político-cultural no qual o informal se submerge no oficial, o local no nacional e o diferente no homogêneo.

Na sua fase embrionária, essa operação não a tipificar um esforço de amputação ou imputação cultural, tendo sido, aliás, percebida e facilmente assumida como mecanismo de facilitação do *branqueamento social* e mobilidade vertical. De fato, a imersão nos valores culturais da nação foi concomitante à proposta de implementação de uma racionalidade político-administrativa, baseada nos atributos individuais e não mais nos fatores *adscritivos* e hereditários. Assim, paulatinamente, a suposta insegurança induzida pelo abandono dos traços culturais originários foi sendo compensada por uma segurança conectada ao *mínimo compartilhado*.

No âmbito dessa nova modalidade de ascensão e mobilidade, começa a configurar-se na estrutura social cabo-verdiana uma nova categoria, que se posiciona entre o segmento populacional majoritário e a camada dominante: trata-se da pequena elite letrada, cujo papel na disseminação dos valores da cultura ocidental e na construção da identidade nacional cabo-verdiana viria a revelar-se decisivo. Os membros dessa elite, após terem sido iniciados nos códigos da cultura do colonizador, passaram a funcionar como fator de multiplicação e massificação desses códigos, quer diretamente, na qualidade de docentes, quer indiretamente, pelo fato de que o seu capital cultural e a sua lealdade à nação são geralmente acompanhados de um *feedback* social e simbólico positivo, facilitando sua internalização por parte das pessoas.

As expectativas em torno de uma ascensão social a partir da instrução geraram uma demanda sem precedentes por educação, alargando as possibilidades de sucesso do assimilacionismo e diminuindo a margem de resgate dos traços culturais afro-negros. Progressivamente, a assunção dos valores da cultura ocidental deixou de se circunscrever ao pequeno número de iniciados e beneficiados do sistema para se alargar à grande maioria da

população, que, apesar de viver como africano passa a se sentir como europeu. Nesse cenário, os supostos traços da *raça* são, definitivamente, substituídos pelos traços da nação e o *negro* passa a ser aquele que não logrou assimilar-se à cultura nacional, usufruindo dos bens materiais e simbólicos disponibilizados pela nação.

Assim, a partir de um sistema de ensino centralizado, corroborado por um projeto político-administrativo conseqüente, o núcleo cultural arquipelágico foi-se direcionando no sentido da assunção dos traços de cultura de apenas um dos seus ancestrais. Surgia, assim, o grande *mito lusitano*, como principal base ontológica da identidade cultural cabo-verdiana, fornecendo certezas e recursos simbólico-discursivos improváveis de serem encontrados a partir dos componentes culturais afro-negros.

Neste quadro, em termos culturais, a presença esmagadora de negros na formação da sociedade cabo-verdiana não só ficou neutralizada como também subsumida às certezas ontológicas, existenciais e sociais da cultura minoritária branca. Porém, se é verdade que a institucionalização de um sistema centralizado de ensino contribuiu para a *europaização* da sociedade cabo-verdiana, também não se pode negar que ela forneceu os principais elementos para a problematização do *mínimo compartilhado*. Efetivamente, com o aumento do número de instruídos e, conseqüentemente, possuidores de um sentimento de pertença à nação, o poder colonial passou a sofrer uma grande pressão no sentido de fazer prevalecer a racionalidade burocrática-administrativa pressuposta pelo Estado liberal. A elite letrada local, que até então vinha contribuindo para o *aportuguesamento* da sociedade, foi também a primeira a procurar resgatar os traços da cultura acobertados sob a lógica assimilacionista, ante o retraimento do poder colonial na partilha das vantagens do *mínimo compartilhado*. A partir daí, desencadeia-se uma tênue tentativa de *retorno* aos traços culturais originários, de que resultou uma autêntica reviravolta na função de mediação empreendida pela elite letrada local.

Esse *retorno* representou o primeiro esforço da elite letrada em subverter uma lógica homogeneizante ascendente, cujos *outputs* no plano político-econômico pareciam não corresponder aos idealizados e *legitimamente* esperados, no contexto da nova racionalidade trazida pelo liberalismo. Posicionando-se do lado da cultura antes solapada ou subsumida num todo homogêneo, a elite letrada que, durante algum tempo, funcionara como porta-voz do poder dominante junto das populações, converte-se em porta-voz e principal representante destas junto daquele. A intermediação antes feita de cima para baixo é, doravante, estabelecida de baixo para cima.

No novo contexto, a opção por vínculos de pertença, baseados em traços de *sangue* e de cultura (popular), aparece como um dos mais importantes instrumentos de construção simbólica da identidade e de reestruturação da correlação de forças, no plano cultural e político, entre representantes da metrópole e elite letrada local. Porém essa confrontação decorre de um quadro híbrido no qual o remanejamento discursivo em torno de uma suposta peculiaridade identitária do cabo-verdiano é feito ora para manifestar uma difusa demanda por reconhecimento ora para realçar o caráter homogêneo e holístico da cultura lusitana. No primeiro caso, essa *peculiaridade* prestava-se a *legitimar* e canalizar ameaças de ruptura e de novas alianças; no segundo ela simbolizava a riqueza cultural da grande Pátria.

Essa ambivalência de propósitos de um único agente – a elite letrada –, consubstanciada a partir de uma única referência identitária – os traços culturais cabo-verdianos – traduz a inauguração de um tipo de jogo político culturalmente fundado. A oscilação da elite letrada entre a reiteração e renegação de um mesmo referente de pertença decorre da aferição das implicações e oportunidades práticas do princípio de assimilação uniformizadora sobre os *assimilados*. Nela, a cultura funciona como mecanismo de correção de eventuais assimetrias vivenciais entre os diferentes agentes interagentes, constituindo-se também num importante vetor de publicização e potenciação simbólico-discursiva das

diferentes heranças identitárias. Sob esse jogo, embora a suposta peculiaridade cultural cabo-verdiana tivesse sido utilizada como mera reserva ou trunfo da elite letrada para negociar posições e *status* no aliciante projeto civilizacional, ela começou também a favorecer a reabilitação de determinados traços que, paulatinamente, foram conformando a construção simbólica da identidade nacional cabo-verdiana.

Com a instauração do Estado Novo, as relações entre o poder político colonial e a elite letrada cabo-verdiana tenderam a uma certa estabilização. Trata-se de um novo cenário em que as subjetividades individuais e particularizadoras são subsumidas à subjetividade monumental do estado uninacional, garantindo a predizibilidade e controle das ações e expectativas dos diferentes agentes por parte do poder instituído. Nesse período, exacerba-se o princípio de assimilação, enquanto componente de um esforço mais amplo para tornar cultura e política congruentes. Curiosamente, e talvez em função disso, foi nesse período que a busca de raízes culturais do povo cabo-verdiano atingiu seu ponto máximo, através do projeto *claridoso* de “fincar os pés na terra”. Efetivamente, por essa altura, a elite letrada e a metrópole haviam chegado a uma plataforma básica de entendimento em que a função de mediação ou de representação da primeira assume um caráter essencialmente simbólico, deixando de transportar os laivos de uma reivindicação vincadamente política. Agora, a elevação dos traços de uma personalidade cabo-verdiana se compatibiliza com o projeto integracionista do estado uninacional. Por outro lado, o poder colonial elege a elite letrada cabo-verdiana como sua interlocutora e principal colaboradora, utilizando-a não só para responder às demandas governativas no arquipélago como ainda para coadjuvá-lo no “aportuguesamento dos *indígenas* de Angola, Moçambique e Guiné Bissau”.

Essa entrada da elite letrada no circuito da colonização possibilita o resgate e potenciação da antiga parceria, inaugurada no âmbito da criação do *mínimo compartilhado*. No entanto, a partir dela e do esforço da intelectualidade cabo-verdiana em exhibir uma

cultura idêntica ao do colonizador, criou-se uma situação bizarra, em que, quanto mais traços especificamente cabo-verdianos eram encontrados, no âmbito do projeto *fincar os pés na terra*, mais portuguesa era considerada a cultura cabo-verdiana, reproduzindo-se o mesmo percurso dos agentes outrora beneficiados pelo *branqueamento social*. Todavia, se nessa altura, a identificação desses agentes com o grupo dominante branco *legitimava-se* a partir da *posse* dos seus bens materiais (e em menor escala, nos laços de sangue), fundamentando-se na economia, doravante, ela passa a fazer-se a partir do acesso a seus bens simbólicos, fundamentando-se na cultura. Neste sentido, a proposta de “fincar os pés na terra”, longe de constituir um remanescente do movimento ideológico panafricanista, tendente a confrontar a lógica homogeneizadora da cultura dominante com os valores de uma cultura própria, representava o esforço da elite letrada em teorizar uma modalidade de interação cultural susceptível de validar e reforçar o princípio do assimilacionismo e homogeneização cultural.

Essa opção da elite letrada *claridosa*, que foi posteriormente interpretada como que “destituída do princípio de pensamento agente”, deixa transparecer a tendência do condicionamento do plano do ser ao do estar. Na verdade, as certezas da suposta peculiaridade cultural cabo-verdiana não se mostraram capazes de se sobrepor e neutralizar as vantagens advindas da pertença à grande comunidade nacional. O pragmatismo político desses intelectuais ocultou o seu idealismo identitário. Desse quadro resultou uma posição mista em que não se põem em causa os pressupostos do assimilacionismo mas o seu *modus operandi*. Assim, partindo do projeto da homogeneização e, eventualmente, da sua *justeza e pertinência*, a elite letrada não fez mais do que zelar para que a sua operacionalização não obedecesse a um único ponto de partida dos diferentes assimiláveis, para o efeito, nivelados por baixo. Deste modo, a busca de origens visava a localização e subsequente concatenação de sinais diacríticos diferenciais em relação não ao homogeneizador, mas aos potenciais homogeneizados. Impunha-se, portanto, resgatar e potenciar o capital simbólico acumulado

ao longo dos anos, e de que teria resultado uma profunda assimilação dos cabo-verdianos à cultura do colonizador, colocando-os em lugar de destaque em relação aos demais povos das *colônias portuguesas da África*. Daí que a afirmação do regionalismo em Cabo Verde, longe de simbolizar um esforço de demarcação político-cultural em relação ao Estado colonial, representava a entronização do seu potencial centrípeto, tendo sido, por isso, não só tolerado como instigado pelo poder instituído. A partir dela, Cabo Verde passa a representar uma das facetas dos *portugais* de futuro, ocupando o lugar que antes cabia ao Brasil.

Se é verdade que essa mistificação interessava ao poder colonial, seja para justificar, ante os fóruns internacionais, a sua política de *indigenato*, seja para legitimar junto aos demais colonizados a utilização dos cabo-verdianos como segundo colonizador, ela também não deixava de servir os propósitos da elite letrada cabo-verdiana que, desse modo, via alargado o seu papel de intermediário aos contextos ultramarinos. Dadas as vantagens que representava para ambas as partes, a *cabo-verdianidade claridosa* constituiu-se num importante vetor de regulação do *colaboracionismo rebelde* herdado dos *nativistas*. Efetivamente, com esses intelectuais, a postulação de uma personalidade cultural cabo-verdiana havia funcionado como faca de dois gumes, podendo representar tanto o sucesso da política assimilacionista como o fracasso do Estado colonizador e uninacional. Na nova conjuntura, ciente desse fato, o poder colonial investe numa nova modalidade de gestão de susceptibilidades e interesses em que o “tornar congruentes a cultura e a política” assume um novo significado. Neste sentido, a auto-descoberta cultural dos cabo-verdianos, utilizada como elemento de validação da política assimilacionista, foi acompanhada de medidas compensatórias tendentes a manter e reforçar o sentido que lhe fora atribuído pelos seus principais protagonistas – a elite letrada local. Essas medidas representaram para essa elite a consecução de posições objetivas no circuito colonial, fazendo com que o simbolismo de pertença se articule e confronte com os efeitos políticos e práticos da pertença.

Durante algum tempo essa retroação política positiva conseguiu assegurar o equilíbrio das relações entre o poder político e a elite local cabo-verdiana, convertendo em fator de união os traços de identidade outrora constitutivos de tensão e dissensão. Dessa parceria resultou uma paulatina e descomplexada assunção dos princípios assimilacionista e integracionista, numa altura em que os mesmos vinham se debatendo com forte oposição ao nível do continente africano, designadamente através da *negritude* ou *african personality*.

Não obstante essa situação favorável ao projeto colonial assimilacionista, constata-se que, pouco a pouco, foram se complexificando, no arquipélago, as demandas por reconhecimento com epicentro na comunidade de pertença. Assim, se num primeiro momento, o *mínimo compartilhado* fora invocado, pelos *nativistas*, para reivindicar paridade estatutária entre os *membros da nação*, em observância dos princípios de uma racionalidade administrativa fundada em atributos reflexivamente construídos e não heteroinduzidos, e, num segundo momento, ele foi utilizado, pelos *claridosos*, para traçar o perfil de entrada/saída dos vários destinatários da política assimilacionista, diferenciando entre *civilizados* (cabo-verdianos) e *indígenas* (restantes africanos), com implicações sobre o papel reservado a cada um no quadro da política colonial, o terceiro momento, que surge como prolongamento do segundo, presta-se a caracterizar um quadro topológico mais amplo em que as conquistas socio-culturais obtidas por alguns agentes – a elite letrada – encorajam a reivindicação de um estatuto diferente para Cabo Verde, que traduzisse a consagração político-institucional do vínculo cultural estrategicamente assumido.

Tendo em conta, porém, que esse vínculo decorre de um contexto de negociações de identidade e pertença, sendo, *ipso facto*, configurado a partir de um suporte discursivo e simbólico muitas vezes sobreposto e desconectado do patamar básico de manifestações e vivências socio-culturais reais, o seu reaproveitamento como base de validação/legitimação, *a posteriori*, de uma demanda emanada desse mesmo quadro político e negocial revelava-se,

no mínimo, contraditório. Deste modo, os construtores identitários e principais artífices do projeto de parceria político-cultural tiveram problemas em utilizar uma mesma aproximação cultural politicamente induzida como esteio para uma reivindicação política culturalmente fundada. Com efeito, se no quadro de uma união estratégica, voltada para a *civilização dos nativos* da África, os traços do *mínimo compartilhado* foram suficientes para aproximar Cabo Verde da Europa, o mesmo não se verificou, no âmbito da utilização desse *mínimo* na legitimação da demanda por estatuto idêntico ao das *ilhas portuguesas da Europa* – Açores e Madeira – que, por não se articular com nenhuma necessidade governativa específica da metrópole, não mereceu dela o mesmo suporte político. Deste modo, o mesmo *mínimo compartilhado*, que afastara Cabo Verde da África, no âmbito da parceria com Portugal, revelara-se incapaz de o aproximar da Europa, fora dessa parceira.

Em parte, essa situação explica o fato de os intelectuais cabo-verdianos terem buscado no Brasil os recursos sócio-antropológico e epistemológico de aproximação a Portugal, ignorando grande parte dos pressupostos do *mínimo compartilhado* anteriormente utilizados na configuração da parceria. Perante a falência do potencial mobilizatório do mínimo compartilhado, a associação ao Brasil simbolizou o esforço de superação dos vieses de uma aproximação politicamente orientada e sua substituição por uma outra, calcada na *ciência*, e no âmbito da qual, a elite letrada esperava obter a partir dos pressupostos do lusotropicalismo o que lhe fora negado sob os princípios do assimilacionismo.

Na verdade, por essa altura, a apropriação conceptual do lusotropicalismo podia ser vista como importante dispositivo de canalização de uma reivindicação política culturalmente fundada, tendo em conta o seu potencial de garantir a salvaguarda da personalidade cultural, sem cesura com os supostos traços de origem. Porém, no caso cabo-verdiano, tal não ocorreu, em parte, porque o recurso ao lusotropicalismo não havia obedecido a uma estratégia de individualização cultural mas sim de consagração política de

uma pretensa união cultural milenar. Por outro lado, convém realçar que o poder colonial conseguiu neutralizar as virtudes emancipatórias do lusotropicalismo, mediante uma nova hermenêutica na qual a ambiência socio-cultural tipificada pelo fenómeno lusotropical constitui, em essência, um produto da capacidade civilizatória de Portugal. Assim, tanto o projeto de homogeneização cultural como o enquadramento político dos povos até então sujeitos ao domínio colonial se viram justificados e relegitimados sob o lusotropicalismo. A partir dessa operação, o Governo português conseguiu, por algum tempo, não só ilibar seu modelo de colonialismo ante a comunidade das nações, dando a imagem de que a sua ação representava o paradigma do pluralismo cultural, como também ensaiar novas alianças no lugar das respaldadas pelo antigo assimilacionismo.

O discurso lusotropicalista, tendo sido interpretado como versão refinada do assimilacionismo e integracionismo, foi repudiado, como mistificação, pelos intelectuais das restantes colônias portuguesas da África, enquanto que, em Cabo Verde, era saudado como suporte científico ao esconjuramento da *africanidade* do cabo-verdiano. Neste sentido, no quadro da descolonização, pareciam estar criadas as condições para o estabelecimento de uma nova parceria entre o Governo português e a elite cabo-verdiana e, da qual, finalmente, Cabo Verde passaria a contar com um estatuto próprio que o singularizasse e demarcasse das colônias africanas.

No entanto, perante uma nova conjuntura internacional, em que a suposta especificidade cultural africana é atingida por uma onda de revalorização ascendente e transformada em fator de mobilização política, tornou-se problemático manter-se um quadro hermenêutico em que a pretensa síntese cultural cabo-verdiana é deslocada no sentido exclusivo de um dos seus traços culturais constitutivos.

É neste cenário que surgem novos agentes de construção de identidade – a *geração de 50* - insurgindo-se contra o modelo identitário erigido e pleiteando por uma nova

estratégia exploratória da potencialidade política da especificidade cultural cabo-verdiana. Se com base na otimização dos alegados marcos de *europiedade*, a elite letrada havia demandado para Cabo Verde um estatuto administrativo próximo ao das ilhas portuguesas da Europa, agora, no âmbito da descolonização, os marcos da *africanidade* passam a constituir o germe do movimento independentista.

Se se partir das diferentes modalidades de ação e mobilização por referência à identidade, salta logo à vista que elas colocaram os seus protagonistas em situação de carência, levando-os a buscar alhures as certezas e elementos de manobra improváveis de encontrar no contexto arquipelágico. Com efeito, se para provar a *europiedade* da cultura cabo-verdiana e legitimar um vínculo político peculiar entre Cabo Verde e Portugal, os *claridosos* viram-se obrigados a recorrer ao Brasil, agora, para provar a *africanidade* dessa mesma cultura e, assim justificar a luta pela independência, a *geração de 50* foi obrigada a aliar-se à Guiné Bissau. Entrementes, contrariamente ao esforço da elite letrada em identificar comunidades de pertença e resistência de base identitária, a suposta especificidade cultural cabo-verdiana não parece ter sido propícia à viabilização desse desiderato. Na verdade, a facilidade de sua utilização como ferramenta de mobilização parece contrastar com a dificuldade de sua dissecação, já que as certezas que ela inspira, no campo da vivência, quando isoladamente considerada, converte-se em *handicap*, quando transposta para o campo das transações simbólico-discursivas, num âmbito mais amplo, de constituição de blocos de identidade e mobilização.

Entendemos que as estratégias adotadas pelas duas gerações de intelectuais tiveram um efeito perverso sobre as potencialidades políticas da identidade cultural cabo-verdiana, convertendo-as em empecilhos. Efetivamente, aquilo que constituía seu principal elemento de conformação – a continuidade no tempo e capacidade de se diferenciar dos outros -, converteu-se em fraqueza, no quadro da sua associação a outrem. Assim, tanto a

aproximação a Portugal, ensaiada pelos *claridosos*, como a aproximação à África, empreendida pela *geração de 50*, representaram etapas de um mesmo processo de sangria identitária e de fragilização do seu potencial político-emancipatório. Em ambos os casos, a luta pela consecução de segurança ontológica, do ponto de vista político, implicou uma complexa operação de invenção de fronteiras, de que resultou uma espécie de amputação identitária por parte dos que, internamente, lhes sofreram as consequências, e de exílio identitário, por parte dos que as instituíram ou seguiram-lhes as tendências. No primeiro caso, estiveram todos aqueles que foram obrigados a se reconhecerem como *africanos* ou *européus* quando apenas queriam ser cabo-verdianos; no segundo caso, encontram-se os próprios construtores de identidade, quando se autoconfrontaram com as incongruências dos seus projetos, não se sentindo identificados ou mesmo reconhecidos pela comunidade soerguida e, ao mesmo tempo, ficando impossibilitados de recuar. De resto, uma situação vivida tanto pelos *européistas* como pelos *africanistas*: ambos participaram da construção de nichos de aglutinação identitária, que, embora tivessem conseguido funcionar, enquanto plataforma básica de mobilização contra terceiros, viram sua capacidade de afirmação infletida, quando confrontados com a hipótese de sua reconversão em cadinho de identidades reflexivas e inequívocas. Por essa altura, a identidade como conceito operatório (que se constituiu opondo-se), revelara-se incapaz de engendrar uma outra – auto-referenciada e autônoma.

Se é verdade que esse quadro contraditório já se verificara desde a fase embrionária de implantação do poder colonial em África e implementação da parceria estratégica entre a metrópole e a elite letrada cabo-verdiana, sua manifestação mais acabada ocorreu no âmbito da construção de espaços políticos e simbólicos de resistência, a partir do projeto de *reafricanização dos espíritos e retorno às origens*. Com efeito, enquanto que a primeira parceria não tinha envolvido a criação de canais horizontais de comunicação e trocas

simbólicas, tendo, antes, obedecido a uma racionalidade essencialmente burocrático-administrativa, a segunda implicava a criação de uma comunidade de sentimentos e interesses que, embora concebida a partir de uma estratégia política, exigia traços compartilhados, transpolíticos e morais.

O *retorno às origens*, protagonizado pela *geração de 50*, ao responder a uma exigência de mobilização política, foi acompanhado de um conjunto de influxos otimizadores de uma identidade operatória. A sua implementação obedeceu a uma dinâmica inicial de dissimulação de diferenças e exacerbação de semelhanças, de que resultou o próprio projeto de unidade Guiné-Cabo Verde. Apesar disso, os seus promotores não foram capazes de conter ou neutralizar o poder de fragmentação dos traços culturais originários das partes reencontradas. Estes, embora tenham sido considerados residuais, face às contradições maiores que opunham essas partes ao seu *inimigo* comum, funcionaram como fator de desestabilização da luta de libertação, deixando fortes indícios de que, sem sua maquiagem externa, o retorno não passava de anelo utópico, de que jamais poderia resultar uma comunidade de sentimentos e pertença. Isso pode inferir-se do fato de as expectativas de vitória sobre o inimigo comum – o colonialismo português -, não terem sido acompanhadas de correlatas expectativas de alargamento de espaços de solidariedade. Ao contrário, quanto mais se avançava sobre esse inimigo mais se inflectia o potencial mobilizatório de base identitária e cultural. Na verdade, à medida que se eliminavam as contradições externas, foram-se potenciando as internas, pelo que o desaparecimento do inimigo comum, ao invés de significar consagração de um projeto comum, constituiu o ponto de partida para o seu colapso.

O fim da unidade Guiné-Cabo Verde consagra o fim de um ciclo em que a identidade cultural, enquanto pré-condição de afirmação político-ideológica dos seus construtores, foi submetida a um processo de auto-mutilação. A partir dele, e durante um

certo período, instaurou-se uma dinâmica de descompressão e progressiva *desideologização* da cultura, de que resultou uma espécie de reabilitação dos componentes antes ostracizados no bojo das lutas e negociações de identidade. Todavia, o processo de reabilitação da cabo-verdianidade instaurado após a unidade coabitou com o projeto político de inserção de Cabo Verde na sua sub-região africana, e não só, deixando, por isso, intactos os aportes da *africanidade* introduzidos com a independência nacional. Uma situação, de resto, compreensível, já que o poder instituído era grandemente legatário dos pressupostos revolucionários africanos, que lhe serviram de inspiração e esteio no âmbito da luta contra o colonialismo,

Com a entrada em vigor de uma nova ordem mundial - na seqüência do colapso da URSS, e seus satélites -, e o fim da Guerra Fria, os regimes monopartidários africanos se desmantelaram ou entraram em processo de profunda degenerescência. Em Cabo Verde, sob pressão dos credores e principais parceiros de desenvolvimento, o Partido único no poder desde 1975 organizou e realizou, em Janeiro de 1991, as primeiras eleições pluripartidárias, de que viria a resultar a ascensão ao poder de uma nova força política, o MPD - Movimento para a Democracia.

Embora a problemática de identidade não tivesse sido evocada por nenhum dos partidos políticos concorrentes a essas eleições, o que, de *per si*, constituía um fato inédito em toda a historiografia política cabo-verdiana, as primeiras medidas adotadas pela nova força dirigente hegemônica prenunciavam o início de mais um ciclo de ajustes políticos legitimados e orientados com base na identidade.

Essa nova etapa, iniciada sob o lema do reencontro do homem cabo-verdiano consigo próprio, e simbolizada na celebração do *Verão da Caboverdianidade*, encontra-se em fase de construção, tendo assumido, até agora, várias formas. Desde então, o novo poder empreendeu um conjunto de medidas simbólicas e políticas que, quer sejam aplicadas ao

contexto endógeno quer ao da cooperação internacional, apontam para uma certa atrofia do capital simbólico remanescente da tendência africanista do regime anterior e para a reatualização político-cultural da antiga parceria com Portugal. A mudança dos símbolos nacionais, sob alegação de não traduzirem a especificidade identitária cabo-verdiana, mas sim uma versão ideológica e estética do africanismo, e a reabilitação das principais figuras da história colonial constituem um dos componentes dessa nova orientação identitária, cujo verdadeiro sentido importa apreender e aprofundar.

No atual contexto da globalização, vem-se colocando em pauta a necessidade de criação de mecanismos de resistência e mobilização de base identitária, argumentando-se que, sem preservação de sua identidade cultural, Cabo Verde será, “muito menos do que uma grande fábrica de uma grande multinacional”¹.

Na nova conjuntura, há indícios de que, mais uma vez, a identidade cultural vem-se afirmando no quadro de uma estratégia recorrente que a submerge em plataformas político-culturais mais amplas. Efetivamente, assiste-se a uma reabilitação da parceria estratégica entre Cabo Verde e Portugal, que, à semelhança do verificado no processo de colonização portuguesa em África, vem sendo precedida de um conjunto de sinais tendentes a (re)criar um bloco de sentimentos e torná-los congruentes com os interesses das partes.

As medidas adotadas desde 1991 - vistas pela oposição como “tentativa de branquear o colonialismo” e justificadas pela situação como indutoras do “reencontro do homem cabo-verdiano consigo próprio” - , vêm tendo um desdobramento particularmente relevante e esclarecedor, no âmbito do processo de globalização e (re)definição dos espaços geopolíticos de inserção de Cabo Verde.

Entendemos que a atual fase de reabilitação de parceria com Portugal, simbolicamente iniciada com o resgate (necessariamente parcial) do passado histórico

¹ Carlos Veiga, Primeiro Ministro de Cabo Verde (Entrevista).

colonial, e politicamente reiterada, no âmbito da *inserção dinâmica de Cabo Verde na economia mundial*, constitui importante vetor de aferição do sentido e alcance do novo cenário de potenciação política da identidade. Não se pode negar que, mesmo com a prevalência da tendência identitária *africanista*, durante a vigência do governo do PAICV, Cabo Verde e Portugal conseguiram desenvolver relações privilegiadas de cooperação. Todavia, no atual contexto político, o que torna particularmente relevantes o relançamento e reforço dessas relações é o fato deles se correlacionarem com o processo de preparação da “inserção de Cabo Verde no mundo” e emanarem de uma situação de presumível *refuncionalização* de identidade.

Importa realçar que a atual política externa cabo-verdiana não tem descurado o papel de outros espaços de integração regional na facilitação da inserção de Cabo Verde no mundo. Disso constitui exemplo a decisão do atual Governo de não só identificar novos fóruns representativos de interesses regionais, como são os casos da Francofonia e da CPLP (Comunidade dos Países de Língua Portuguesa), como também preservar os já existentes, como são os casos da OUA (Organização da Unidade Africana), a CEDEAO (Comunidade dos Estados da África Ocidental), e o CILSS (Comité Inter- Estados da Luta contra a Seca no Sahel). Todavia, se é verdade que, no âmbito da cooperação multilateral e de uma aliança difusa e simbólica, Cabo Verde vem manifestando uma progressiva tendência em superar o quadro topológico herdado dos períodos de mobilização política por referência à identidade, o mesmo não se pode dizer quanto à cooperação bilateral, em que existe uma nítida predileção por Portugal, no universo dos países com os quais Cabo Verde mantém relações diplomáticas. A título ilustrativo, e em corroboração a essa assertiva está o fato de Portugal ser o único Estado da Europa cujos cidadãos são dispensados de visto de entrada em Cabo Verde, mesmo sem qualquer observância do princípio de reciprocidade. No plano econômico, a parceria vem-se consubstanciando através de um leque de medidas de

polarização de interesses, de que se destaca a operação política pela qual a maioria esmagadora das atuais empresas privatizadas em Cabo Verde foram canalizadas para os setores empresariais, público e privado, de Portugal, em alegado prejuízo dos restantes concorrentes internacionais.

A correlação entre o processo de *funcionalização identitária* e a atual orientação político-econômica cabo-verdiana é algo que só poderá ser decifrado no âmbito de um estudo específico, susceptível de, no atual contexto de globalização, recolocar em pauta a questão da identidade nacional cabo-verdiana por referência às principais matrizes da sua conformação real ou simbólica: Portugal, Brasil e África Lusófona. No entanto, os dados até agora coligidos e as principais tendências evidenciadas permitem avançar que, nos três períodos decisivos da história recente de Cabo Verde, colonização, descolonização e globalização, a pretensa especificidade cultural cabo-verdiana vem-se revelando incapaz de se autoafirmar como ferramenta autônoma de mobilização ou resistência política. Neste sentido, embora se considere que “Cabo Verde, pela sua própria localização, pela sua história e cultura tem vocação para ser ponte entre diversos espaços (lusófonos, francófonos e outros espaços do mundo)”², o que se verifica, na prática, é que essa sua histórica *vocação para ser ponte* tem sido contrariada pela sua histórica necessidade de buscar pontes. Uma situação evidenciada tanto no âmbito da colonização, em que Cabo Verde viu-se obrigado a recorrer ao Brasil para se inserir no mundo lusitano, quanto no âmbito da descolonização, em que recorreu à Guiné para se inserir no mundo africano. Hoje, no quadro da globalização, ao que tudo indica, vem recorrendo a Portugal para se inserir no Mundo.

² Idem.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALBUQUERQUE, L. & SANTOS, E. (coord.). *História Geral de Cabo Verde*, Vol. I, Lisboa/Praia: CEHCA- IICT/DGPC, 1991.
- ALMADA, David Hopffer. *Caboverdianidade & Tropicalismo*. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, 1992.
- ALMADA, Dulce. A dimensão cultural na estratégia de libertação nacional: os fundamentos culturais da unidade Guiné-Cabo Verde. In: *Continuar Cabral*. Praia: Grafedito, 1983.
- ALMADA, José Luis Hopffer. Homogeneidade e Heterogeneidade da caboverdianidade. In: *Fragmentos – Revista de Letras, Artes e Cultura*, nº 11/15, Dez. 1997.
- AMODIO, Emanuele. La construcción de identidad en los sistemas multiétnicos de interacción regional: los pueblos de la cuenca del Rio Branco (Brasil). In: MATO, D. (coord.) *Teoría y política de la construcción de identidades y diferencias en América Latina y el Caribe*, UNESCO: Editorial Nueva Sociedad, 1994.
- ANDERSON, Benedict. *Nação e consciência nacional*. São Paulo: Editora Ática, 1989
- ANDRADE, Elisa. *História Econômica das Ilhas de Cabo Verde: da descoberta à independência*. Paris: Editions L’Harmattan, 1996.
- ANDRADE, Mário. La dimension culturelle dans la stratégie de la libération national, identité, pouvoir culturel et démocratie. In: *Continuar Cabral*. Praia: Grafedito, 1983.
- _____. *Origens do Nacionalismo Africano*, Lisboa: D. Quixote, 1997.
- _____. Uma leitura africana da Claridade, In: *Simpósio sobre a Cultura e a Literatura Cabo-verdiana*, Fundação Amílcar Cabral, São Vicente, Nov. 1986.
- ANDRADE, M. & FRANÇA, A. A Cultura na problemática da libertação nacional e do desenvolvimento, à luz do pensamento político de Amílcar Cabral. In: Colóquio “*Cultura e Desenvolvimento*”, Dakar, Out. 1976.
- ANJOS, José Carlos dos. *Intelectuais, Literatura e Poder em Cabo Verde*, Tese de Doutorado, UFRS, 1998.
- _____. Representações sobre a Nação Cabo-verdiana: Definição mestiça da identidade nacional como ideologia de clientelismo em contexto de dominação racial. In: *Fragmentos – Revista de Letras, Artes e Cultura*, nº 11/15, Dez. 1997.
- APPIAH, Kwame. *Na casa de meu pai: a África na filosofia da cultura*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

- BALANDIER, Georges. *Afrique Ambiguë*, Paris: Librairie Plon, 1957.
- _____ La situation colonial: approche theorique. *Cahiers internationaux de sociologie*, Paris, XI, 1951
- _____ *Sociologie de l'Afrique Noire*, Paris, PUF, 1971
- _____ *O contorno – Poder e modernidade* Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.
- BECK, Ulrich. *Modernização Reflexiva: política, tradição e estética na ordem social moderna*. São Paulo: UNESP, 1995.
- BERGER, P. & LUCKMANN, T. *A construção social da realidade*. Petrópolis: Vozes, 1995
- BOLETIM CABO VERDE, Anos I – XIV, Números 1-164, Praia, 1950-1964.
- BOUDON, Raymond & Bourricaud, F. *Dicionário Crítico de Sociologia*. São Paulo: Ed. Ática, 1993.
- BOURDIEU, Pierre. *Coisas Ditas*, São Paulo: Ed. Brasiliense, 1987.
- _____ *Economia das Trocas Simbólicas*, São Paulo: Ed. Perspectiva, 1982.
- _____ *Esquisse d'une theorie de la Pratique*. Geneve, Editora Groz, 1974.
- _____ *O Poder Simbólico*, Lisboa: Difel, 1989.
- _____ *Sociologie de L'Algerie*. Paris: PUF, s/d.
- BRÁSIO, Pe. Antônio. *Monumenta missionaria africana*. Lisboa: Junta de Investigação do Ultramar, 1954 (vols. I e II).
- BUSSIO, Maria. Identidad cultural y desarrollo: El impacto de la cooperación internacional. In: *Signos Universitários, Identidad y Futuro II*, Ano XVII, Nº 33, Jan/Jun. 1998.
- CABRAL, Amílcar. *A arma da Teoria. Unidade e Luta*, Vols. I e II. Lisboa: Seara Nova, 1978.
- _____ Dignidade e identidade no contexto da luta de libertação nacional. *Raízes*, Nº 4, Ano I, 1977.
- CAMILLERI, Carmel. Le relativisme, du culturel à l'interculturel. In: TANON, F & VERMES, G. (org.), *L'Individu et ses Cultures*. Paris: l'Harmattan, 1993.
- CANCLINI, Nestor García. *Culturas Híbridas – Estratégias para entrar y salir de la modernidad*. Buenos Aires: Ed. Sudamericana, 1995.
- CARDOSO, Pedro. *Folclore cabo-verdiano*, Porto: Edições Maranus, 1933.
- _____ *Hespéridas (Fragmentos de um poema perdido em triste e miserando naufrágio)*, Praia: Edição do Autor, 1930.
- CARREIRA, António. *Cabo Verde: Formação e Extinção de uma Sociedade Escravocrata (1460-1878)*, 2ª ed., 1983.
- _____ *Cabo Verde: Aspectos sociais. Secas e fomes do século XX*, Lisboa: Ulmeiro,

- _____ *Migrações nas Ilhas de Cabo Verde*, Praia: ICL, 1983.
- _____ A Guiné e as Ilhas de Cabo Verde: A sua Unidade Histórica e Populacional. In: *Revista Ultramar*, Lisboa, Ano VIII. Nº 32, 1968.
- CASTELLS, Albert. La identidad Cultural y la Integración de las Instituciones. In: *Signos Universitários, Identidad y Futuro I*, Ano XVI, Nº 32, Dez. 1997.
- CASTELLS, Manuel. *La Era de la Información: Economía, Sociedad y Cultura*. Madrid: Alianza Editorial, Vols. I e II, 1997.
- CHEFIA DO GOVERNO, *Programa do II Governo Constitucional da II República*, Praia, 1996.
- CLARIDADE, *Revista de Artes e Letras* (Edição Facsimilada). Lisboa:ALAC, 1986.
- CORREIA E SILVA, Antônio. *Histórias de um Sahel insular*. Praia: Spleen, 1996.
- CUNHA, E. A estampa originária da dependência. In: Cristóvão, F. & Ferraz, M. (coord.) *Nacionalismo e Regionalismo nas Literaturas Lusófonas*, Lisboa: Edições Cosmos, 1997.
- DAVIDSON, Basil. *As Ilhas Afortunadas*, Porto: Caminho, 1988.
- _____ On revolutionary nationalism: the legacy of Cabral. In: *Continuar Cabral*. Praia: Grafedito, 1983.
- DUARTE, Manuel. *Caboverdianidade e Africanidade*. Praia: Spleen, 1999.
- FANON, Frantz. *Os Condenados da Terra* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.
- FELDMAN-BIANCO, Bela. (Re)construções da Classe, Etnicidade e Nacionalismo entre Imigrantes Portugueses. In: *Revista Crítica de Ciências Sociais*, Coimbra, Nº 38, Dezembro 1993.
- FERREIRA, Manuel. *Aventura Crioula*, Lisboa, Editora Ulisseia, 1967.
- FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder*, Rio de Janeiro: Graal, 1996.
- FREYRE, Gilberto. *Aventura e Rotina*. Lisboa: Edição Livros do Brasil.
- _____ *O Mundo que o Português criou*. Rio de Janeiro, 1940.
- FURTADO, Cláudio. *A transformação das estruturas agrárias numa sociedade em mudanças: Santiago, Cabo Verde*, Praia, ICLD, 1993.
- _____ *Gênese e (Re) Produção da Classe Dirigente em Cabo Verde*, Praia: ICLD, 1997.
- GARCIA, Ilía. Movimientos sociales regionales y construcción de identidades regionales. In: MATO, D. (coord.) *Teoría y política de la construcción de identidades y diferencias en América Latina y el Caribe*, UNESCO: Editorial Nueva Sociedad, 1994.
- GELLNER, Ernest. *Nacionalismo e Democracia*. Brasília: UNB, 1981.
- GIDDENS, Anthony. *As Conseqüências da Modernidade*. São Paulo: UNESP, 1991.

- _____ *A Transformação da Intimidade*. São Paulo: UNESP, 1993.
- _____ *Política, Sociologia e Teoria Social*. São Paulo: UNESP, 1997.
- GILROY, Paul. Los estudios culturales británicos y las trampas de la identidad. In: CURRAN, J. et al. (comp.). *Estudios Culturales y Comunicación*. Barcelona: Paidós, 1998.
- GUIBERNAU, Montserrat. *Nacionalismos: o estado nacional e o nacionalismo no século XX*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.
- GUIBERNAU, M. & REX, J. (Editores) *The Ethnicity: nationalism, multiculturalism and migration*. Cambridge: Polity Press, 1997.
- GUSS, David. Reimaginando la comunidad imaginada: la política de la diversidad cultural en América Latina y el Caribe. In: MATO, D. (coord.) *Teoría y política de la construcción de identidades y diferencias en América Latina y el Caribe*, UNESCO: Editorial Nueva Sociedad, 1994.
- HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 1997.
- _____ Significado, representação, ideologia: Althusser y los debates postestructuralistas. In: CURRAN, J. et alii (comp.). *Estudios Culturales y comunicación*. Barcelona: Paidós, 1998.
- HOBBSBAWN, E. *Nações e Nacionalismos desde 1780*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.
- JIMÉNES, J. Sem pátria: os vínculos de pertinência no mundo de hoje. In: SCHNITMAN, D. (org.). *Novos Paradigmas, Cultura e Subjetividade*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1996.
- LACLAU, E. & MOUFFE, C. *Hegemonía y estrategia socialista*. Madrid: Siglo Veintiuno Editores, 1987.
- LANDI, Oscar. Sobre Languages, Identidade y Ciudadanías políticas. In: *Estado y Política en América Latina, México, Siglo XXI*, 1981.
- LASH, Scot. *Sociologia del Posmodernismo*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1997.
- LEITE, Ilka Boaventura. Invisibilidade étnica e identidade: negros em Santa Catarina. In: COSTA, M. & PINTO, M. (org.) *Encontros com a Antropologia – Identidade, Imigração e Memória*. Curitiba, Maio 1993.
- LENHARO, Alcir. *Sacralização da Política*. Campinas: Papirus, 1986.
- LESOURD, Michel. *État et société aux îles du Cap-Vert*. Paris: Karthala, 1995.
- LOPES, Baltasar. *Cabo Verde visto por Gilberto Freyre*. Praia: Imprensa Nacional, 1956.
- _____ *O Dialeto Crioulo de Cabo Verde*, Lisboa: Imprensa Nacional, 1984.

- LOPES, José Vicente. *Cabo Verde: os bastidores da Independência* Praia: Instituto Camões, 1996.
- MANNHEIM, Karl. *Ideologia y utopia. Introduccion a la sociologia del conocimiento*. Madrid: Aguilar, 1966.
- MARIANO, Gabriel. *Cultura Caboverdeana*, Lisboa: Ed. Vega, 1991.
- MARQUES, Antônio Caldeira. *Cabo Verde: os basólios da Independência*, Lisboa: Edição do autor, 1999.
- MARTICHYNE, O. V. Amílcar Cabral dans le contexte contemporaine. In: *Continuar Cabral*. Praia: Grafedito, 1983.
- MELLO, António et al. (ed.) *Colonialismo e Lutas de Libertação – 7 Cadernos sobre a guerra colonial*, Porto: Afrontamento, 1978.
- MINISTÉRIO DA COORDENAÇÃO ECONÔMICA. *As Grandes Opções do Plano 1997-2000 – Inserção Dinâmica de Cabo Verde no Mundo*, Praia, 1997.
- MOITA, Luís. A relação cidade/campo desde o início da luta de libertação até à independência. In: *Continuar Cabral*. Praia: Grafedito, 1983.
- MONTEIRO, Júlio. *Os rabelados da Ilha de Santiago*. Praia: Centro de Estudos de Cabo Verde, 1974.
- MONTERO, Maritza. Altercentrismo y construcción de identidades negativas. In: MATO, D. (coord.) *Teoria y política de la construcción de identidades y diferencias en América Latina y el Caribe*, UNESCO: Editorial Nueva Sociedad, 1994.
- MONTERO, Paula. Globalização, Identidade e Diferença. In: *Novos Estudos CEBRAP*, Nº 49, Nov. 1997.
- MÓRAN, Fernand. *Révolucion y Tradicion en Africa Negra*, Madrid: Alianza Editorial, 1977.
- MOSCOVICI, Serge. *La machine à faire des dieux*. Paris: Fayard, 1988.
- MOSONYI, Esteban. O ideológico e o ontológico na identidade nacional venezolana. In: MATO, D. (coord.) *Teoria y política de la construcción de identidades y diferencias en América Latina y el Caribe*, UNESCO: Editorial Nueva Sociedad, 1994.
- MOTTA MAUÉS, Maria. Questão negra/projeto branco? Ou o pensamento negro no país do branqueamento. In: CONSORTE, J. & COSTA, M. (org.) *Religião, política, identidade*. São Paulo: PUC. 1982.
- MOURÃO, Fernando. Elementos do processo da identidade cabo-verdiana. In: *Simpósio sobre a Cultura e a Literatura Cabo-verdiana*, Fundação Amílcar Cabral, São Vicente, Nov. 1986.

- OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. *Identidade, Etnia e Estrutura Social*. São Paulo: Pioneira, 1976.
- ORTIZ, Renato. *Cultura brasileira e identidade nacional*. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- PALAZZOLO, Pablo. Política Plástica: Breve Ensayo sobre el Menemismo y los Valores Culturales de la Sociedad Argentina. *Signos Universitários, Identidad y Futuro I*, Ano XVI, Nº 32, Dez. 1997.
- PEREIRA, Aristides. *Relatório do CSL ao III Congresso do PAIGC*. Praia, 1978.
- POUTIGNAT, P. & STREIFF-FENART, J. *Teorias da Etnicidade*. São Paulo: UNESP, 1998.
- PROASI, Eva Barnaky. De las profundidades de América Latina. In: *Signos Universitários, Identidad y Futuro II*, Ano XVII, Nº 33, Jan/Jun. 1998.
- REBELO, Luis. Identidade Nacional: as retóricas do seu discurso. In: CRISTÓVÃO, F. & FERRAZ, M. (Coord.). *Nacionalismo e Regionalismo nas Literaturas Lusófonas*, Lisboa: Edições Cosmos, 1997.
- REIS, Flávio Wanderley. Mito e Valor da Democracia Racial. In: SOUZA, J. (org.), *Multiculturalismo e Racismo – uma comparação Brasil/Estados Unidos*, DF: Paralelo, 1997.
- RIBEIRO, Sérgio. Sobre a unidade no pensamento de Amílcar Cabral. In: *Continuar Cabral*. Praia: Grafedito, 1983.
- SAINT-MAURICE, Ana de. *Reconstrução das Identidades no Processo de Emigração*, Tese de doutoramento, Instituto Superior de Ciências do Trabalho e da Empresa, Lisboa, 1994.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. Modernidade, identidade e a cultura de fronteira. *Tempo Social*. São Paulo: USP 5(1-2), 1994.
- _____. *Pela mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade*. São Paulo: Cortez, 1996.
- _____. Por uma concepção multicultural de direitos humanos. In: *Revista Crítica de Ciências Sociais*. Coimbra, Nº 48, Junho de 1997.
- SANTOS, Maria Emília (coord.) *História Geral de Cabo Verde*, Vol. II, Lisboa/Praia: CEHCA – IICT/INAC, 1995.
- SCHILLER, N. & Fouron, G. “Laços de sangue”: os fundamentos raciais do Estado-nação transnacional. In: *Revista Crítica de Ciências Sociais*. Coimbra, Nº 48, Junho de 1997.
- SENA, Cristiano. *Subsídios para a história das ilhas de Cabo Verde e Rios da Guiné*. Lisboa: Tipografia da Academia Geral das Ciências, 1899

- SENGHOR, Leopold Sédar. Lire Cabral aujourd'hui. In: *Continuar Cabral*. Praia: Grafedito, 1983.
- SMITH, Anthony. *National Identity*. New York: Penguin Books, 1991.
- STAVENHAGEN, Rodolfo. O Legado de Colombo (Visto de Baixo). In: *Revista Crítica de Ciências Sociais*, Coimbra, N° 38, Dezembro 1993.
- STONEQUIST, Everett. *O Homem Marginal*. São Paulo: Martins Editora, 1948.
- TAVARES, Eugénio. *Pelos Jornais*, Praia: ICL, 1997.
- _____ *Viagens, Tormentas, Cartas e Postais*, Praia: IPC, 1999.
- TAYLOR, Charles. *As Fontes do Self*. São Paulo: Edições Loyola, 1997.
- TOURAINÉ, Alain. *A Crítica da Modernidade*. Petrópolis: Vozes, 1994.
- VEIGA, Manuel. *A Sementeira*. Lisboa: ALAC, 1994.
- WAGNER, Peter. *Sociologia de la modernidad*. Barcelona: Herder, 1994.
- WALLERSTEIN, Immanuel. Encontros: 1492 e Depois; Descobertas: 1992 e Antes. In: *Revista Crítica de Ciências Sociais*, Coimbra, N° 38, Dezembro 1993.
- _____ A integração do movimento de libertação nacional no quadro da libertação internacional. In: *Continuar Cabral*. Praia: Grafedito, 1983.