

III SÉRIE

REC

PRAIA, Nº1 - DEZEMBRO 2016

REVISTA DE ESTUDOS
CABO-VERDIANOS



CABO-VERDIANIDADE(S)

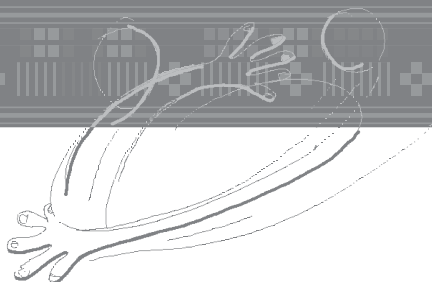
M. Fátima Fernandes, J. Esteves Rei (Org.)

Edições
uniCV

III SÉRIE

REC

REVISTA DE ESTUDOS
CABO-VERDIANOS



CABO-VERDIANIDADE(S)

M. Fátima Fernandes, J. Esteves Rei (Org.)

Edições
uniç

FICHA TÉCNICA

Título	Revista de Estudos Cabo-verdianos - III Série
Propriedade	Universidade de Cabo Verde
ISSN	2073 – 9419
Direção	M. Fátima Fernandes e J. Esteves Rei
Conselho Editorial	Amália Melo Lopes - <i>Universidade de Cabo Verde</i> Américo Peres - <i>Universidade de Trás-os-Montes e Alto Douro</i> Ana Cristina Pires Ferreira - <i>Universidade de Cabo Verde</i> Ana Paula Arnaut - <i>Universidade de Coimbra</i> António Correia e Silva - <i>Universidade de Cabo Verde</i> António Jorge Costa - <i>Universidade Fernando Pessoa</i> António Tavares de Jesus - <i>Universidade de Cabo Verde</i> Aracy Alves Martins - <i>Universidade Federal de Minas Gerais</i> Artur Bento - <i>Universidade Federal do Rio de Janeiro</i> Carlos Bellino Sacadura - <i>Universidade de Cabo Verde</i> Clara Ferrão Tavares - <i>Instituto Politécnico de Santarém</i> Crisanto Barros - <i>Universidade de Cabo Verde</i> Eurídice Monteiro - <i>Universidade de Cabo Verde</i> Gabriel Fernandes - <i>Universidade de Santiago</i> Isabel Ponce de Leão - <i>Universidade Fernando Pessoa</i> Iva Cabral - <i>Universidade Lusófona de Cabo Verde</i> João Lopes Filho - <i>Universidade de Cabo Verde</i> João Paulo Araújo - <i>Universidade Federal de Minas Gerais</i> Jorge Pedro Sousa - <i>Universidade Fernando Pessoa</i> José Esteves Rei - <i>Universidade de Cabo Verde</i> José Pacheco - <i>Universidade do Minho</i> Lourenço Gomes - <i>Universidade de Cabo Verde</i> Luísa Inocência - <i>Universidade de Cabo Verde</i> Manuel Brito-Semedo - <i>Universidade de Cabo Verde</i> Maria Adriana Carvalho - <i>Universidade de Cabo Verde</i> Maria de Fátima Fernandes - <i>Universidade de Cabo Verde</i> Maria Luísa Álvares Pereira - <i>Universidade de Aveiro</i> Míria Gomes de Oliveira - <i>Universidade Federal de Minas Gerais</i> Nardi Sousa - <i>Universidade de Santiago</i> Pedro Borges Graça - <i>Universidade de Lisboa</i> Simone Caputo Gomes - <i>Universidade de São Paulo</i> Vanda Lúcia Praxedes - <i>Universidade Federal de Minas Gerais</i>
Revisão	José Esteves Rei Maria de Fátima Fernandes
Coordenação Editorial	DSDE - Elizabeth Coutinho
Paginação	GCI - Gabinete de Comunicação e Imagem
Edições Uni-CV	Praça Dr. António Lerenó Caixa Postal 379-C Praia, Santiago, Cabo Verde Tel (+238) 260 3851 – Fax (+238) 261 2660 E-mail: edicoes@adm.unicv.edu.cv

ÍNDICE

A ABRIR...

- Revista de Estudos Cabo-verdianos, em III Série
M. Fátima Fernandes e J. Esteves Rei..... 7

CABO-VERDIANIDADE(S) – EM BUSCA DE NOVAS PERSPETIVAS

- Cabo-verdianidade: construindo a ontologia nacional
Artur Bento 11
- Muntu: O Outro (Lado) Esquecido da Caboverdianidade!*
Nardi Sousa 21
- Cabo-verdianidade(s): entre a essência e o desejo de ser
cabo-verdiano – uma revisitação dos percursos da literatura cabo-
verdiana
Maria de Fátima Fernandes 39
- A construção da Nação Cabo-verdiana: dimensões objetivas e subjetivas
João Paulo Madeira 51
- Marcas da cabo-verdianidade na intervenção dos professores na
imprensa republicana (1912-1924)
Maria Adriana Sousa Carvalho 59
- Gastronomia, música e dança no ciclo de vida do homem cabo-verdiano
Manuel Brito-Semedo..... 69
- A língua portuguesa perante o desafio do desenvolvimento de
Cabo Verde
António Correia e Silva..... 87

CABO-VERDIANIDADE(S) – DIÁLOGOS CABO VERDE / BRASIL: À DESCOBERTA DE CABO-VERDIANIDADES: INTERCULTURAS PLURAIS

- Múltiplos olhares de pesquisadores brasileiros sobre cabo-
verdianidades
Aracy Alves Martins; Míria Gomes de Oliveira; Vanda Lúcia Praxedes.... 101
- Em busca de outros saberes: interculturalidade, intercâmbio e
intertextualidade entre Brasil e Cabo Verde
Eurídice Monteiro; João Paulo Araújo..... 113
- Literatura e música: ecos de cabo-verdianidade
Simone Caputo Gomes 127

CABO-VERDIANIDADE(S) – RELATO DE UMA VIVÊNCIA

A erupção vulcânica da ilha do Fogo de 2014/15

O olhar humano e a ação do cientista

Sónia Silva Victória 139

LIVROS - RECENSÕES / APRESENTAÇÕES

Estudos sobre Filosofia da Educação

Carlos Bellino Sacadura

Irene Cruz 151

Cartas de Amílcar Cabral a Maria Helena

A outra face do Homem

Vera Duarte 157

A ABRIR...

Revista de Estudos Cabo-verdianos, em III Série

M. Fátima Fernandes e J. Esteves Rei

Comemorar o décimo aniversário da Universidade de Cabo Verde sob os auspícios da cabo-verdianidade, repensada, recuperada e anotada por individualidades do meio académico, traz à *Revista de Estudos Cabo-verdianos (REC)*, novos fôlegos de pensar e de registar o que de mais atual os nossos confrades têm para partilhar.

A terceira série desta viagem à descoberta de novas reflexões académicas e devidamente identificadas pretende lançar novos desafios e um novo patamar de partilhas com que os responsáveis pelo resultado, agora dado à estampa, desejam igualmente brindar o núcleo das Ciências Sociais e Humanas, em abordagens enriquecedoras de sentido, de perspetivas e de realização da comunidade académica e da sociedade em geral.

Sendo objetivo principal da REC divulgar trabalhos de investigação de estudiosos de/sobre Cabo Verde, defendendo um espaço de debate e de construção do projeto Universidade de Cabo Verde, importa registar o crescente interesse das áreas do saber das Ciências Sociais e Humanas em torno de temáticas amplas e aglutinadoras e, por assim dizer, da necessidade de revisitação e/ou sistematização teórica de determinados conceitos. *Cabo-verdianidade*, amplo e subjetivo conceito, desafia a uma reflexão especializada do mesmo, daí a formulação de uma orientação plural que não só aponta para a diversidade de pontos de vista, mas, sobretudo, para o reequacionamento da eficácia do seu uso nos domínios histórico, sociológico, identitário, cultural e literário.

Este número 1, da III Série, traz à comunidade, numa organização quadripartida, uma interessante proposta de atualização e discussão de posições:

Na primeira parte “I. CABO-VERDIANIDADE(S) – Em busca de novas perspetivas”, Artur Bento, (UFRJ) recupera a tradição conceitual e desmonta a trajetória da construção ontológica do cabo-verdiano, buscando a síntese, há muito desejada; Nardi Sousa (Uni-Santiago) apresenta-nos *Muntu*: o outro lado esquecido da Cabo-verdianidade; Fátima Fernandes (Uni-CV) – coloca Cabo-verdianidade(s) entre a essência e o desejo de ser cabo-verdiano numa revisitação dos percursos da literatura cabo-verdiana; João Paulo Madeira (Uni-CV) analisa o processo da construção da Nação Cabo-verdiana, destacando as suas dimensões objetivas e subjetivas; Adriana Carvalho (Uni-CV) regista as marcas da cabo-verdianidade na intervenção dos professores na imprensa republicana (1912-1924); Manuel Brito-Semedo (Uni-CV) reúne o triângulo gastronomia-música-dança no ciclo de vida do homem cabo-verdiano; e António Correia e Silva (Uni-CV) desafia-nos a considerar, sem preconceitos, a língua portuguesa perante o desafio do desenvolvimento de Cabo Verde. Assim “[...] para Cabo Verde fazer da Língua

Portuguesa um instrumento da produção do futuro, da realização de uma sociedade inclusiva, democrática e aprendente, produtora de riqueza material com base na economia do conhecimento, precisa de percecioná-la, quer a nível do Estado quer da Sociedade Civil, não como uma mera herança histórica a ser preservada por inércia simplesmente, mas enquanto um instrumento de acesso, apropriação e difusão do conhecimento impactante.”(ACS)

Do primeiro ao último artigo deste painel, recuperam-se caminhos e traçam-se novas aberturas ao horizonte da escrita académica, com interesse, precisão e saber enfrentar a polémica que o conceito de cabo-verdianidade encerra.

De seguida, em “II CABO-VERDIANIDADE(S) – Diálogos Cabo Verde / Brasil: à descoberta de cabo-verdianidades: interculturais plurais”, encontramos a trajetória África-Cabo Verde-Brasil nas reflexões de vários colegas e de outras academias, com Aracy Alves Martins, Míria Gomes de Oliveira, Vanda Lúcia Praxedes (UFMG). Inicialmente, são múltiplos olhares de pesquisadores brasileiros sobre cabo-verdianidades: interculturais plurais. Depois, Eurídice Monteiro (Uni-CV) e João Paulo Araújo (UFMG), testemunhos de um projeto, trazem ecos de duas experiências: Brasil em Cabo Verde / Cabo Verde no Brasil. E Simone Caputo Gomes (USP) – fecha com Literatura e Música, outros ecos da cabo-verdianidade.

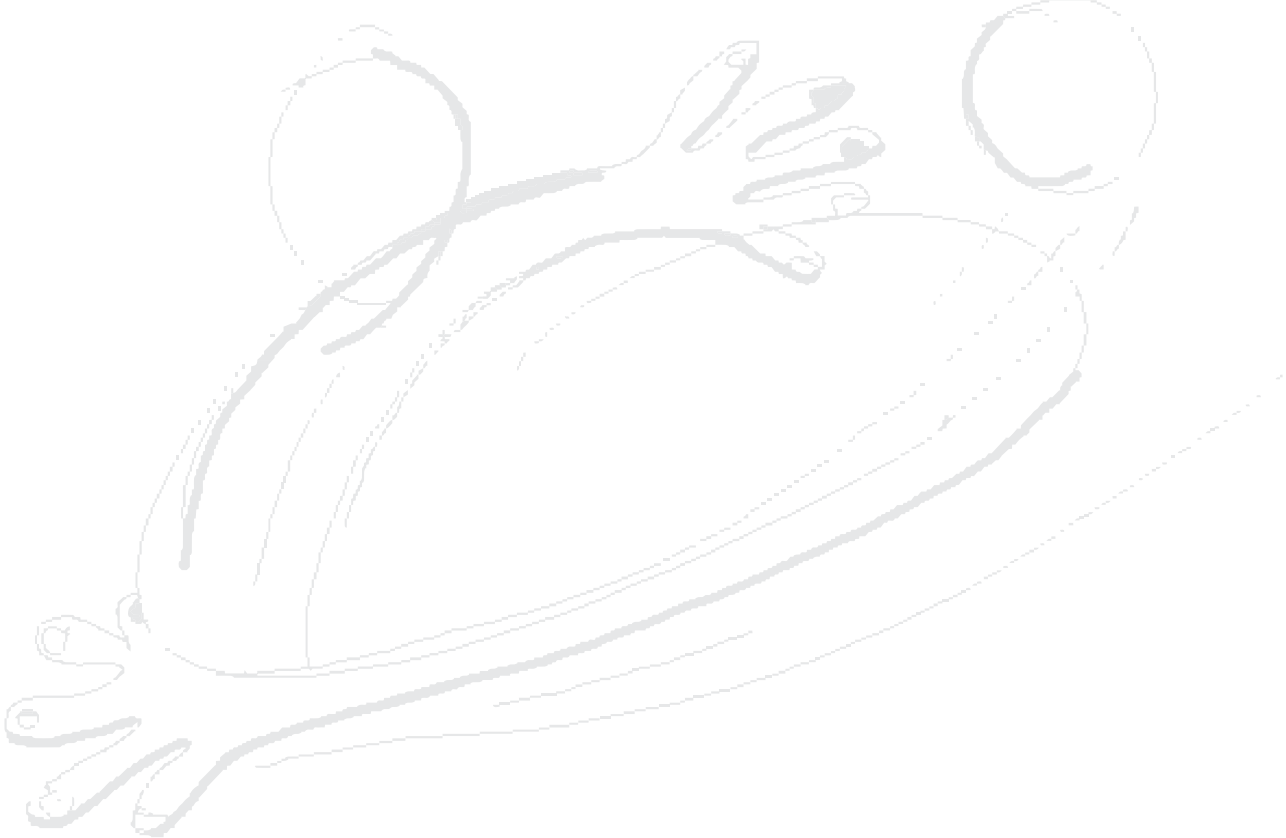
A terceira parte, “III CABO-VERDIANIDADE(S) – Relato de uma vivência, convida à união das Ciências Humanas com as Ciências Exatas, Naturais e Tecnológicas” e Sónia Silva Victória (Uni-CV) faz da erupção vulcânica da ilha do Fogo de 2014 – 2015 um olhar humano da ação do cientista.

A vontade de partilha vai longe, desta vez e para encerrar a edição, a rubrica LIVROS com duas resenhas resultantes de apresentações de livros por Irene Cruz e Vera Duarte.

Sob a tónica do equilíbrio, o conjunto parece-nos cumprir o programa, a saber, a publicação de artigos com enfoque para a reflexão em torno de Cabo-verdianidade(s), com o intuito de partilhar entre estudiosos e especialistas na área das Ciências Sociais e Humanas de Cabo Verde e do exterior, os resultados de investigações desenvolvidas por eles, privilegiando, assim, os trabalhos que contribuam para o esclarecimento, as dimensões e a reflexão científica sobre tal conceito, em ampla matéria que se refere à Sociedade, à História, às culturas em presença e contacto, às literaturas e à Linguística, entre outras abordagens.

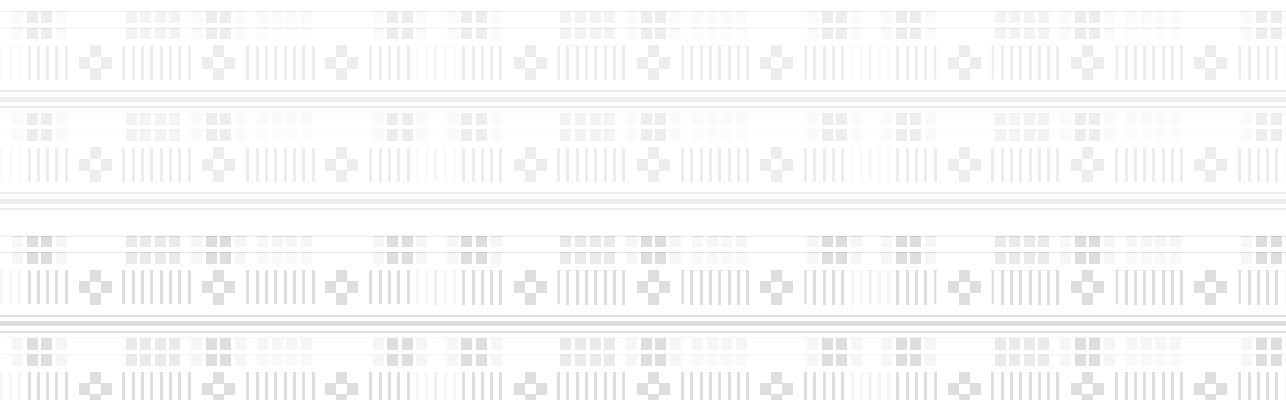
Que este número 1, da III Série, Cabo-verdianidade(s) – em torno das subjetividades de um conceito plural, propicie aos leitores o mesmo sentido de desafio e de descoberta que propiciou aos organizadores.

Praia, outubro de 2016



I.

CABO-VERDIANIDADE(S) – EM BUSCA DE NOVAS PERSPETIVAS



Cabo-verdianidade: construindo a ontologia nacional

Artur Bento

Universidade Federal do Rio de Janeiro
artur-bento@hotmail.com

Resumo

A partir da análise de textos em torno das quais agregou cientistas sociais sobre a produção da cabo-verdianidade, o presente artigo visa averiguar duas controvérsias bastante difundidas: a que toma a cabo-verdianidade no sentido de lusotropicalidade, e outra que assemelha a cabo-verdianidade à africanidade. Observamos que a cabo-verdianidade dividiu as posições, dissensão esta que transbordou a esfera estritamente acadêmica para a esfera pública como um todo. Os resultados apontam análises com diagnósticos diferenciados, a partir de perspectivas teóricas heterogêneas no que tange à raça e cultura. Nossa proposta é lançar um olhar teórico-conceitual que contribui de modo positivo para se criar um campo disciplinar que possibilita diferentes tipos de leitura, mas que compartilha entre si a figura do homem nacional.

Palavras-chave: Cabo-verdianidade, teoria social, controvérsia, conceito.

Abstract

From the analysis of texts around which added social scientists about the production of the cabo-verdianidade, this article aims to investigate two widespread controversies: the taking cabo-verdianidade towards lusotropicalidade, and another that looks like cabo-verdianidade to Africanism. We observe that the cabo-verdianidade shared positions, dissension which overflowed the strictly academic sphere to the public sphere as a whole. The results point analyses with different diagnoses, from heterogeneous theoretical perspectives in terms of race and culture. Our proposal is to launch a theoretical-conceptual look that contributes positively to create a disciplinary field which allows different types of reading, but sharing the national man figure.

Keywords: Cabo-verdianidade, social theory, controversy, concept.

O desenho da cabo-verdianidade

Os textos dedicados à tarefa de produção da cabo-verdianidade com uma proposta nativa parecem ser unânimes – a cabo-verdianidade assume um caráter ideológico entre os cientistas sociais. Além do caráter controverso, outra problemática intrínseca a qualquer tentativa de teorização se refere ao fato de a expressão ter sido usada de forma pouco clara.

A primeira referência foi identificada no século XVII, a partir da observação naturalista do Padre Sebastião Gomes, na carta de 1615, se referindo à distinção entre “*filhos da terra e reinóis*”, conforme registros de Brasília (1959). A segunda, em 1652, na carta do Padre António Vieira remetida ao seu grande amigo Padre André Fernandes, ao passar pela Cidade Velha, conforme os dizeres: “Há aqui clérigos e cônegos tão negros como azeviche; mas tão compostos, tão autorizados, tão doutos, tão grandes músicos, tão discretos e bem morigerados, que podem fazer inveja aos que lá vemos nas nossas catedrais” (Azevedo, 1946, p. 298).

Muitos foram os textos que identificam nas observações acima o gérmen da cabo-verdianidade, fundamentado no princípio de diferenciação entre “nós” os nativos das ilhas, os portugueses de cá e “eles”, os vindos do Reino, os portugueses de lá. Conforme esclarece Brito-Semedo (2008), este sentimento de diferença galvaniza e dá identidade ao grupo dos filhos das ilhas e o leva à valorização e à defesa dos seus interesses face ao outro. No que tange à observação do Padre António Vieira, a ideia que circulou foi a *força da civilização*, segundo a qual admirou uma população de “*negros civilizados falando português*” (Brasão, 1959).

Especificamente em relação às observações naturalistas, os autores envolvidos na produção da cabo-verdianidade não acionam a produção social dos filhos da terra e, enquanto produção, passível de tomar outros rumos e sentidos. Não equacionam a assimilação cultural às práticas relacionadas à integração no sistema colonial e, ao mesmo tempo, desapropriam os negros de suas expressões, situando-nos dentro de um aspecto regional e específico da civilização europeia.

É na segunda metade do século XX que a produção da cabo-verdianidade surge, de fato, como política de Estado português, com uma visão de raça e cultura orientada com paradigmas antropológicos controversos, inscrita em práticas de cientistas sociais.

O ministro do ultramar português, Adriano Moreira, numa clara intenção de demarcação simbólica da identidade cabo-verdiana, se refere ao mestiço cabo-verdiano como sendo a expressão mais perfeita do lusotropicalismo no mundo, destacando o princípio da síntese bem-sucedida das etnias, tendo resultado no cabo-verdiano português. Aliada à crescente integração na administração do Estado português, o ministro indicava que os cabo-verdianos foram “desde sempre um excelente vínculo difusor da cultura nacional, e devemos-lhe serviços inestimáveis no aportuguesamento da Guiné, de Angola e de São Tomé” (Moreira, 1962, p. 19). Como bem argumenta Lessa e Ruffiê (1960), a formação do mestiço foi o único projeto verdadeiramente novo que existe nas raças humanas contemporâneas e, de fundamental importância na fixação da civilização europeia fora do território português, o que faz dos cabo-verdianos a elite do Império.

Contraditoriamente, o lusotropicismo de Gilberto Freyre, concebido para a unidade do Brasil, em um sistema de “democracia racial” como tem sido chamado desde Arthur Ramos, Roquete Pinto, Gilberto Freyre, entre outros, entra em conflito com a versão dos claridosos, que via na teoria a imagem perfeita do cabo-verdiano português – tese refutada por Freyre (1953), que via na referida tese uma dialética da repetição-imitação da cultura portuguesa, o que acabava desapropriando os cabo-verdianos de suas contribuições africanas, necessária à definição teórico-conceitual.

Pelo que foi revelado acima, Baltasar Lopes interroga: “Não compreendo por que Gilberto Freyre aceita e louva as expressões regionais daquilo a que chama o mundo que o português criou, e ao mesmo tempo lhe repugna o crioulo de Cabo Verde” (Ferreira, 1973, p. 27). Como indica Ferreira, a cor do ilhéu se aproxima mais da africana, mas indaga: “[...] como assim agarrar-nos a um elemento tão frágil, hoje nada ou pouco significativo no arquipélago?” (Ferreira, 1973, p. 79). O depoimento que virá a seguir confirma isso, sendo paradigmático do tema em questão – a aristocratização, daquilo que está presente na família cabo-verdiana: “um elemento aristocrata na ascendência cabo-verdiana – o português – pois, orgulham-se de ser filhos ou netos de qualquer português, independentemente da sua origem: “[...] qualquer que seja a sua origem, é um aristocrata na família cabo-verdiana” (Tavares, 1960, p. 122).

A suposição dos referidos autores é plausível, mas não se pode deixar de considerar que, na mestiçagem cabo-verdiana, a negatividade das contribuições africanas persistiu, conforme

atestado acima e a seguir: “[...] amalgamando-se com pratos de cozinha puramente portuguesa, existem formas de alimentação de origem ou influência negro-africana; ao lado da família legitimamente constituída, detecta-se uma acentuada tendência poligâmica” (Brito-Semedo, 2008, p. 70).

Na complexa cabo-verdianidade, João Paulo Madeira identificou aquilo que há muito tempo procurávamos:

A geração de Baltasar Lopes da Silva marcou a literatura moderna cabo-verdiana, numa relação de complementaridade. Esta geração acabou por erguer um modelo identitário, que se configurava e coexistia com a identificação do Estado nacional português, e difundir a ideologia assimilacionista e regionalista. Os Claridosos, apesar de defenderem as particularidades do arquipélago de Cabo Verde, consideravam-no como uma região de Portugal como Minho ou Algarve. (Madeira, 2014, p. 17)

Bastante oportunas são as análises de Maria de Fátima Fernandes a respeito dessa geração, que ergueu a primeira fragilidade teórico-conceitual, visto que:

A partir daí, uma série de interpretações vincularam o significado e a operacionalização do conceito de cabo-verdianidade ao “fincar os pés na terra”, o lema com que se identificou, edificou e de certo modo se “fossilizou” a geração da Claridade, numa representação estética mais ideológica do que ideográfica, que conotava a produção literária ao enraizamento no espaço e no tempo de e com Cabo Verde. Tal representação e todo o uso dele feito a partir de então perigou e tremeu consequentemente a compreensão do percurso da Caboverdianidade quase até à atualidade. (Fernandes, 2012, p. 72)

Corroborando com Madeira (2014) e Fernandes (2012), observa-se que, de forma sistemática, a análise sintetiza

bem o pensamento da “cabo-verdianidade” no sentido de uma identidade própria; porém, ancorada numa espécie de essência identitária. Esse percurso revela-se, de fato, limitador do conceito da “cabo-verdianidade” capturado na “crioulidade”, considerando-se, por isso mesmo, um conceito redutivo ao contexto sócio-histórico cabo-verdiano.

No contexto da radicalização política da década de 1950, com o avanço das esquerdas armadas revolucionárias do povo, o Amílcar Cabral, fundador do Partido Africano para a Independência da Guiné e Cabo Verde (PAIGC), defende abertamente a reafricanização dos espíritos, o retorno às raízes africanas, a maior aproximação com a África e o distanciamento de Portugal, a partir de uma reflexão sobre as condições da colonização nos anos que antecederam a luta político-armado pela independência nacional. A perspectiva de Cabral e Andrade (1970) é proeminente nos textos pós-independência, sobretudo, do tempo da autoridade suprema dos Combatentes da Liberdade (1975-1990). Por apresentar um conteúdo que vem ao encontro da ideologia, compreensível no contexto da africanidade,

[...] a defesa da raiz africana, e o profundo laço que une este continente aos cabo-verdianos passa a ser um dos grandes propósitos e, possivelmente, um dos mais importantes pressupostos teóricos a ponto de o caracterizarem como o movimento da reafricanização dos espíritos. (Madeira, 2014, p 17)

Em vista disso, selecionamos trechos que dizem respeito a peculiaridades do pensamento cabralista na configuração do cabo-verdiano africano:

“Nós, os cabo-verdianos, estamos étnica e historicamente ligados tanto à África como à Europa, acrescentando

sobremaneira no sentido da africanidade.” (Duarte, 1999, p. 27)

A identidade nacional e cultural cabo-verdiana se assenta menos em cada um dos elementos referidos (hibridização, insularidade e ruralismo tropical) e mais na frontalidade das relações culturais étnicas, permitindo o surgimento de uma cultura não nova, mas resultante dos vetores vários que confluíram no arquipélago, preservando-se não como sobrevivências mas como reelaborações de traços culturais originários de grupos étnicos que outrora aportaram às ilhas.

(Almada, 2006, p. 73)

Com Maria de Fátima Fernandes, os textos assinados como literários, especificamente de 1963 a 1975, período da luta pela independência política, “têm pouco e muito menos de cabo-verdianidade [...] com um léxico limitado e limitador, e cuja mensagem estava mais virada para a denúncia e o sentido da revolta contra as injustiças e violação dos direitos universais, naturalmente contextualizados, do que propriamente para a defesa da cabo-verdianidade” (Fernandes, 2012, pp. 72-73).

Amílcar Cabral influenciou toda uma geração de cientistas sociais que se abrigavam sob a rúbrica comum “crioulidade”¹ no sentido de “africanidade”, uma espécie da essência cabo-verdianidade fundada na ideia de retorno à raça negra. Nesse ponto, percebe-se na crioulidade uma tensão permanente com a “crioulização”² e com o lusotropicalismo defendido pela

1 Conceito de autoria de Confiant, Chamoiseau e Jean Bernabé, é um modo de “ser crioulo” que busca origens essencialistas. Cf. Glissant, Edouard. *Traité du tout monde*. Paris: Gallimard, 1997.

2 Conceito dos autores acima citados define-se no âmbito de um contato de várias culturas ou ao menos de vários elementos de culturas distintas, num canto do mundo, tendo por resultado um dado novo, totalmente imprevisível por relação à soma ou à simples síntese desses elementos. Cf. Idem.

geração de Baltasar Lopes. Assim, é importante frisar que ainda que muitos autores, como David Hopffer Almada, Manuel Duarte, entre outros, tenham identificado na cabo-verdianidade um “conceito complexo”, surgiu um dilema, o risco que o “retorno à raiz africana” apresentava à mestiçagem cabo-verdiana e/ou ao projeto de consolidação do Estado nacional – que, apesar da vontade política expressa pela pedagogia cabralista, na Cabo Verde as condições efetivas imporiam uma série de limitações. Para reduzir essa ameaça, uma das soluções apresentadas, segundo textos analisados, foi o engajamento desses autores na consolidação da independência e projeção dos objetivos do Partido. Especificamente, com relação à cabo-verdianidade, criaram vários impasses, erguendo-se, assim, a segunda fragilidade na definição teórico-conceitual.

Uma abordagem contemporânea que admite o debate em torno da unicidade e pluralidade (plural integrado) promove a sistematização do conceito como teoria social. Este quadro que se ergue na capital Praia, especificamente, na Universidade de Cabo Verde, denomina-se, aqui, Geração Contemporânea; pode-se constituir numa teoria nativa nitidamente diversa dos antecessores. Logo, não se trata de reduzir as gerações anteriores, mas sim promover um corte epistemológico, a partir da análise do universo simbólico com que estamos lidando. A questão do plural integrado e unicidade faz-se importante na definição teórico-conceitual, na medida em que dá visibilidade às condições atuais da cabo-verdianidade e contextualizam os temas que compõem a sociedade hoje.

Bases teórico-conceituais

A cabo-verdianidade é um construto teórico que busca explicar a realidade insular como o espírito do lugar – esse lugar antropológico que define o homem cabo-verdiano, relacionando-o com as práticas e ações que ela mobiliza. Ela emerge das limitações teóricas tradicionais para lidar com resultados do encontro da diversidade e intensos cruzamentos de povos e culturas díspares em contexto da insularidade.

Especificamente, o passado comum relaciona com as práticas e ações que o lugar mobiliza, que foi construído nos cruzamentos interétnicos impostos pelas limitações e constrangimentos severos. O compartilhar desse aporte comum implica considerar ultrapassadas as controvérsias e adentrar no espírito do lugar que apreenda *densamente*³, que são os espaços ritualizados do encontro. Assim, ao conectar passado e presente, reconhecemo-nos como parte integrante dessa insularidade.

A cabo-verdianidade, enquanto construto teórico, admite dois conceitos distintos e complementares. A primeira, “pluralidade”, que compreende a mescla integrada de diferenças consentidas (controvérsias, conflitos, divergências) na construção de uma sociedade que integra o rompimento de barreiras internas – e numa perspectiva primordial – para que a

3 Clifford Geertz propõe uma análise interpretativa da cultura, no sentido de situar e analisar os diferentes significados da ação simbólica em dada sociedade. Além de interpretativa, a análise antropológica seria microscópica, ao se debruçar sobre os pequenos acontecimentos de dimensão caseira e qualitativa, pois é através dessa análise localizada que os grandes temas das ciências sociais ganham uma atualidade sensível. Nossa apropriação da análise de Geertz (1989) incorpora elementos dos estudos de Barth (1969), entendendo que a *cultura* tem um caráter distributivo, isto é, ela influencia e é praticada de forma diferenciada de acordo com o contexto e o ator em questão.

sobrevivência fosse viável no espaço insular, inclui as noções de hibridização, multiplicidade e diversidade. A segunda, “unicidade”, que compreende um conjunto de práticas e ações que buscam aproximar, traduzir experiências e integrar o indivíduo nas fronteiras simbólicas do grupo, através de um universo semântico que se associa as ideias de integração e semelhanças. Assim sendo, o comportamento do indivíduo é explicado em termos dos vínculos que mantém com as práticas e ações e do tipo de relação afetiva que mantém com o grupo e a sociedade de origem e não pela “tipificação rácica”, conforme concebido pela teoria racial do século XIX.

Nesse quadro teórico, dá para perceber que a teoria nativa diz respeito tanto a processos, práticas e ações que podemos identificar analiticamente, isto é, a partir de uma tipificação⁴ da realidade, como também se refere ao universo simbólico dos filhos das ilhas. Nesse sentido, as expressões “unicidade” e “pluralidade” se referem tanto a constructos teóricos quanto ao universo simbólico na demarcação das fronteiras da identidade cabo-verdiana.

Adentrar na cabo-verdianidade implica reconhecer um passado comum ao grupo (cultura), que foi construído pelas histórias dos que os antecederam. Seyferth (2004) atesta que o compartilhamento de uma cultura é essencial na concepção da etnicidade, enfatizando que é na produção da diferença que se estrutura a fronteira simbólica do grupo. A forma reconhecível do conteúdo cultural, melhor, as características diacríticas que delimitam a identidade e as orientações valorativas básicas do

grupo nos termos de Barth (1969), é um aspecto importante a ser considerado, na medida em que permite distinguir a etnicidade de outras categorias de pertencimento comunitário. A identidade é sempre vista como uma compreensão de quem somos, a partir das características culturais, associadas à autopercepção de um grupo, de sua história enraizada num certo contexto.

O que é explicado passa, portanto, pela ideia de que a mestiçagem diluiu as raízes étnicas iniciais, fazendo se originar uma identidade singular, expressão perfeita da mestiçagem e da insularidade. A cabo-verdianidade inviabiliza barreiras internas, válida para todos os contextos, atores e situações históricas, a começar pela perspectiva investigativa do andarilho ou do estrangeiro no bairro, conforme observado: *Você é filho de quem? Você é de que ilha? Fala algo em crioulo.*

Tais questões ocorrem dentro e fora das ilhas de Cabo Verde. Pois o universo simbólico implica em reconhecer para, em seguida, integrar o indivíduo nas fronteiras do grupo. As questões sintetizam a maior demonstração do reconhecimento a partir das práticas e ações da ilha de origem com sua exterioridade. Mas também da relação do grupo com o estrangeiro e sem a preocupação com sua origem étnica. Portanto, a cultura de raiz cabo-verdiana – uma diluição perfeita dos aportes afro-europeus, que foram tomando forma à medida que os grupos fizeram diluir barreiras e harmonizando suas práticas e ações em modelo societário permeado pelo trabalho; respeito, solidariedade, morabeza, “junta mon”, isto é, juntar forças – tudo isso se mostra decisivo na construção da figura do homem nacional.

4 No sentido weberiano de “tipo ideal”, esses processos não se colocam de forma “pura” na complexidade da realidade sociocultural com a qual estamos lidando, mas são recortados a partir do exagero ou supressão de determinados elementos, característicos do processo de análise e teorização das ciências sociais.

A cabo-verdianidade derruba os estereótipos impostos aos cabo-verdianos dentro e fora das ilhas de Cabo Verde, a começar pelo “conflito de identidade”⁵ referenciado na pesquisa da brasileira Daniele Ellery Mourão, a partir do princípio de que os guineenses afirmam sua identidade africana, os cabo-verdianos a negam, ressaltando a construção histórica mestiça. Na mesma via, derruba a questão de “identidades ambíguas”⁶, pois, mesmo “sendo africanos, afirmam uma identidade europeia” (Mourão, 2006, p. 71). Na mesma direção, inviabiliza a problemática levantada pela brasileira Olívia Nogueira Hirsch sobre a suposta “superioridade” dos cabo-verdianos com relação ao “manjaco” (Hirsch, 2007), denominação atribuída aos negros do continente africano em Cabo Verde.

Aqui, vale uma consideração adicional: no universo simbólico da cabo-verdianidade, a representação “mandjaco”⁷ diferencia a fronteira simbólica do grupo de outras fronteiras, enfatizando a diferença entre preto cabo-verdiano e “negro”⁸ africano. Portanto, os atributos se devem à análise da realidade cabo-verdiana a partir de construtos teóricos brasileiros, supostamente, encobertos pela democracia racial.

5 Esse conflito de identidade foi atribuído aos cabo-verdianos, a partir dos construtos teóricos “relações raciais no Brasil” e/ou “desigualdades raciais no Brasil” produzido no contexto do clima acadêmico favorável de revisão da “democracia racial brasileira”. Produzidos para explicar a realidade brasileira, quando adotado em Cabo Verde, compromete os resultados da pesquisa, tendo em conta que a mestiçagem cabo-verdiana se diferencia, em parte, da mestiçagem brasileira.

6 Idem.

7 O termo “mandjaco” no imaginário social cabo-verdiano se refere à raça no sentido homogêneo – África Negra, congruente com a “cabo-verdianidade” que não contempla uma raiz étnica, melhor, o retorno a uma raiz. Na mestiçagem, raça e etnia perdem sua força de expressão no arquipélago. Mestiçagem ou “Crioulo”, mas não no sentido brasileiro (negro, raça).

8 O termo “negro” no imaginário social cabo-verdiano se refere à raça no sentido homogêneo – África Negra – natural do continente africano radicado em Cabo Verde.

O ponto central da cabo-verdianidade é demonstrar o espírito do lugar, esse lugar antropológico que integra e assimila novos contributos que, ao ser assimilado, deixa de ser do outro para ser cabo-verdiano, a exemplo de novas contribuições culturais adicionadas pela juventude contemporânea. Para entender esse ponto de vista é fundamental recusar a distinção analítica que afirma a sobreposição de uma contribuição etnoracial ou a ideia de que estamos separados da África ou da Europa, através de uma “cultura própria”, no sentido de “cultura fechada”. Aqui, a “cultura própria” integra significados de uma “cultura aberta” que conecta a África e a Europa, mas não numa relação de subalternidade.

Creemos de fundamental importância redobrar a ênfase na miscigenação e fazer reatar os intensos cruzamentos entre as ilhas, a fim de diluir perspectivas étnicas com base na cor da pele, em vez de instrumentalizar politicamente o conhecimento sociológico.

Notas conclusivas

Em coerência com o espírito do lugar e em atendimento às exigências feitas à cabo-verdianidade, as perspectivas se ampliam, na medida em que na definição conceitual as controvérsias são frontais, as posições dos sujeitos se tornam difusos e, com isso, há um freio nas posições mais radicais. Somente a partir da captação das razões das controvérsias – aportes teóricos tradicionais, privilegiando uma matriz racial – foi possível assumir uma posição, suficiente para dissipar a polarização que marca a controvérsia e adentrar na ontologia nacional, constituído por visões compartilhadas da realidade insular e projetos de promoção da figura do homem nacional.

De um ponto de vista conceitual, podemos apreender em diversos graus de nitidez a realidade e a forma como o grupo constrói suas representações, mediante um estoque de práticas e ações socialmente construído. Privilegiar a cabo-verdianidade promove a valorização do nativo, cuja linguagem articula, justifica e alimenta as práticas e ações. Reconhecer a unidade e pluralidade supera as noções “raça” e “etnia” que buscam apartar e dividir os membros de uma sociedade, em que

as noções não mais seriam necessárias na tipificação do nativo.

A cabo-verdianidade se aplica a sociedades mestiças, o que endossa os conceitos “unicidade” e “pluralidade”. A cabo-verdianidade une os filhos das ilhas no mesmo pano de fundo “mestiço” e aparece como uma teoria do conhecimento sociológico. Assim, a cabo-verdianidade se apresenta como essencialmente integrada: ela conjuga unicidade e pluralidade tanto no plano rático quanto cultural.

Referências

- Almada, D. H. (2006). *Pela cultura e pela identidade: em defesa da cabo-verdianidade*. Praia: ICNL.
- Azevedo, João L. “O padre António Vieira e as missões de Cabo Verde: carta ao Padre André Fernandes”. *Revista Portugal em África*, 2ª série, ano III, n.º 17, 1946, pp. 298-305.
- Barth, F. (1969). *Ethnic groups and boundaries*. London: George Allen and Unwin.
- Brito-Semedo, M. (2008). *A construção da identidade nacional: análise da imprensa entre 1877 e 1975*. Praia: IBNL.
- Brasio, A. (1959). *Monumenta missionária africana – África Ocidental (1342-1499)*. Vol. I. Série 2ª. Lisboa: AGU.
- Cabral, A.; Andrade, M. (1970). *Unidade e luta: a arma da teoria*. 2. ed. Lisboa: Seara Nova.
- Duarte, M. (1999). *Cabo-verdianidade e africanidade*. Praia: Spleen.
- Geertz, C. (1989). *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC.
- Glissant, É. (1997). *Traite du monde*. Paris: Gallimard.
- Fernandes, Maria F. (2012). Descobrir, conhecer e debater Cabo Verde: cabo-verdianidade e representações estético-ideográficas na novíssima literatura cabo-verdiana. In: *Revista Contra Ponto*. Belo Horizonte, v. 2, n. 1, dez., pp. 69-81. <http://periodicos.pucminas.br/index.php/contraponto/article/view/4599>. Consultado em 10/05/2016.
- Ferreira, M. (1973). *A aventura crioula ou Cabo Verde em síntese cultural e étnica*. 2. ed. Lisboa: Plátano.
- Freyre, G.. (1953). *Aventura e rotina: sugestões de uma viagem à procura das constantes portuguesas de crítica e ação*. Rio de Janeiro: José Olympio.

- Hirsch, Olívia N. Hoje eu me sinto africana: processos de (re)construção de identidades em um grupo de estudantes cabo-verdianos no Rio de Janeiro. Dissertação de mestrado em Ciências Sociais, Pontifícia Universidade Católica, 2007.
- Lessa, A.; Ruffiê, J. (1960). Seroantropologia das ilhas de Cabo Verde. Mesa redonda sobre o homem cabo-verdiano. Lisboa: Junta de Investigação do Ultramar.
- Madeira, João P. “O processo da identidade e do estado-nação em Cabo Verde”. Revista Científica Vozes dos Vales, n.6, ano III, 10/2014, pp. 1-23. <http://site.ufvjm.edu.br/revistamultidisciplinar/files/2014/10/O-Processo-de-Constru%C3%A7%C3%A3o-da-Identidade-e-do-Estado-Na%C3%A7%C3%A3o-em-Cabo-Verde.pdf>. Consultado em 10/05/2016.
- Moreira, A. (1962). Partido português. Cabo Verde: Centro de Informação e Turismo.
- Mourão, Daniele E. (2006). África na passagem: identidades e nacionalidades guineenses e cabo-verdianas. Dissertação de mestrado em antropologia social, Universidade Federal de Ceará, 2006.
- Tavares, Daniel; Lopes, Baltasar; Miranda, Nuno; Lopes, João; Dias, Jorge; Fernandes, Gabriel; Monteiro, Júlio (1960). O perfil psicossocial do homem cabo-verdiano - mesa redonda sobre o homem cabo-verdiano no Grémio do Mindelo de 21 e 24 de junho de 1956. In: Lessa, Almerindo; Ruffiê, Jacques (org.). Seroantropologia das ilhas de Cabo Verde. Lisboa: Junta de Investigação do Ultramar, 1960, pp 90-124.
- Seyferth, Giralda. “A ideia de cultura teuto-brasileira: literatura, identidade e os significados da etnicidade”. Revista Horizontes Antropológicos de Porto Alegre, ano 10, n. 22, Jul/Dez 2004, pp. 149-197.

Muntu: O Outro (Lado) Esquecido da Caboverdianidade!

Nardi Sousa
Universidade de Santiago
nardi.sousa@us.edu.cv

Resumo

O objetivo deste artigo é trazer para o centro do debate uma questão crucial que tem a ver com a ausência de África no debate sobre a identidade cabo-verdiana, na medida em que o corpus teórico que grande parte dos cientistas sociais cabo-verdianos utiliza está decalcado numa excessiva ocidentalização do saber (cristianismo, lusotropicalismo, assimilação eurocêntrica, identificação com o opressor, etc.), que aprofundou a ‘diluição’ de África e das referências e contribuições do humanismo africano. Isso obriga-nos a repensar o processo de modernização de Cabo Verde, da construção da identidade caboverdiana, assim como a revalorização de África. Um trabalho iniciado por Amílcar Cabral, mormente naquilo que se designa de reafricanização dos espíritos e “regresso à fonte”. Num diálogo que tem como pano de fundo a mestiçagem, a perspetiva muntu torna-se bastante equilibrada e simétrica na relação entre os indivíduos, e crucial na compreensão do papel do ‘mestiço’ (inventado) que procura situar-se entre duas extremidades: Portugal (Ocidente) e valores do Muntu (África).

Palavras-chave: Muntu, África, caboverdianidade, identidade, racismo, diáspora.

Abstract

The purpose of this article is to bring to the center of the debate a crucial issue that has to do with the absence of Africa in the debate on the Cape Verdean identity, to the extent that the theoretical corpus that much of the Cape Verdean social scientists use is modeled in excessive westernization of knowledge (Christianity, Lusotropicalism, Eurocentric assimilation, identification with the oppressor), which deepened the ‘dilution’ of Africa and references and contributions of African humanism. This forces us to rethink the Cape Verde modernization process, the construction of the Cape Verdean identity, as well as the revaluation of Africa. Work started by Amilcar Cabral, especially in what is called the re- Africanization of the spirits and “return to source”. In a dialogue that has as background miscegenation, the muntu perspective becomes very balanced and symmetrical in the relationship between individuals, and crucial in understanding the role of ‘mestizo’ (invented) that seeks to be between two ends: Portugal (West) and values of Muntu (Africa).

Key-words: Muntu, Africa, caboverdianidade, identity, racism, diaspora.

Introdução

Em 2016 completaram-se 556 anos da identificação europeia das ilhas africanas de Cabo Verde. Cabo Verde é conhecido como o local de desterro para milhares de africanos com destino incerto nas Américas. Os portugueses gabam-se de terem sido os primeiros a pisarem as ilhas de Cabo Verde. Todavia, outras fontes históricas indicam que as ilhas eram conhecidas por povos africanos (oeste-africanos e berberes), árabes e asiáticos.

É importante reter que as dez ilhas que compõem o arquipélago de Cabo Verde foram inseridas por Portugal no sistema europeu internacional de tráfico de pessoas, e transformadas em entreposto comercial desse sistema, entre os séculos XV-XVII, tendo a Ribeira Grande de Santiago transformada em entreposto para a negociação e envio de africanos escravizados para os mercados das Américas, criando uma grande diáspora africana, ao longo do trajeto.

Os africanos desterrados para Cabo Verde não foram passivos face ao sistema escravocrata europeu. Resistiram de várias formas. A liberdade ganhou um significado de religião para eles. Transformaram os seus conhecimentos (de terapia, música, direito e nutrição) em resistência humana num contexto social completamente desumano. No subconsciente ficou a referência da ancestralidade africana.

Os afrodescendentes, mais tarde cabo-verdianos, lutaram contra todas as estruturas que representavam opressão (escravatura, colonialismo, trabalho forçado), através de revoltas, sublevações, motins, dado que o colonialismo português montou autênticas estruturas de desagregação e desafrikanização (escola/sistema educativo,

racismo, etc.) que não foram capazes de extinguir a africanidade cabo-verdiana, presente na sua língua, cosmovisão, oralidade, espiritualidade, arte, agricultura, etc.

Esta africanidade foi crucial para que, entre as décadas de 1950 e 1970, o sistema colonialista fosse combatido de forma consciente por movimentos pan-africanistas de libertação nacional (o caso de Guiné Bissau e Cabo Verde que através do PAIGC -Partido Africano para a Independência de Guiné- Bissau e Cabo Verde), conquistaram a independência de ambos entre 1974 e 1975.

Tendo como background o que atrás foi dito, um pesquisador que se encontra na diáspora, momentaneamente ou mesmo a residir, sente-se, muitas vezes, obrigado a (re) pensar, mais friamente, a sua cultura, a sua identidade, o seu país. De facto, a minha longa estadia em Angola e a intensa pesquisa levada a cabo obrigaram-me a refletir profundamente sobre a narrativa da cabo-verdianidade, na posição de um deslocado.

Existe uma narrativa da mestiçagem que, muitas vezes, trata o caso cabo-verdiano como a primeira experiência mestiça dos trópicos, iniciado com a expansão marítima europeia do século XV. Para os estudiosos que se interessam pela história de África a partir desse marco histórico, a mestiçagem cabo-verdiana torna-se de facto um ponto de referência importante, no que concerne aos primórdios da modernidade ocidental.

Essa narrativa da mestiçagem que procura valorizar a origem europeia da caboverdianidade (neste caso, a influência portuguesa), eclipsou as referências africanas, transformando as ricas contribuições do continente em memórias passadas registadas no

subconsciente dos antepassados africanos, e que, hoje, se denotam não só nos traços fenotípicos dos cabo-verdianos, mas também na sua cultura e no seu *oculis mundi*.

Entre-fronteiras da tradição e modernidade?

Numa perspetiva de mestiçagem, em diálogo com Bhabha (1998:20), parece que o caso dos cabo-verdianos exige uma necessidade de se passar para além das narrativas de subjetividades originárias e iniciais e focalizar naquilo que se designa de “entre-lugares”, que fornecem o terreno para a elaboração de estratégias de subjetivação – singular ou coletiva – que dão início a novos signos de identidade e postos inovadores de colaboração e contestação, no caso de definir a própria ideia de sociedade, mesmo que de forma coxa, i.e., desequilibrada, devido à tendência para menosprezar as matrizes africanas.

É possível que a presença cabo-verdiana, entre identificações fixas, abra a possibilidade de um hibridismo cultural que acolhe a diferença sem uma hierarquia suposta ou imposta? O estar na posição do “Além”, marca um progresso, promete o futuro. Podemos inclusive perguntar que ser cabo-verdiano poderia ser este novo que Bhabha afirma? Será aquele que afasta o mundo concebido em termos binários?

O cabo-verdiano, no geral, parece ter tido sempre dificuldades em navegar bem entre as perspetivas do muntu e influências da modernidade europeia/ocidental, apesar de considerar entre fronteiras.

No texto pós-colonial, o problema da identidade retorna como um

questionamento persistente do enquadramento, do espaço da representação, onde a imagem é confrontada pela sua diferença, seu Outro. O que está enclausurado no momento da identificação colonial é a cisão do sujeito no seu lugar histórico de enunciação. Bhabha tenta mostrar-nos a fixidez, como signo da diferença cultural/histórica/racial no discurso do colonialismo. A construção do sujeito colonial no discurso, e o exercício do poder colonial através do discurso, exige uma articulação das formas da diferença – raciais e sexuais. A diferença para além de ser racial e/ou sexual baseava-se também no salário.

O objetivo do discurso colonial é apresentar o colonizado como uma população de tipos degenerados com base na origem racial de modo a justificar a conquista e estabelecer sistemas de administração e instrução. Apesar do jogo de poder no interior do discurso colonial e das positionalidades deslizantes de seus sujeitos (por exemplo, efeitos de classe, género, ideologia, formações sociais diferentes, sistemas diversos de colonização, e assim por diante) (...) o discurso colonial produz o colonizado como uma realidade social que é ao mesmo tempo um “outro” e ainda assim inteiramente apreensível e visível. (...) Ele emprega um sistema de representação, um regime de verdade, que é estruturalmente similar ao realismo. (Bhabha, 1998:111)

O discurso colonial produziu subsistemas de administração e colonizados em várias escalas e tom de pele, tendo como pano de fundo o nível de assimilação. No período colonial, os portugueses montaram um sistema complexo: branco, mestiços, assimilados (negros e mestiços, antigos e novos), cabo-verdianos, indígenas, etc.

No caso dos serviços cabo-verdianos em Angola, por exemplo, denota-se que muitos sabiam ler e escrever e

sentiram-se ofendidos e enganados pelo contrato escrito que lhes prometia coisas (boa alimentação, etc.) e que depois revoltaram-se contra o sistema. Muitos se irmanaram com a situação dos nativos angolanos, que no fundo faziam o mesmo trabalho, a única diferença estaria no Bilhete de Identidade (para o caso dos cabo-verdianos) e a caderneta (para os indígenas). Convém lembrar que os cabo-verdianos de pele escura, grande parte da ilha de Santiago, tiveram caderneta também em Angola.

(...) Os portugueses tapavam os olhos, punham um chefe de posto, um administrador. Os colonos se soubessem encarar as coisas como deve ser não haveria problemas, os africanos não queriam sangue. Nós africanos começamos a criar rancor também, no posto de trabalho havia separação, vencimento diferente, um branco ganhava mais. (Entrevista a Sr. Manuel Catarino Gomes, ex-serviçal de S. Antão, Gabela, Quanza Sul)

Neste sentido, o estereótipo é uma simplificação porque é forma presa, fixa, de representação que, ao negar o jogo da diferença, constitui um problema para a representação do sujeito em significações de relações psíquicas e sociais. O que se nega ao sujeito colonial, tanto como colonizador ou como colonizado, é aquela forma de negação que dá acesso ao reconhecimento da diferença. Muitos serviçais cabo-verdianos não aguentaram a situação do contratado, alguns brigavam e muitos fugiram para Luanda, Benguela ou procuraram mudar de profissão/ocupação.

Muitos cabo-verdianos que chegaram a Angola como contratados não tinham boas relações com os portugueses. Eram uns contratados, e tinham uma certa consciência de grupo de (desgraçados), situação que até certo ponto partilhavam com os angolanos. Gabriel Fernandes (2006:16), chama

a atenção para uma questão extremamente interessante que tem a ver com o facto de «Em Cabo Verde e em alguns dos outros espaços perpassados pelo colonialismo, os supostos nacionalistas aprenderam a sê-lo nas práticas quotidianas, ante as contradições do sistema nacional/colonial, e não apenas nas escolas (...)».

No caso de Angola, os serviçais/contratados subalternizados, face à exploração e trabalho forçado, estariam a criar alguma solidariedade de grupo, se não fosse o Fevereiro e Março de 1961, que veio precipitar a repressão e levar os portugueses a cooptar os cabo-verdianos e aumentar o fosso entre os cabo-verdianos e Angolanos. Mesmo, sem muita aproximação entre eles, dado que não se conheciam bem, havia uma relação que se estava a construir.

Era um trabalho duro, os cabo-verdianos não estavam habituados, as folhas da cana pareciam uma serra, cortavam os braços, ficavam desfigurados. As condições não eram boas. Recebiam na altura 90 escudos por mês, davam-lhes casa e ração alimentar, milho, feijão, óleo.

Na empresa ninguém batia em ninguém. Os angolanos também eram contratados. É claro que os cabo-verdianos tinham que vir por causa das necessidades que havia em Cabo Verde, não havia trabalho. Todo o mundo queria emigrar. Eu mesmo sabia que era para trabalhar no campo, eu tive sorte. (...) Eles sabiam que o cabo-verdiano era um povo que não aceita abuso de ninguém, diziam que os cabo-verdianos eram rebeldes. O cabo-verdiano não misturava com os angolanos, era nós cu nós. Éramos amigos dos angolanos. Chipi quer dizer preto, negro. Mais tarde houve boa convivência entre o cabo-verdiano e angolano, até hoje. O indígena era aquele que não sabia ler nem escrever. Os cipaios tinham receio de se meter com os cabo-verdianos, tinham respeito, sabiam que o caboverdiano era

rebelde, viemos de uma terra onde não há discriminação, e quando havia ficávamos doentes. (Sr. Freitas, um ex-serviçal, mestiço muito claro que trabalhou na Cassequel, de S. Catarina de Santiago).

É interessante notar que os cabo-verdianos diferenciavam o indígena, “aqueles que não sabem ler e escrever” deles que “sabem ler e escrever” e que não aceitavam abusos. Parece que ser negro, não saber ler e escrever, nas décadas de 50 e 60, era sinónimo de escravo, explorado. O cabo-verdiano contratado vivia em tensão permanente com os cipaios portugueses. Apesar de explorados não deixaram de ser estereotipados.

Os cabo-verdianos tinham consciência da ‘maldade’ e abuso que os cabo-verdianos fizeram contra os angolanos nativos. Provavelmente, isso foi fruto do período que começa após Fevereiro/Março de 1961, em que os cabo-verdianos e angolanos (pretos e mestiços) foram usados pela OPVDCA¹, milícia paramilitar que estava a proteger os colonos, e a perseguição movida contra os nativos angolanos, considerados “terroristas”. A partir de 1961/62, muitos cabo-verdianos pretos, cooptados pelos portugueses, e considerados “segundo-europeus”, entram no jogo colonial, i.e., procuram ocupar, juntamente com os imigrantes portugueses pobres, e alguns angolanos negros e mestiços o lugar dos angolanos nativos, desprezando-os. Com o arrebentar das sublevações, a partir de 1961, a sociedade angolana se encontrava envolvida em fortes contradições internas.

O cabo-verdiano era muito irrequieto aqui, fez muita coisa contra todos, era revoltoso, o angolano era espezinhado, maltratado, incompreendido por todos. Se esse povo fosse mau acho que nós não

ficaríamos aqui. (...) O cabo-verdiano fez muito mal aos angolanos. Indivíduos aqui que a vida deles era só fazer guerra, ficava com coisas das pessoas, batiam-lhes, discriminava-os na sua própria terra. Lembro-me de um cabo-verdiano a insultar um angolano na casa do angolano, chego e pergunto o que é que ele te fez, ele está a olhar para aqui, e o que é que tem, ele é preto não pode olhar, o cabo-verdiano que estava a dizer que o outro é preto, também é preto. Isso foi nos anos 69/70. (Sequeira, filho de um colono/povoador cabo-verdiano)

Os cabo-verdianos em Angola eram diferentes entre si (em termos de estatura, formação, cor, etc.), e isso levava à diferenciação em termos de tipologia de discriminação e controlo (autoridade). Há um sistema de hierarquização e marginalização que o farol da assimilação procurava atenuar.

O cabo-verdiano em Angola sempre tem sido pacífico. O cabo-verdiano não aceita que seja pisado. Desde o tempo colonial o cabo-verdiano sempre foi respeitado, sempre consideraram o cabo-verdiano como Euro- Africano. Sei que o próprio cabo-verdiano tratava o angolano como negro, inclusive até não aceitavam que os seus filhos e filhas namorassem com os angolanos, hoje não existe. Os catanhós, capulos eram vários nomes atribuídos a cabo-verdianos. Até agora chama um indivíduo de baixa renda Chipi, um zé-ninguém. (...) Massangarala em 1967 era um bairro pobre, só havia duas raças aí os cabo-verdianos e os caluquelamas. Os cabo-verdianos eram mais evoluídos. Com a situação da guerra o bairro foi crescendo. Em vez de degradar com a guerra foi-se evoluindo. Os cabo-verdianos é que desenvolveram o bairro. Dedicavam-se ao fabrico de aguardente, naquela altura não havia cerveja, nem uísque. Os angolanos consideravam os cabo-verdianos como os maiores fabricantes de caporoto. (Entrevista a J. Teixeira, filho de ex- serviçais, Benguela)

¹ Organização Provincial de Voluntários e Defesa Civil de Angola criado pelo Decreto-Lei n.º 43 568 de 28 de Março de 1961.

O discurso racista estereotipado, no seu momento colonial, inscreve uma forma de governamentalidade que se baseia numa cisão produtiva na sua constituição do saber e exercício do poder. O nativo ao ser reconhecido pela sua diferença de raça, cultura e história fica sujeito a formas discriminatórias e autoritárias de controlo político. Por isso, a população colonizada é tomada como a causa e o efeito do sistema, presa no círculo da interpretação. É no território dessa coexistência que as estratégias da hierarquização e marginalização são empregadas na administração e sociedades coloniais.

«O ‘indígena», nas colónias portuguesas de África teve, no Estatuto do Indigenato, a consubstanciação integral do mito da inferioridade da raça negra como elemento significativo na e da ideologia colonial. Símbolos vários foram criados e alicerçados à estrutura do referido mito, tais como o de primitivo, de menoridade, da preguiça e o da indolência, características constitutivas de um ser irracional e que, exactamente por isso, carecia de um tratamento entre o severo e o complacente que só bom colonizador estava capaz de prodigalizar. É aqui que se funde e enuncia a definição de indígena, que o «Estatuto Político Civil e Criminal dos Indígenas» de 1929 (decreto nº16473 de 6 de Fevereiro) no seu artigo 2º, reza: (...) «Consideram-se indígenas os indivíduos de raça negra ou seus descendentes que, pela sua ilustração e costumes, se não distingam do comum daquela raça». (Elisabeth Ceita Vera Cruz 2005:29-30)

Segundo Óscar Ribas, escritor angolano, o angolano sofreu um certo complexo porque havia a censura: porque «fala assim», porque «se veste assim», porque «come isto», porque «fala mal à maneira dos musseques». Lutaram muito para que as línguas nacionais adquirissem sua personalidade, porque «o Governo colonial as estava banindo

– chamava-lhes língua de cão! E até era feio um indivíduo falar em quimbundo, já passava por atrasado» (Michel Laban:1991: 34).

No sistema colonial português, o regime de verdade estava no discurso do branco, havia ainda o mestiço ou assimilado e o indígena, cada qual com a sua posição na lógica discursiva e representativa. Ribas relata a história de um funcionário santomense do quadro judicial, “um negro distinto”, que quis tomar banho na praia e não foi deixado, ou estava na praia, não o deixaram estar lá e ele ficou de tal forma indignado, revoltado, que acabou por cometer o suicídio naquela hora, saltou de uma ponte. Isso indignou muita gente, sobretudo a africana. Teve um funeral concorrido. Foi quase um carácter de revolta.

Óscar Ribas não aceitava que lhe chamassem de mestiço na rua, considerava-se um cidadão de cor mestiça, «quando era um indivíduo de raça branca diziam «vai um cidadão», e quando não era da raça branca, «vai um fulano de tal» (Michel Laban, 1991:37).

O mestiço entre o branco/ocidental e o *muntu*?

Parece que uma das forças da modernidade é a capacidade de se sonhar com o melhor; todo o sonho é princípio de outro sonho. O facto de se poder sonhar e de o pôr em prática já constituía um sinal de novos tempos. Ao angolano, transformado em nativo, pelos interesses coloniais, parece que não lhe era permitido sonhar abertamente; o facto de o cabo-verdiano e açorianos tentarem melhorar a vida nos baleeiros americanos, revela que podiam sonhar com esse novo mundo em que as lâmpadas começavam a iluminar as

idades, com o óleo da baleia. Os intelectuais cabo-verdianos sonhavam e escreviam as suas ideologias, aproximando-se primeiro da Metrópole, e depois do Brasil, tendo sempre como matriz a sua herança europeia.

Anjos (2002:28) procura, no caso cabo-verdiano, desvelar a especificidade das relações entre a formação de elites intelectuais e as lutas da definição das identidades nacionais, investigando processos de importação de modelos intelectuais emblemáticos da modernidade, as lutas intelectuais pela definição do perfil do homem cabo-verdiano e a identidade nacional².

Na perspectiva deste autor, no caso cabo-verdiano tem havido oscilação da identidade nacional entre a afirmação da africanidade dos ilhéus e uma ênfase desafricanizante na mestiçagem. Nisso se verifica a violência física e simbólica que destruiu grande parte da memória dos escravizados, que tem sido lida, segundo Anjos, pelos intelectuais cabo-verdianos como “fusão cultural de europeus e africanos”, que se transformou numa mestiçagem geral, percebida por uns como positiva, criando uma unidade nacional antes do Estado.

A radicalidade do caso cabo-verdiano reside, talvez, no fato da mestiçagem ser, nesse caso, concebida, não sobre o pressuposto de uma multiplicidade cultural ainda atual mas, como produto acabado de uma fusão completa de culturas heterogêneas. É desse modo que se reconstituiu o essencialismo nacionalista em Cabo Verde. Sob esse pressuposto não haveria cabo-verdiano

2 O conceito da dupla consciência de Du Bois, introduzido no seu clássico livro, *The Souls of Black Folk* (1903), diz que os negros foram socializados para terem dois reinos combatentes, identidades irreconciliáveis – Americano e negro. É uma pressão constante para se adaptar a estas duas culturas. (Ladner, 1998). No caso de Cabo-verdianos foram obrigados a verem-se como mestiços e cabo-verdianos, fazendo diluir a África.

que fosse outra coisa que não mestiço (...) Nesse caso a mestiçagem não aparece acasalada à ideia de uma sociedade multirracial e multicultural. É como se a mestiçagem deixasse de ser um pressuposto de pluralidade étnica para se definir como caso acabado de reetnização. Poderíamos falar aqui de um processo de reinvenção de uma unidade étnico-cultural como balizador do processo de construção da nação e do Estado cabo-verdiano. (Anjos, 2000:181)

Neste caso, esta mestiçagem, definida, por um conjunto de intelectuais como característico da identidade nacional, se correlaciona com as estratégias desse mesmo grupo nas suas relações com os símbolos do poder, com as ideologias e as práticas quotidianas de capitalização dos recursos simbólicos, políticos e económicos, num processo de constituição da posição de intérprete que caberia ao intelectual cabo-verdiano³.

Desta forma, o intelectual cabo-verdiano pretendia até a década de 50 continuar próximo à administração colonial branca e simultaneamente aparecer junto ao resto da população como alguém capaz de obter benefícios, de interceder por ela, uma posição de intérprete, mediadores entre a Metrópole e o arquipélago. Como tinham desenvolvido uma praxis burocrática e administrativa, os casos na administração colonial seria um pret-a-porter.

Os cabo-verdianos passariam a ter o estatuto de intelectuais porta-vozes dos “interesses da província”, tornando o espaço público, através da escrita, um lugar de negociação. Criam um espaço

3 A propósito da criouldade, Elias Moniz (2009:141) realça que Gylberto Freyre aquando da sua passagem por Cabo Verde provocou uma «enorme ira nos intelectuais claridosos, para quem Cabo Verde seria um exemplo de cultura mestiça, de sociedade multirracial».

“nosso”, o espaço “mestiço”, por contra-posição ao espaço branco da administração. O espaço ‘mestiço’ estaria acima dos povos das demais colónias portuguesas, só perdendo para Portugal.

No caso cabo-verdiano, a mestiçagem que num primeiro momento tinha uma perspectiva populacionista (mais troca de genes e menos ideológico), ganhou nas décadas de 30 a 50, uma perspectiva mais raciologista (ideológica), reivindicando uma maior aproximação dos cabo-verdianos aos portugueses, ocupando uma posição intermediária no contexto colonial.

Os portugueses exploravam-nos, detentores do poder, os angolanos eram ainda menos aceites que nós. Os portugueses dividiam para melhor reinar, os portugueses consideravam os cabo-verdianos segundos europeus, ainda hoje há muitos cabo-verdianos que não aceitam ser africanos, negritude não sei quê, muitos foram daqui, antes e depois da independência. (Entrevista a Sequeira)⁴

Anjos desmonta essa estratégia que conduziu um grupo social que normalmente se identifica como branco, descendente de europeus, a, num determinado momento, identificar-se com o local de origem e com o perfil fisionómico – o mestiço – que os mesmos percebem como sendo da maioria da população e portanto aceitar a posição secundária na ordenação dos povos do império português. É uma elite que se considerou acima dos africanos, tanto nas relações internas (diferenciando do badio, tida como mais negra, e portanto menos evoluída intelectualmente), e sobretudo nas relações externas, com os “nativos” das

demais colónias. A mestiçagem transforma-se num capital simbólico.

Nos finais do século XIX, com as mudanças no estatuto das elites locais, a elite nativa de Cabo Verde começa a importar a função social de intelectual, que tem a missão de interceder “a favor do povo” por meio de manifestos políticos nos periódicos locais. A geração da Claridade procura “embranquecer”, clarear uma cultura pela imposição do reconhecimento da miscegenação, importando do Brasil a ideologia da identidade nacional associada à mestiçagem. Entre as décadas de trinta e cinquenta as cores de Cabo Verde são mestiças a partir de uma releitura dos processos raciais e culturais brasileiros.⁵

É comumente conhecido que a ideologia do século XIX e XX estava caracterizada pelo ideário do branqueamento, dividindo negros (nativos) e mestiços e alienando a identidade de ambos. O processo de branqueamento através de mecanismos psicológicos ficou no subconsciente coletivo, e prejudicou a identidade baseada na ‘negritude’. Podemos, neste sentido, colocar uma outra questão: “É possível que o facto de os cabo-verdianos, numa primeira fase, entrarem no jogo da mestiçagem, isso poderia ter levado a negar a solidariedade aos nativos angolanos e cair numa armadilha ideológica (raciológica), inventada e fomentada pelos portugueses?”

Para além da reflexão de Anjos sobre a mestiçagem e o papel dos mediadores, trazemos para o debate Kabengele Munanga (1999), com o seu conceito de mestiçagem, que pode revelar a diferença do termo para os cabo-verdianos e portugueses.

4 Muitos não se nacionalizaram por causa do orgulho e da vaidade também, “é terra di pretu n ka ta pidí nacionalidade di pretu, si é brancu mercanu, brasileru, francês sim, mas li”. Tradução “É terra de pretos, não peço a nacionalidade, ainda se fosse terra de branco americano, brasileiro, francês tudo bem, mas aqui não” (entrevista a Sequeira).

5 Gabriel Fernandes (recorrendo a Stavenhagen, 1993:65), fala desta metamorfose do mestiço de “raça mista” para “raça cósmica”, tornando-se numa síntese perfeita em termos raciais e culturais (2002:81)

A mestiçagem, do ponto de vista populacionista (...), sendo concebida como uma troca ou um fluxo de genes de intensidade e duração variáveis entre populações mais ou menos contrastadas biologicamente, que por sua vez podem ser definidas como um conjunto de indivíduos que se reproduzem habitualmente entre si; um conjunto definido biologicamente e não a priori. O fenómeno da mestiçagem, analisado do ponto de vista populacionista, parece ter menos implicações ideológicas do que na abordagem raciologista (...). O raciologista interessa-se principalmente pela mestiçagem entre as «grandes raças» definidas a priori. A própria natureza de sua abordagem leva-o muitas vezes a invocar a mestiçagem quando ao seu método (baseado na divisão da espécie humana em grandes raças) lhe coloca problemas. Neste caso, a mestiçagem serve-lhe para encobrir as rachas do seu edifício. Ele dirá que se sua nomenclatura das variações é imperfeita é porque os tipos “puros” dos tempos antigos foram obnubilados pela mestiçagem entre as grandes raças originais. (Munanga, 1999:17)

A abordagem raciologista pressupõe pressupostos ideológicos. O ser “branco”, “negro”, “amarelo” e “mestiço” ou “homem de cor”, para o senso comum, são denominações que parecem resultar da evidência e recobrir realidades biológicas que se impõem por si mesma. No entanto, trata-se de facto de categorias cognitivas largamente herdadas da história da colonização. Essas categorias cognitivas, com conteúdo ideológico, mais do que biológico, levam-nos a pensar as nossas identidades sem nos apercebermos da manipulação do biológico pelo ideológico.

Nesta lógica, faz sentido pensar que os portugueses em Angola, e também em Cabo Verde, quiseram manipular o biológico (cabo-verdiano) em ideológico. O conteúdo é de facto afetado pelas ideias que se fazem dos indivíduos

que compõem essas populações e pelos comportamentos supostamente adotados por eles em função dessas ideias. «Houve uma grande tendência em utilizar o termo apenas quando a visibilidade imediata da diferença fenotípica entre duas populações provocava a percepção de uma distância biológica a atravessar». (Munanga, 1999:18)

Neste caso, a noção da mestiçagem parece mais ligada à percepção de senso comum do que ao substrato genético. Essa percepção é a de uma distância que pode ser biológica, mas que pode também corresponder a uma distância cultural biologizada. A visão raciologista da mestiçagem combinada ao determinismo biológico desembocou no alargamento do seu campo concetual, recobrando simultaneamente a hibridiz do património genético e os processos de transculturação entre grupos cujos membros estão envolvidos na mestiçagem, embora os dois fenómenos não sejam necessariamente concomitantes e interligados. A visão populacionista possibilita distinguir a mestiçagem biológica – a miscigenação – das interações sociais que dão lugar a situações de transculturação.

O conceito “mestiçagem”, usado aqui e de acordo com Munanga, designa os casos de cruzamento ou miscigenação entre populações biologicamente diferentes. No Brasil, por exemplo, o fim do sistema escravagista, em 1888, coloca aos pensadores brasileiros uma questão até então não crucial: a construção de uma nação e de uma identidade nacional. A questão era como transformar os africanos, negros em elementos constituintes da nacionalidade e da identidade brasileira, e não como animais ou braços. No caso do Brasil, Clóvis Moura dizia que:

O sistema classificatório que o colonizador português impôs, criou a categoria de mulato que entra como dobradiça amortecedora dessa consciência. O mulato é diferente do negro por ser mais claro e passa a se considerar superior, assimilando a ideologia étnica do dominador, e servir de anteparo contra essa tomada de consciência geral do segmento explorado/discriminado. (C. Moura, 1988:70)

Essa elite brasileira, influenciada pelo determinismo biológico do final do século XIX, acreditava na inferioridade das raças não brancas, sobretudo a negra e na degenerescência do mestiço⁶.

Reflexões sobre o *mntu* cabo-verdiano

Depois da década de cinquenta as ilhas “voltaram” a ser africanas sob a hegemonia de uma nova elite intelectual nacionalista. Quando Dulce Duarte (1983) afirma que as massas populares relegaram para o inconsciente muito do que lhes havia sido transmitido pela memória coletiva e imaginária dos seus antepassados de origem africana, pretendia enfatizar que, durante a fase de libertação nacional, o cabo-verdiano quis recuperar a (pseudo)memória *mntu* e diminuir a alienação/assimilação cultural ocidental, acabando por ter em Amílcar Cabral um dos principais “promotores” dessa herança africana, que como grande parte dos caribenhos e negro-americanos,

6 No Brasil, por exemplo, muitos mulatos beneficiaram de um tratamento diferenciado por serem filhos de senhores brancos e grande parte deles entrou na categoria de libertos, o que enfraqueceu o sentimento de solidariedade entre eles e os negros. A possibilidade de branqueamento no Brasil, onde o negro pode furar a barreira da cor casando com gente de pele mais clara, não deixou os negros formar organizações de protestos, como nos Estados Unidos. Na construção do sistema racial brasileiro, o mestiço é visto como ponte transcendente, onde a tríade branco-índio-negro se encontra e se dissolve em uma categoria comum fundante da nacionalidade. (Munanga, 1998:119)

abraçou a Negritude/Reafricanização como um combate cultural e humanista para a liberdade.

Filomeno Lopes é um autor que vê o *mntu* como algo de crucial importância na análise das questões africanas, tendo em conta a evolução histórica do continente, focando mais no ser da personalidade africana e não na cor per se, «parece impróprio traduzir a expressão “*mntu*” com “homem”, ele certamente vive num corpo visível, mas este corpo não é *mntu* (...) *mntu* é antes de mais aquilo que se designaria em português por “pessoa” e não o que se entende por “homem”. *Muntu* inclui a noção de eminência ou de excelência no ser» (1997:43).

Foi assim que Tempels (1961), citado por Lopes, introduzia o termo *mntu*⁷ (no sentido literal de bantu ‘pessoa humana’) na reflexão filosófica africana. Tempels teve o mérito de introduzir o termo, na tentativa de definir a personalidade, o ser da personalidade africana na sua relação com Deus e com o mundo e, sobretudo, na interação com as forças vitais. Se com o termo *mntu* entende-se a personalidade vital ou dotada de vida superior, com o termo “*bi-ntu*” entende-se as coisas, os seres não viventes, as forças menores, não dotadas de razão, personalidade ou vida superior.

Com Eboussi Boulaga, citado por F. Lopes (1997:44), o termo sai do contexto linguístico-etnológico para se tornar um protagonista histórico na procura da sua dimensão e liberação das diversas estruturas da morte, construídas durante os séculos, no interior da África crucificada. Transforma-se num sujeito histórico à procura de um desenvolvimento equilibrado e

7 Por *mntu*, entende-se o sujeito da africanidade profunda, na procura da sua historicidade e da sua liberação.

harmonioso, através do diálogo entre a herança tradicional e a modernidade colonial e pós-colonial. Falar de muntu na era atual, implica contextualizá-lo no interior da sociedade onde ele se realiza, participando na construção de nós-juntos.

As sociedades tradicionais africanas caracterizam-se pela sua globalidade, ou seja, pela compenetração de elementos: tudo está com tudo e em tudo. Todo o componente mantém a sua própria identidade e autonomia, mas é aberta, permeável, relativamente aos outros. O global é uma sociedade integrada na intercomunicatividade potenciada, com os defeitos que todo o agir comunicativo humano conhece. Neste agir comunicativo, o visível não tem sentido sem o invisível. O mesmo vale para a música fora do culto, a política fora da moral, o material fora do espiritual, o sagrado fora do profano, o indivíduo avulso da sociedade. O muntu histórico que vive na sociedade não pode ser considerado um conceito abstrato, estranho à realidade vital. (F. Lopes, 1997:44)

O muntu cujo plural é bantu, significa a pessoa humana, o ser sujeito histórico de libertação, o centro da relação vertical e horizontal, uma entidade ligada, mas não escrava da relação. Por ser autónomo ele existe, tem valor, vive quanto mais estiver em relação, quando falta ordem de relacionalidade o muntu atrofia, vegeta, dado que viver é descer no face a face: a comunicação é aquilo sem o qual não existe vida vivida, é a única forma que se tem para se realizar plenamente como ser humano.

É assim que toda a afirmação de autoisolamento e de individualismo, para além de não ter lugar na mentalidade do muntu, reentra na categoria das coisas perigosas, melhor ainda, faz parte dos segredos da cultura da morte: «uma pessoa sozinha ou é doída ou é bruxa, de qualquer modo,

é seguramente um inimigo da humanidade, um perigo social, é o diabo encarnado».

A modernização ocidental, através da administração colonial, veio impor exclusão aos africanos. A solidão, de facto, não é considerada dádiva nem sinal de saúde. A relação comunitária é aquilo que dá vida e fortalece a pessoa, é a única possibilidade para a sua dissimetria no tecido social. Daí a importância do acolhimento, que na africanidade profunda assume um sentido quase sagrado. Acolher significa receber o outro, abrir-se ao face a face quotidiano, tal abertura cria harmonia, união e paz, elementos vitais de uma sociedade comunicativa.

A consciência de ser membro de nós-juntos põe em evidência a própria dissimetria e evita dissolver-se no outro, que deve preservar a sua autonomia. Leva a descobrir a importância da reciprocidade, fator que estabelece o equilíbrio necessário pedido neste encontro comunicativo de dar e receber.

Aquando do encontro não se verificou a reciprocidade da parte do europeu. Este não considerou o africano uma pessoa humana como ele. O primeiro elemento característico da comunidade de vida é a hospitalidade. A hospitalidade é receber o outro enquanto forasteiro. O único denominador comum «está no facto de ele ser uma pessoa humana como eu».

Na hospitalidade tudo é dádiva, dado que o princípio é a própria gratuitidade que reconhece o outro como semelhante. Lopes alerta-nos para não confundirmos gratuitidade da hospitalidade com solidariedade, muito falada e pouco compreendida. A hospitalidade é obrigatória por várias razões, inclusivamente emotivas e sentimentais, mas sobretudo porque está baseada

no homem como tal. É total e sinceramente gratuita⁸.

O Muntu apela à metáfora de dois espelhos que se refletem um no outro. O facto de nós- somos, tú e eu (Diferente do eu sou/mando/castigo ocidental). Nós somos em conjunto: nós somos, tu e eu. É o estar junto, a comunhão de nós-somos que nos torna afirmáveis. Este nós somos histórico atualiza-se, ou cresce na medida em que o ser manifesto permite a afirmação mútua como ser ou, se quiser, a nossa realização. É neste campo luminoso do nós-somos e de nossa afirmação ou realização recíproca que o “é” vem à tona e que é constituído de qualquer forma. É este terceiro elemento que interessa a ambos e na base da qual nós somos do mesmo parecer ou, pelo menos, esforçamo-nos para estar de acordo para além das diferenças.

Os ocidentais ‘mataram’ este nós-somos em conjunto, não permitiram a afirmação recíproca, não deixaram o terceiro elemento “é” vir à tona, que permitiria um certo consenso, uma simetria no relacionamento. Fruto dessa negação, hoje, em África, existem dois grandes problemas ligados às dimensões do muntu: i) por um lado, o esforço para fazer sobreviver a herança da tradição e das culturas do muntu; e, ii) por outro lado, o conflito contra o inimigo

⁸ Quando se trata de solidariedade, o motivo não é sentimental, emotivo ou baseado unicamente no facto do outro ser humano, mas é uma obrigação de reciprocidade, um sistema real de assistência mútua como o dos impostos para o Estado, município. Está-se aqui perante um verdadeiro sistema de assistência e segurança recíproca e obrigatória com graves riscos de represálias se não for observado no confronto de familiares, da região, da formação social. A primeira represália é o isolamento da comunidade de vida. Na hospitalidade, rege-se o princípio de obrigação sistemática que nos leva a compreender o sentido de partilha histórica, pressuposto de toda a comunidade. Nas sociedades tradicionais todo o trabalho é afirmação de pertença comunitária e de desenvolvimento histórico, o muntu é um membro ativo na sua comunidade, não um simples parasita, mas um protagonista histórico.

principal: a modernidade ocidental, que não cessa de invadir a África e a vida do muntu. Os dois aspetos estão em relação dialética entre si, e é um bem para a afirmação da tradição e de novas culturas do muntu. Tal relação parece caracterizar toda a sociedade onde “a segunda natureza” parece dominar.

A condição de vida ditada pela nova era abala profundamente a estabilidade ética do muntu. A modernidade consiste na introdução de valores diferentes. Adotando tais valores, o muntu introduz um conflito profundo na sua própria conduta ética e no seu próprio sistema de vida vivida. Não é um conflito só de interpretação, mas de perdas de valores tradicionais⁹.

Discussões sobre o muntu

Nesta discussão sobre o muntu, Appiah (1997) alerta-nos para o facto de que como se concebeu os africanos em termos raciais, a opinião negativa sobre a África não conseguiu fugir à opinião negativa sobre os negros; para ele, através da vinculação da raça ao panafricanismo, herdou-se um legado incómodo. Foi através do discurso herdado do panafricanismo de antes da guerra que se conseguiu articular uma visão comum da África pós-colonial; e esse discurso foi basicamente um produto de cidadãos negros do Novo Mundo, «O que unia esses pan-africanistas afro-americanos e afro-caribenhos era a ancestralidade parcialmente africana que compartilhavam, e dado que ela tinha importância no

⁹ É aqui que reside a gravidade do problema: os problemas éticos da África contemporânea têm a ver com as falsas especulações, falsos testemunhos, lei do silêncio, guerras fratricidas num clima de perdas de valores que se traduz nas várias formas de vida individual do muntu. Isso distancia-se do espírito tradicional de acolhimento, de solidariedade, respeito pela vida alheia e própria, considerada sagrada.

Novo Mundo, através de várias teorias populares da raça, talvez a compreensão racial da sua solidariedade tenha sido um desdobramento inevitável».

Segundo Appiah, a recorrência à filosofia Muntu, outra narrativa (à semelhança das narrativas branca e mestiça), que ele considera não ser aceite por grande parte dos intelectuais africanos e afrodescendentes, mas que mesmo assim, serviu para questionar a narrativa branca, provocadora do sofrimento dos africanos e negros, e a procura de libertação da África (crucificada).

Essa visão do muntu está ligada à psicologia racial, que levou não apenas a uma crença na existência de uma forma de pensamento africana peculiar, mas também a uma crença de conteúdos africanos especiais do pensamento. Filósofos, tais como Paulin Houtondji designaram de “unamismo” essa visão da África ser culturalmente homogênea – à crença de que há uma espécie de corpo central de filosofia popular compartilhado pelos africanos negros em geral, esquecendo-se da extraordinária diversidade de povos da África e suas culturas. (Appiah, 1997:50)¹⁰.

Appiah conduz o debate numa perspectiva mais racial, da cor, uma direcção oposta à de Lopes. Continuando neste debate, Fanon (1975), um pouco à semelhança de Appiah, considera que a negritude seria outra forma de

empresonar o negro, criando uma outra gaiola «um passado majeure».

Este autor não revela interesse em procurar uma civilização negra. Para ele, o passado é o do mundo. Não pretende hipotecar o presente por causa de um passado distante. Nesta via psicológica, o negro deve tomar a profunda consciência das realidades económicas e sociais, deve proceder a um sociodiagnóstico, ter uma compreensão total. Há uma luta no plano objetivo e subjetivo. O empreendimento coletivo de libertação deveria acabar com a incompreensão dos negros e dos brancos. O negro deve lutar para se libertar no presente e não ficar a pensar no futuro. O negro de Fanon é aquele espancado, arrancado à sua aldeia, desprezado, é um quadro marginalizado.

Fanon (1975: 39) apresenta um projeto que procura libertar o homem negro de si mesmo, de forma a não cair nem no buraco branco, nem no negro, procurando sempre interrogar as duas metafísicas (narrativas no sentido de Hall), desmontando dois narcisismos: brancura e negrura, através da psicanálise, por forma a libertar o negro dessa armadilha, alertando que um indivíduo deve assumir o universalismo inerente à condição humana.

Amílcar Cabral (1976a: 240) dá uma enorme contribuição para o debate sobre a identidade, na medida em que considera que a identidade de um indivíduo ou de um determinado grupo humano é uma qualidade biosociológica, independente da vontade desse indivíduo ou desse grupo, mas que só tem significado ao ser expressa em relação a outros indivíduos ou a outros grupos humanos. Com efeito, a identidade não é uma qualidade imutável, precisamente porque os dados biológicos e sociológicos que a definem estão em permanente evolução.

10 Muitos autores, como é o caso de Appiah (1993:50), consideram esse “Mundo Africano” uma ficção que pressupõe uma falsa explicação das relações adequadas entre a autenticidade “metafísica” privada e a ideologia, uma falsa explicação das relações entre a literatura, por um lado, e o mundo africano, por outro. Para ele, se houver uma perspectiva de semelhanças, há que ser com bases em similaridades entre as economias e estruturas sociais das sociedades tradicionais, ou como resultado de intercâmbios culturais: mas o intercâmbio cultural em todo o continente, no plano das ideias tem sido limitado pela ausência de textos escritos, e é frequente exagerar-se nas semelhanças socioeconómicas. Ele rejeita a filosofia negra, dado que defendê-la depende dos pressupostos essencialmente racistas da filosofia branca, da qual ela é a antítese.

É preciso, segundo Cabral, notar que, no binómio fundamental da definição da identidade, o sociológico é mais determinante do que o biológico; o sociológico é o fator que, dando-lhe um conteúdo e uma forma, imprime significado objetivo a essa qualidade, permitindo a confrontação ou a comparação entre indivíduos ou entre grupos de indivíduos, «A caracterização do elemento biológico é indispensável, mas não implica uma identificação no plano sociológico, enquanto dois seres ou mais, sociologicamente idênticos, têm necessariamente uma identidade semelhante no plano biológico.» (A. Cabral, 1976a: 240)

Esse facto revela, por um lado, a supremacia da vida social sobre a vida individual, porque a sociedade (humana, por exemplo) é uma forma superior de vida, o que leva Cabral a sugerir, por outro lado, a necessidade de não confundir, na apreciação da identidade, a identidade original, em que o elemento biológico é a determinante principal, com a identidade atual, na qual a determinante principal é o determinante sociológico.

É importante ter em conta a identidade actual, fazer uma apreciação com base na sua identidade original é incompleta, parcial e imbuída de preconceitos, tendo em conta que se esquece ou ignora a realidade social (material e espiritual) sobre o conteúdo e a forma de identidade. (...) na formação e desenvolvimento da identidade individual ou colectiva, a realidade social é um agente objectivo, resultante dos factores económicos, políticos, sociais e culturais que caracterizam a evolução ou a história da sociedade em questão. (A. Cabral, 1976a: 241)

Esta diferenciação entre identidade original (mestiça) e identidade atual (subalternização da maioria dos cabo-verdianos em Angola no período

colonial, por exemplo) não foi apercebida por autores como Bender (2003) e Messiant (2006) que analisaram, de certa forma, a situação dos cabo-verdianos em Angola.

Esta ideia de identidade original e identidade atual, articula-se facilmente com a definição que Fanon dá do preto ideal e do preto real. Para Fanon, compreende-se que o homem branco olhava para o africano como (negro), um género diferente de homem. O preto ideal é um ser humano e o preto real tem pele negra, entre brancos reais. Considerava que o preto estaria numa situação neurótica, porque vivia numa sociedade que lhe colocava, constantemente, dificuldades. Este teria de ser consciencializado para agir na mudança das estruturas sociais.

É interessante notar que esta imersão psicológica não é só para o preto, deve ajudar o negro a sair da sua negrura e o branco da sua brancura. O negro caiu na armadilha do branco, deixou de ser homem para se tornar um homem negro, caiu na valorização das diferenças. O negro em Fanon encontra-se numa situação difícil, ao cair na brancura torna-se um alienado, ao cair na negrura, recorre a um mito do passado, o que não pode fazer, dado que a sua negrura é visto como falta de humanidade. Nesta reflexão a questão da temporalidade ganha uma importância crucial, «todo o problema humano exige ser considerado a partir do tempo. Sendo ideal que sempre o presente sirva para construir o futuro». (Fanon, 1975: 43)

A discussão que Fanon faz sobre os antilhanos e africanos, ajuda-nos a pensar sobre a situação dos cabo-verdianos, dado que também são ilhéus que viam os africanos «mais afastados do Branco» «(..) o Antilhano não se

pensa Negro, pensa-se Antilhano. O preto vive em África. Subjectivamente, intelectualmente, o Antilhano comporta-se como um branco.»

O negro deve ultrapassar os complexos criados na situação colonial, não deve provar ao homem branco a existência de uma civilização negra. (...) Fica-se com a impressão do «preto escravo da sua inferioridade, o Branco escravo da sua superioridade, comportam-se ambos segundo uma linha de orientação neurótica (...) No seu comportamento o preto aparenta-se a um tipo neurótico obsessivo ou, se se preferir, instala-se em plena neurose de situação. Há no homem de cor uma tentativa de fugir à sua individualidade, de aniquilar esse seu ser. (...)» (Fanon, 1975:90)

O negro teria que agir na reestruturação do mundo, dado que o encontro dos «civilizados» e «primitivos» cria uma situação particular – a situação colonial – fazendo aparecer um conjunto de ilusões e de mal-entendidos que só a análise psicológica pode situar e definir», acrescentaríamos espiritual e não só psicológica.

Muitos pesquisadores cabo-verdianos vêem esta situação colonial como um encontro casual de povos e culturas, onde se produziu a coisa mais linda nos trópicos, o mestiço cabo-verdiano, esquecendo-se que o encontro violento se deu entre o europeu e o escravizado, acorrentado. Não entre homens livres.

Segundo Fanon, os negros de um dia para outro tiveram dois sistemas de referência em relação aos quais lhes foi necessário situarem-se. A sua metafísica, os seus costumes e suas instâncias para o qual eles reenviavam, eram abolidos porque se encontravam em contradição com uma civilização que eles ignoravam e que se lhes impunha. Tinham de se fazer conhecer. Sair da armadilha em que o outro lhe reconhece.

A negritude, o muntu, não é a solução para o negro «negritude existe para ser destruída, é passagem e não conclusão, meio e não fim último». Quando já não existe o «mínimo humano», já não há cultura. Importa-me pouco saber que o «Muntu é Força» entre os Bantos – ou pelo menos isso teria podido interessar-me, se não existissem certos pormenores que me incomodam. Que significam as meditações sobre a ontologia banto, se noutro lado se lê: «quando setenta e cinco mil mineiros negros se puseram em greve em 1946, a Polícia de Estado forçou-os a tiro e à baioneta a retomar o trabalho. Houve vinte e cinco mortos, milhares de feridos». Fanon, 1975: 212)

Face à ideia da filosofia muntu, Fanon pergunta o que o negro pode trazer à modernidade, onde está a cultura revolucionária do negro? Fanon já não acreditava na sociedade banto. O banto tinha de ser agente, e não comportar-se em função de outrem. Neste sentido, o problema negro não se converte no problema dos Negros que vivem no meio dos Brancos, mas sim no dos Negros explorados, escravizados, desprezados por uma sociedade capitalista, colonialista, acidentalmente branca.

O problema tem a ver a com temporalidade. Serão desalienados os Pretos e os Brancos que se tiverem recusado a deixar-se encerrar na Torre substancializada do passado. Segundo Fanon, ninguém tem direito de ser Negro ou Branco, todo o passado do mundo é 'nosso', «A minha liberdade me reenvia para mim. Não tenho o dever de ser isto ou aquilo, não sou prisioneiro da história. Não devo procurar aí o meu destino» (Fanon, 1975: 263).

O muntu que não luta e só lamenta não interessa a Fanon. Aquele deve alterar as estruturas. O homem não deve ficar com amarras. Há espaço para a des-alienação. Fanon quer um homem que se interroga e que não se lamenta.

Um homem livre das amarras (ideológicas, psicológicas, etc).

O Atlântico Negro procura um pouco nessa direção ver «os negros como agentes, como pessoas com capacidades cognitivas e mesmo com uma história intelectual – atributos negados pelo racismo moderno.» (Gilroy, 2001: 40).

Da mesma forma, Gilroy repudia as noções de pureza racial que (ainda) circulam nos movimentos políticos negros e propõe alternativas que ele chama de «clausuras das categorias com as quais conduzimos nossas vidas políticas.» A crítica de Gilroy é levar os negros a fugir das armadilhas do essencialismo e do relativismo, que se libertem das amarras do essencialismo racial, sem negar a categoria da raça, a sua validade como construção social e cultural e instrumento de luta por igualdade. Rejeita igualmente o discurso de inspiração nacionalista e romântica que tem a África como origem de uma cultura negra pura, enfatizando que as culturas negras na África e na diáspora nunca viveram hermeticamente fechadas em si mesmas e nem são grupos homogêneos sem divisões internas de gênero e classe.

Gilroy propõe um modo transnacional de refletir sobre a experiência negra no mundo a partir da constatação de que as comunidades negras, dos dois lados do Atlântico, estiveram em intenso intercâmbio desde os séculos XVIII e XIX, e não apenas por causa do tráfico negroiro¹¹.

¹¹ Gilroy realça que o piloto de Colombo era negro e que um quarto da marinha inglesa era composta de africanos no final do século XVIII. Gente, mercadoria e cultura nas mais diversas formas (música, culinária, literatura) transitaram intensamente de um lado do Atlântico para o outro, nos dois sentidos, num tráfego intenso que mudou, mas não acabou com o fim da escravidão.

Considerações finais

A diluição de África no processo de modernização de Cabo Verde, na construção da cabo-verdianidade, na relação com o continente, com os africanos, advém da evolução dessa situação colonial fanoniana que, aliado à ausência da História Geral de África no sistema de ensino cabo-verdiano e também a uma forte emigração para o Ocidente (Europa e Estados Unidos), têm vindo a eclipsar a presença dos referenciais continentais em Cabo Verde e reforçando a presença da cultura da mestiçagem que tem tido como farol unicamente as referências europeias.

Essa busca por referenciais europeias conduziu a uma certa alienação de alguns intelectuais cabo-verdianos, na primeira metade do século passado, que apostaram fortemente na narrativa da mestiçagem, como status cultural, transformando-os quase que prisioneiros da história (das narrativas dominantes). Nota-se que ainda não existe um debate sério, um espaço para a des-alienação, de interrogação, um espaço livre das amarras (ideológicas, psicológicas, etc). A África ainda não é vista na cultura (popular) cabo-verdiana como a grande doadora e criadora da civilização (Matemática, Ciência, Medicina, Filosofia, Farmácia, Religião, etc.). Esses atributos foram negados pelo racismo moderno, acabando por reforçar a narrativa da mestiçagem em Cabo Verde.

A discussão sobre a perspectiva muntu ou ubuntu, a questão de nós somos, tu e eu, nós somos em conjunto, o estar junto, a comunhão de nós-somos que nos torna afirmáveis, torna-se crucial na reflexão sobre o outro lado da cabo-verdianidade. Este nós somos histórico atualiza-se, ou cresce na

medida em que o ser manifesto permite a afirmação mútua como ser ou, se quiser, a nossa realização. É neste campo luminoso do nós-somos e de nossa afirmação ou realização recíproca que o “é” vem à tona e que é constituído de qualquer forma. É este terceiro elemento que interessa a ambos e na base do

qual nós somos do mesmo parecer ou, pelo menos, esforçamo-nos para estar de acordo para além das diferenças. O in between que Bhabha nos apresenta, torna-se limitado para demonstrar uma relação simétrica que existe na cultura africana.

Referências

- Anjos, José Carlos (2002). *Intelectuais, Literatura e Poder em Cabo Verde: Lutas de Definição da Identidade Nacional*. Porto Alegre: UFRGS.
- Anjos, José Carlos (2000, nov.). “Cabo Verde e a Importação do Ideograma Brasileiro da Mestiçagem”. *Porto Alegre. Horizontes Antropológicos*. ano 6, nº14, p.177-204.
- Appiah, K. Anthony (1997). *Na Casa de Meu Pai: África na Filosofia da Cultura*. São Paulo: Contraponto.
- Bender, Gerald J. (2004). *Angola Sob o Domínio Português: Mito e Realidade*. Luanda: Editorial Nzila.
- Cabral, Amílcar, (1976a). *Unidade e Luta, Volume I*. Lisboa: Seara Nova.
- Fanon, Frantz, (1975). *Pele Negra, Máscaras Brancas*. Porto: Tipografia Orgal, Livraria Paisagem.
- Fernandes, Gabriel, (2002). *A Diluição de África: Uma Interpretação da Saga Identitária Cabo-verdiana no Panorama Político (Pós) Colonial*. Florianópolis: Editora da UFSC.
- Fernandes, Gabriel (2006), *Em Busca da Nação: Notas para uma Reinterpretação do Cabo Verde Crioulo*. Florianópolis: Editora da UFSC.
- Gilroy, Paul. (2001). *O Atlântico Negro. Modernidade e Dupla Consciência*, São Paulo, Rio de Janeiro, 34/Universidade Cândido Mendes – Centro de Estudos Afro-Asiáticos.
- Hall, Stuart, (2003). *Da Diáspora: Identidades e Mediações Culturais*. Belo Horizonte: Editora UFMG.
- Laban, Michel, (1991). *Angola: Encontro com escritores, I volume*. Maia: Fundação Eng. António de Almeida.
- Ladner, Joyce, (1998). *The Death of White Sociology: Essays on Race and Culture*. Baltimore: Black Classic Press.
- Messiant, Christine (2006), 1961. *L'Angola Colonial, Histoire et Societé: Les Prémisses du Mouvement nationalista*, P. Schlettwein Publishing Switzerland.

- Moniz, Elias Alfama, (2009). Africanidades versus Europeísmos: Pelejas Culturais e Educacionais em Cabo Verde, Praia: IBNL.
- Munanga, Kabengele (1999). Redescutindo a Mestiçagem no Brasil, Rio de Janeiro: Editora Vozes.
- SOUSA, Nardi, (2015), Contratados e Povoadores Cabo-verdianos em Angola: Serviçais, Segundos Europeus ou Imigrantes (1947-1973), Tese de Doutoramento, Uni-CV-UFRGS.
- Vera Cruz, Elisabeth Ceita, (2005). O Estatuto do Indigenato – Angola – A Legalização da Discriminação na Colonização Portuguesa, Luanda. Edições Chá de Caxinde.

Cabo-verdianidade(s): entre a essência e o desejo de ser cabo-verdiano – uma revisitação dos percursos da literatura cabo-verdiana

Maria de Fátima Fernandes
Universidade de Cabo Verde
fatima.fernandes@docente.unicv.edu.cv
fatima.fernandes@ise.cv

Resumo

Este trabalho reúne reflexões e questionamentos teóricos sobre o modo de registo do termo cabo-verdianidade, a partir de uma leitura dos percursos da literatura cabo-verdiana. Pretende contribuir para uma discussão mais atenta e criteriosa dos contextos genológicos e periodológicos que enformam a Literatura cabo-verdiana, destacando uma necessária desmistificação dos sentidos para que o termo aponta. Ao mesmo tempo assumimos que o seu uso inadequado, imponderado e desconceitualizado poderá constituir alguns dos perigos de entendimento, em vários domínios da sociedade e da comunidade intelectual e de que a Literatura cabo-verdiana tem bebido nas análises de percurso, de alargamento de abordagens pouco abonatórias ao seu processo de emancipação e afirmação identitária.

Palavras-chave: Periodização, genologia, identidade, percursos, literatura cabo-verdiana.

Abstract

This work brings together reflections and theoretical questions about the re-coding mode of the term cabo-verdianidade, from readings of the course of Cape Verdean literature. It is intended to contribute to a more attentive and discerning discussion about the genological and periodology contexts that shape the Cape Verdean literature, highlighting a sense of necessary demystification of the refereed term. At the same time we assume that its inappropriate, unconsidered and des-contextualized use, may present dangers of understanding in various fields of society and the intellectual community, considering the fact that, the Cape Verdean literature has drunk in the course of analysis, in most cases with little and/or reduced approaches to the process of emancipation and identity affirmation.

Keywords: Periodology, genology, identity, course, cape verdean literature.

Introdução

A Literatura cabo-verdiana conhece uma dinâmica de apresentação e afirmação própria, não sendo descabido registar na análise teórico-conceitual da sua trajetória diversas formulações extraídas do campo sociológico e histórico, que configuram hoje uma série de percepções que ao longo do tempo se vêm reunindo ora em opiniões generalistas e/ou generalizadas, ora em lugares-comuns, os quais nem sempre abonam uma reflexão atenta das origens, dos percursos e das suas dinâmicas internas e estéticas ou uma análise rigorosa da singularidade dessa jovem literatura africana.

Na sua trajetória assistimos a classificações periodológicas e historiográficas que impõem ao meio académico uma revisitação séria de certos conteúdos e orientações, bem como a recuperação de núcleos fundadores esquecidos, porém fundamentais para uma postura atenta e em abono de uma sistematização de conteúdos sobre os quais os textos literários se mostram como protagonistas em cena.

Face a essa constatação, impõe-se refletir sobre o modo como a essência de ser cabo-verdiano desde sempre se espelhou nas penas dos seus autores, neste breve ensaio que pretende contribuir para uma abertura de noções e para o (re)desenhar trajetos identitários que nem sempre saíram em defesa de uma efectiva e produtora cabo-verdianidade. Daí o título **Cabo-verdianidade(s) entre a essência e o desejo literário de ser cabo-verdiano**, com o qual se invoca não só a dinâmica dos conteúdos (temas, referências e temporalidades) mas sobretudo toda uma hermenêutica de sentidos e uma estética de receção que configura tanto uma dimensão

singular quanto as ambiguidades que a polissemia conceitual permite.

Considerando tais aspetos ambiciosos enriquecer a linha de estudos atuais, visando compreender a forma como as representações estéticas dos textos literários cabo-verdianos testemunham uma construção e uma afirmação das identidades cabo-verdianas, apontando na sua essência uma pluralidade nem sempre bem aceite e acompanhada pela teoria. Tal análise deverá ter em linha de conta a construção do texto, representação formal e estética, a gramática do texto e da palavra, em complemento ao imprescindível exercício reflexivo sobre as dimensões de conteúdos (mensagens, ideias, sentimentos) que se relevam a partir do peso/valor da tradição, da identidade e das linguagens presentes nas produções dos autores desde pelo menos o início do século XIX a esta data.

Estabelecidas as margens de uma busca de caminhos possíveis, elencamos a seguir algumas pista de reflexão com que frequentemente nos debatemos.

II. Caminhos teóricos para os percursos da Literatura cabo-verdiana

Os percursos da Literatura cabo-verdiana, tomando como marco inicial o da publicação dos primeiros textos, desde a imprensa oficial instalada em 1842 com o número inaugural do Boletim Oficial no ano seguinte, até à data de hoje, foi e tem sido marcado por caminhos paralelos de experiências inseridas no então regime colonial e de esforços individuais que ainda dão conta do quanto o texto literário configura uma das expressões mais fiéis do modo de ser e de sentir de homens

e mulheres que fazem da letra, do som e da palavra oportunidades de emancipação e recusa de estereótipos, muitas vezes face a contextos espinhosos, feitos de opções e retóricas discursivas híbridas.

De entre as formulações mais fervorosas, bastas vezes pronunciadas em circunstâncias de apelo ao hemisfério cerebral do sentimento, confundido o lugar da razão com o do coração (de morabeza, de sôdade, e de bem querer cretcheu), a cabo-verdianidade emerge não raras vezes em discursos de natureza diversa, frequentemente em circunstâncias em que o apelo do destinatário nem está devidamente preparado para o receber, interiorizar, apreender e defender Cabo Verde. Uma leitura atenta dos discursos de imprensa, a auscultação de intervenções de teor político e académico, assim como o acompanhar de publicações dos últimos anos, conduzem o leitor e o ouvinte à evocação da cabo-verdianidade como forma de definir a identidade do povo arquipelágico.

Se é fato assente de que a tradição filosófica que acentua o percurso identitário do homem cabo-verdiano no resultado do encontro de culturas nos conduz à visão mais ou menos consensual fato de que o povo cabo-verdiano encontra na sua História e percurso uma matriz sincrética e que traduz uma riqueza e singularidade, todavia na argumentação dada nem sempre residem a clareza e critério necessários à complexidade que tal definição exige. Tal tradição, que remonta à situação colonial e faz uma ponte entre esta e o contexto de surgimento das literaturas africanas de língua portuguesa, primeiro traçado por Manuel Ferreira, Gerald Moser e Russel Hamilton, mais tarde, seguido

por Pires Laranjeira, Inocência Mata, entre outros, aponta para a posição das literaturas africanas e dos escritores africanos em relação à demarcação da literatura colonial como uma das saídas ou soluções em que as mesmas se demarcam em identidade e percursos históricos. Segundo o teórico Pires Laranjeira:

“até aos anos 50, as literaturas africanas, mesmo assimilando as ideologias do nativismo e do pan-africanismo, foram demarcando muito lentamente da literatura colonial.” [os escritores africanos] “começam a resolver, em definitivo, o problema da sistematicidade literária, passando a produzir um corpus textual significativo já com o indispensável suporte crítico” (Laranjeira, 1989, p.68).

2.1. Manuel Ferreira e os seguidores de uma aventura crioula incompleta

Efetivamente, se os estudos pioneiros como a Aventura Crioula de Manuel Ferreira, cuja primeira edição de 1965 abriu caminhos para ainda hoje reconhecermos a pertinência desta citação anterior, a distância de mais de duas décadas que marca a formulação de Laranjeira, e assim mesmo a fazer anotar a lacuna de elementos em falta no seu conteúdo, provoca inquietações ao analista de hoje, porque o autor faz a referência já a meados do século XX e não retoma os primórdios do surgimento da literatura africana de língua portuguesa, preferindo acentuar a lentidão da demarcação de tais literaturas, fato que para nós apresenta uma nota de limitação em tal menção.

Por outro lado, parece-nos pouco adequado o reparo de “indispensável suporte crítico” referente aos escritores quando, no caso da Literatura Cabo-verdiana, se analisarmos os

tons e o alcance de produções como as de Guilherme Dantas (1849-1888) e Januário Leite (1867-1930), para além dos mais conhecidos Eugénio Tavares (1861-1930) e Pedro Cardoso (1890-1942), constatamos, pelo contrário, não só um suporte crítico mas sobretudo marcas de uma autêntica cabo-verdianidade na elaboração textual em língua cabo-verdiana, nas reflexões sobre a importância da convivência entre ser português e ser cabo-verdiano, nas suas pesquisas e registos, que hoje percorrem os interesses do mundo académico além-fronteiras e que nos dão conta do quanto a cabo-verdianidade é dependente da literatura.

Indo mais longe, constata-se nesses trabalhos pioneiros uma falta de investimento referencial para individualidades como Antónia Pusich (1805-1883), uma mulher, activista e jornalista (defensora da ida das mulheres à escola quando o lugar de confinamento se restringia ao espaço doméstico), os conteúdos temáticos e ideológicos de obras como *O Escravo* de José Evaristo de Almeida, publicado em 1856, que sustenta a tese de Arnaldo França de que a prosa terá antecipado a poesia em Cabo Verde, numa alusão ao rigor com que a sociedade escravocrata é retratada nesse que constitui o primeiro e ainda pouco estudado romance cabo-verdiano.

Registámos algures que o citado romance constitui um produto de manifestação da cabo-verdianidade, definida como síntese da expressão da alma crioula e do todo cultural cabo-verdiano. O seu papel documental e histórico impõe repensar a retóricas do(s) discurso(s) de e sobre a identidade nacional, pois nos textos literários cabo-verdianos do século XIX se detêm os enigmas que esclarecem a manifestação da consciência e da identidade

literárias, não só do espaço arquipelágico como na diáspora cabo-verdiana.

Nesta perspectiva, a literatura como um dos fatores matriciais da cabo-verdianidade, determinou em pontos-chave da sua trajetória as expressões e os mo(vi)mentos de afirmação da tradição oral e da cultura cabo-verdianas, após a instalação da imprensa em Cabo Verde, em 1842, e *O Escravo* ocupa e retrata uma realidade local africana e arquipelágica com o centro na Ilha de Santiago, de manifestação de um sentir próprio, onde se defendeu a busca e o reforço da participação efetiva dos indivíduos na construção de uma identidade própria, pela evocação do torno e do batuque, na experiência do amor abnegado de Luíza, a mulher escrava negra e autêntica, por João, o escravo, fiel, de educação já refinada e de pensamento delicado na expressão da língua crioula que, da boca das escravas se ia afirmando até às composições líricas de Eugénio Tavares eternizadas até aos nossos dias.

As análises teóricas, passando ao lado dos princípios da genologia literária, ignoram que José Evaristo de Almeida passa a ocupar o lugar do eu e do outro no processo de afirmação de uma consciência literária, reflexo da consciência identitária que acabou por legitimar a manifestação de um ser e sentir Cabo Verde pelos escritores cabo-verdianos ao longo dos tempos. Arnaldo França, em 1986, foi feliz no seu conceito de estabelecer o confronto do *jus sanguinis* e do *jus solis* (o direito de sangue ou o direito de solo que legitimavam a nacionalidade de um autor à ascendência e/ou à pertença por ter nascido num determinado lugar), enquanto necessários à identificação, de quem era ou podia ser considerado escritor nacional, neste caso,

cabo-verdiano. Depois de Manuel Veiga (1989), se acrescentou desse modo um capítulo aos estudos de Manuel Ferreira e uma luz sobre o contexto da segunda metade do século XIX, fazendo com que Evaristo de Almeida ultrapassasse os condicionalismos de ordem material e física, como a ausência de condições para a produção e publicação de ideias no lugar colónia, ao publicar na metrópole um texto exemplo da representação estética do arquipélago, no quadro do poder colonial estabelecido. No entanto, é notória a contenção e o registo de, até há bem pouco tempo, não se assumir tal romance como o primeiro romance nacional em vez da classificação de romance de temática cabo-verdiana (Veiga, 1989).

Ainda sobre as limitações apontadas por Ferreira (1989) no ensaio Dependência e Individualidade nas literaturas africanas de língua portuguesa, estas focam uma atenção na rigidez do modelo colonial, na falta de datação dos momentos propostos para uma organização genológica e periodológica, notando-se a ausência de datas específicas ou consensuais para os períodos da literatura cabo-verdiana. Considera-se que as propostas de Ferreira e de Laranjeira se complementam, já que o próprio Ferreira aponta o século XIX como “uma zona mal iluminada” pela falta de acesso às fontes antes do início do século XX e depois Pires Laranjeira (1995) contempla no período designado do de “cabo-verdianidade”, a pujança da produção e atuação clara, ficando a sua proposta quase que completamente à margem de toda a trajetória individual dos próprios claridosos, melhor dizendo de Jorge Barbosa, Manuel Lopes e Baltazar Lopes e ignorando o papel dos restantes ativistas do grupo como

Jaime de Figueiredo, João Lopes e o anterior referenciado Pedro Cardoso. Toda esta dinâmica inconclusiva se encontra por estudar e sistematizar.

Depois, em colocação binária ao período anterior, Laranjeira propõe o período da “cabo-verdianidade”, para contemplar um breve momento que antecede a manifestação nacionalista, que diríamos ser mais universalista do que na linha de qualquer prefixador “cabo-“, uma vez que os autores aí proeminentes, mais uma vez citados em *passant*, terão sido os inauguradores e orientadores de toda uma reconfiguração da trajetória literária cabo-verdiana. Referimo-nos concretamente a pensadores como Manuel Duarte (cf o ensaio Cabo-verdianidade e Africanidade, de 1951), Onésimo Silveira (cf o ensaio *Consciencialização na Literatura cabo-verdiana*, de 1963) e João Vário, heterónimo de João Varela, na série *Exemplos*, ainda com inéditos. Isto para referirmos a indivíduos cujo olhar circunda o planeta, indivíduos que se olham e vêem no texto como espaços de uma pertença identitária já não bipartida, entre a Europa e África, mas com identidade(s) plurais e à margem da centralidade europeizante, olhando um Cabo Verde a partir de África, podendo caminhar para uma Europa ou uma América, mas indubitavelmente defensores de uma essência sincrética e deslocalizada, que vai marcar o “desassumir” da cabo-verdianidade e a inoperância do conceito. Leia-se a título de exemplo os romances *O Eleito do Sol*, de Arménio Vieira, *Mon pays est une musique*, de Mário Fonseca ou toda a trilogia *A cabeça calva de Deus* de Corsino Fortes.

Um artigo desta natureza merecerá a seu tempo outros desenvolvimentos que este espaço não possibilita, dada

a necessidade de ainda nos determos sobre a segunda metade do século XIX e a primeira metade do século XX. Aí, importa concluir/registar que muito da individualidade e singularidade das LALP é marcada pelo fenómeno de dependência formal relativamente aos modelos europeus; assim sendo fica o referente do Romantismo, marcado pela formulação de um novo topos africano como fica identificada não só a escravatura como também a vivência amorosa, marca e expressão de uma certa cabo-verdianidade literária, hoje identificada como a “pretidão de amor. Eurídice Monteiro, entre os senhores da ilhas recuperou a figura de Eugénio Tavares para registar que:

Quanto à “pretidão de amor”, recorde-se, ..., o poema “Endechas a Bárbara Escrava”, Luís de Camões, escrito aquando da sua por terras africanas. Devido a uma forte influência da literatura europeia do período romântico em poetas cabo-verdianos, entre meados do século XIX e princípios do século XX, esse poema lírico da aventura colonial portuguesa viria a ser bastante apreciado em Cabo Verde. Isso explica que, com um toque de romantismo e erotismo, um dos maiores poetas do período pré-claridoso, Eugénio Tavares, tenha traduzido esse poema lírico português para a língua cabo-verdiana. (p.150)

Do nosso ponto de vista, ao lado de uma dependência formal de modelos europeus, concretamente portugueses, deveriam constar análises mais acentuadas sobre o tópico da cor, a problemática das complexas relações de género e poder, bem como as temáticas da emigração, de África, entre outras que colocam a manifestação literária entre a essência nativista e uma espécie de desejo literário de ser cabo-verdiano.

2.2. Da assunção do lugar do cabo-verdiano no mundo – lugares desconhecidos

Desse modo, seria reforçada a tese de que, no primeiro momento da produção literária não só em Cabo Verde mas também em outras paragens de domínio colonial português, predomina a alienação relativamente a tais modelos europeus, e a constatação de que os textos produzidos nesta fase poderiam ter sido produzidos em qualquer parte do território africano, ou mesmo do colonial (se pudéssemos confirmar esta tese com leitura comparada de autores africanos, asiáticos e latino americanos, por exemplo) por escritores europeus ou não, onde a origem e identidade de autores como José Evaristo de Almeida e Eugénio Tavares, se apresentariam em abono de uma tese dual, juntamente com a figura do angolano Alfredo Troni, apenas para exemplificar.

Na verdade, o acompanhar dos percursos literários lusófonos aponta para o segundo momento marcado ainda pela alienação, mas já existe uma consciência regionalista que tem em conta o meio social, geográfico e cultural. Aí sim, retomaremos Ferreira para concordar que, num terceiro momento o escritor adquire a consciência da sua situação de colonizado, que o liberta e faz com que ele traga para as suas obras as “ (...) raízes profundas da realidade social nacional entendida dialeticamente” (Ferreira, 1989, p.33).

Pedro Cardoso (1880-1942) mereceria nessa análise da essência dual da nossa cabo-verdianidade uma atenção especial. O seu longo poema «Ode a África» constitui uma das referências identitárias mais fortes da dinâmica de autores que, colocando-se no ponto

estratégico do arquipélago, absorvem naturalmente o modelo europeu com que o colonizador ditava as regras da instrução e de formação, como aconteceu a partir de 1867 com a abertura do seminário liceu de São Nicolau, mas

África minha, das esfinges berço,
 Já foste grande, poderosa e livre:
 Já sob os golpes do teu gládio ingente
 Tremeu o Tibre!

Como o soberbo baobá frondente
 Os longos braços levantados aos céus
 Ao longe foste em iberinas plagas
 Erguer troféus!

Do Tibre os vales e da Ibéria os ecos
 O nome teu em tempos aprenderam:
 E ao teu poder da Babilonia os filhos
 Valor perderam!

Dos teus ousados barinéis ovante
 As ondas bravas do interior aradas,
 Por longos anos de operação gereram
 Avassaladores!

Se fosse tu quem acendeu o facho
 Que fez da Grécia a glória peregrina
 Porque hoje vergas para o chão a fronte
 Adamantina?!

Vós que do túmulo dormis à sombra,
 «quebrando a lousa do feral jazigo».
 Surgi! Erguei-vos desse pó, guerreiros
 Do Egipto antigo!

E tu, Aníbal, imortal caudilho,
 Que a teus pés viste Roma prosternada,
 Ergue-te e empunha novamente a lança
 Pela Líbia amada!

Cavaleiros Abdel-Kader e Négus
 E vós, valentes filhos dos sertões,
 A lança, chuços, expulsai-me toda
 Essas nações!

que se apropriam igualmente de uma dimensão histórica africana, universal, negra e cultural que, a vingar-se, admite naturalmente a africanidade nessa cabo-verdianidade. Vejamos:

Entre os antigos já Cartago e Egipto
 Foram empórios de poder e fama.
 Por fim caíram....Foram-lhe calvário,
 Pelúcio e Zama.

Sim, foste grande, dominaste o mundo;
 Mas hoje jazes sem poder, sem nada.
 E ao férreo jugo das potências gemes
 Manietada.

Sobre o teu corpo, ó meu lado leão dormente
 Vieram sófregas nações sentar-se
 E, quais harpias truculentas, feras,
 Nele cevar-se...

Ó pátria minha idolatrada e mesta,
 Quando nos campos de batalha erguias
 Teus estandartes, forte, não sonharas
 Tão tristes dias!

África minha, dos Esfinges berço,
 A voz escuta que te chama e brada:
 Não vês além erguer-se no horizonte
 A madrugada?

Por tanto tempo à luz cerraste os olhos
 A doce lei de Cristo desprezando.
 Mas eis agora o fim da ignava noite
 E o sol raiando!

Curvai os ramos 'té o chão, olhais!
 Leões, rugi da vossa soledade,
 Saudando a estrela fulgorosa e linda
 Da liberdade!

Deixai, deixai que se derrame prestes
 a luz de fé no inóspito sertão,
 E, a-par-e-passo, profligando as trevas
 A da instrução!

Mas? Que digo? Antes repousai, guerreiros!
 Benvinda seja a paz, seja benvinda!
 Longe canhões a vomitar metralhas,
 E paz infinda!

O autor cabo-verdiano, precocemente desaparecido em plena Segunda Guerra Mundial permanece, a nosso ver, esquecido das novas teorias e confrontos de e sobre a cabo-verdianidade, integrando a seiva de movimentos como o da Claridade (1936) que assinala o momento, onde se apontam as manifestações textuais que vão anteceder a independência nacional, o então quarto momento (hoje desajustado aos percursos da literatura cabo-verdiana entretanto mais percorridos) e no qual, concordamos: “é de todo eliminada a dependência dos escritores africanos e reconstituída a sua plena individualidade” (Ferreira, 1989, p.33).

A partir da descrição dos momentos propostos por Ferreira (1989) nota-se que neles se encontram a periodização dos contextos de produção literária nas colônias portuguesas em África. Já numa perspetiva mais historicista, Patrick Chabal (1994) faz a referência ao relacionamento do escritor africano com a oralidade onde propõe quatro fases abrangentes das literaturas africanas de língua portuguesa.

A primeira é denominada de assimilação, e nela se incluem os escritores africanos que produzem textos literários imitando, sobretudo, modelos de escrita europeus. A segunda fase é a da resistência. É nesta fase que o escritor africano assume a responsabilidade de construtor, proclamador e defensor da cultura africana. Há o rompimento com os moldes europeus e dá-se a conscientização definitiva do valor do homem africano, para o qual concorrem os autores da “Geração que não vai para a Pasárgada” integrando Onésimo Silveira e Ovídio Martins como vozes sonantes.

Uma terceira fase que coloca Cabo Verde em destaque nas literaturas africanas de língua portuguesa coincide com o tempo da afirmação dos

escritores ditos universalistas, verifica-se depois da independência. O escritor nesta fase já procura marcar o seu lugar na sociedade e definir a sua posição nas sociedades pós-coloniais em que se insere. Por isso, à literatura cabe o duplo espaço de redefinição das tendências estéticas (formais e discursivas que encontramos na poética de Corsino Fortes e na narrativa de Vieira e G.T. Didial, outro heterónimo de João Varela e igualmente a desconstrução das bases do nacionalismo propriamente dito, numa literatura que se expande desde os escritos de Amílcar Cabral, ao romance *Odju d’Agu*, de Manuel Veiga até às recolhas dos tesouros da tradição oral (contos, adivinhas e outros) por Tomé Varela da Silva.

A quarta fase, da atualidade, é a da consolidação do trabalho que se fez em termos literários, momento em que os escritores procuram traçar os novos rumos para o futuro da literatura dentro das coordenadas de cada país, ao mesmo tempo em que se esforçam por garantir, para essas literaturas nacionais, o lugar que lhes compete no *corpus* literário universal.

Por isso, os percursos da literatura cabo-verdiana conformam uma certa cabo-verdianidade, porém não se pode fazer dessa literatura um encaixe permanente e dependente desta. A essência do cabo-verdiano é por natureza demasiado versátil e, assim sendo, a literatura cabo-verdiana bebe da sua natureza sincrética, por vezes até indecisa e complexa que, à *la limite*, constitui um desejo literário de ser cabo-verdiano, o qual nem sempre é alcançável, por força das circunstâncias de águas movediças em que o mundo imerge e emerge.

As informações referentes às fases da produção dos textos são relevantes porque permitem uma visão de conjunto das literaturas africanas de língua

portuguesa, e de Cabo Verde em particular; mas por outro lado, os momentos de rutura com os códigos estabelecidos não deixam de merecer uma atenção, pois na perspectiva de Fonseca e Tabora (2007) “a crítica e os historiadores concordam que os fundamentos desses momentos caracterizam-se pelo surgimento de movimentos literários significativos ou de obras importantes para o desenvolvimento das literaturas”(p.3). Por exemplo, se para Cabo Verde, é inegável o valor da *Claridade* (entre 1936 e 1960), em São Tomé e Príncipe a publicação do livro de poemas *Ilha de nome santo* (1942), de Francisco José Tenreiro, o movimento “Vamos descobrir Angola” (1948) e a publicação da revista *Mensagem* (1951-1952), em Angola, a publicação da revista *Msafo* (1952), em Moçambique; e a antologia *Mantêhas para quem luta!* (1977), pelo Conselho Nacional de Cultura, na Guiné-Bissau não podem ser ignorados.

Regista-se assim que as literaturas africanas de língua portuguesa foram marcadas pelo surgimento de movimentos que impulsionaram a sua evolução e afirmação e Cabo Verde, fazendo parte do grupo das literaturas de cinco países com um passado histórico comum (Angola, Cabo Verde, Guiné Bissau, Moçambique e São Tomé e Príncipe), preenche os questionamentos por que elas passam; estas literaturas segundo Mata (2001) trilham “o mesmo rumo, alicerçadas num projeto comum nacionalista, de afirmação de uma identidade cultural (p.13).”

Notas finais

Percorrer os momentos propostos por Ferreira (1989), Chabal (1994;2002), Laranjeira (1995) e Mata (2001) resume-se ao compartilhar de

olhares com a mesma essência: de que a literatura cabo-verdiana, num conjunto dos cinco países partilha o mesmo passado marcado pela luta para a aquisição de uma afirmação identitária. A luta que foi impulsionada pela palavra literária que, como afirmou Mata (2001, p.13), “era subsidiária da ação contestatária” no período colonial. Por outro lado, não podemos negar a singularidade do lugar de Cabo Verde, seus autores e seus textos.

A abrangência do significado e a complexidade com que se define o conceito de cabo-verdianidade possibilitam as apropriações de que é objeto por parte de vários domínios do saber, e a que a análise literária não é alheia; todavia, a nosso ver, a uma sistematização da historiografia literária cabo-verdiana deverá corresponder igualmente uma leitura atenta do mesmo, pelo fato de a ele poder ser vinculada toda uma reorganização dos conhecimentos disponíveis e disponibilizados até à data sobre a trajetória de tal literatura, pontuando o real valor que esta obra soma para a sua sistematização e reconfiguração.

Assim, em diálogo e em cumplicidade os autores cabo-verdianos apresentam as suas especificidades, pois “textualizaram temas específicos, atualizaram sentires a saberes diferentes segundo a imagem da nação a construir.” As individualidades nacionais formuladas se revelam literariamente, em “angolanidade, cabo-verdianidade, moçambicanidade e são-tomensidade, embora com diferenças de cronologias.” (Mata, 2001, p.18).

Neste sentido, neste trabalho, foram apontadas questões tocantes ao surgimento e percurso de uma literatura cuja história está por concluir, ao lado das demais literaturas africanas

de língua portuguesa; sobre estas literaturas ainda há muito por analisar. O problema inicial coloca a relevância de se considerar o modo como a Literatura cabo-verdiana emergiu e pouco a pouco buscou delinear os seus caminhos, numa trajetória marcada por grandes adversidades (a dependência dos modelos europeus, as temáticas e apresentação dos sujeitos protagonistas da maioria dos textos, a colagem formal ao formato estilístico, o desenho de uma linguagem e criação próprias sem descurar poder se apresentar em consonância com os modelos clássicos – aí reside a essência da cabo-verdianidade, isto é nela próprias, nos seus caminhos e turbulências de percurso.

Da sua parte, a periodização literária em Cabo Verde é uma matéria de controvérsias sobre a qual vale a pena refletir e trazer contribuições para o campo. Frente às várias proposições que englobam uma só literatura, surge a inquietação de procurar saber que critérios foram tidos em consideração na divisão periodológica da literatura cabo-verdiana. Efetivamente, embora não ignoremos as várias posições que colocam o conceito de cabo-verdianidade como uma disposição que afirma, preserva e promove a identidade cultural cabo-verdiana, as diversas reflexões

que suscita justificam o entendimento da complexidade do conceito.

Mesmo reconhecendo que a cabo-verdianidade “remetendo à identidade cabo-verdiana, coloca como ponto fulcral a mestiçagem sociocultural e demográfica do povo cabo-verdiano e sua inserção no espaço regional africano” (Almada, 2008), as reflexões em torno do valor epistemológico desse conceito têm vindo a agudizar-se, estando no registo da necessidade de uma reorganização dos seus significados, a eficácia do uso do conceito, entre uma variação de perceções que como propõe Fernandes (2012),:

“Suscitam diversas reflexões e a complexidade que os envolve não reside só nas suas definições mas também na forma como eles são operacionalizados, o que levou com que tenham ganho expressões diferentes conforme os interesses das gerações e classes que as vêm utilizando” (Fernandes, 2012, p. 71)

É considerando aspetos deste cariz que se ambiciona enriquecer a linha de estudos atuais, visando compreender a forma como as representações estéticas dos textos testemunham a construção e afirmação das identidades cabo-verdianas.

Referências

- Almada, José Luís Hopffer (2008). “Estes poetas são meus (alguns marcos na poesia cabo-verdiana contemporânea)”. Confraria. Arte e literatura, Rio de Janeiro, n.18,Jan./Fev.
- Almeida, José Evaristo de (1986). O Escravo. Praia: Livraria Pedro Cardoso, 2016.
- AA. VV. (1986). Claridade. Revista de Artes e Letras. Lisboa: Edições ALAC.

- Chabal, Patrick. (2002) Cape Verde – language, literature & music. Massachusetts: University of Mass. Dartmouth.
- Cristóvão, Fernando; Carvalho, Alberto (coord.) (1997). Nacionalismo e Regionalismo nas Literaturas Africanas. Lisboa: Cosmos.
- Duarte, Manuel (1999). Cabo-verdianidade Africanidade e outros textos. Praia: Spleen Edições.
- Fernandes, Maria de Fátima (2012). “Descobrir, Conhecer e Debater Cabo Verde: Cabo-verdianidade e Representações Estético-Ideográficas na novíssima Literatura Cabo-verdiana”. Revista Contra Ponto, pp. 69-81, Belo Horizonte.
- Fernandes, Maria de Fátima (2013). A expressão metafórica do sentido de existir na Literatura Cabo-verdiana contemporânea: João Varela, Corsino Fortes e José Luís Tavares. Tese de Doutoramento, Universidade de São Paulo.
- Ferreira, M.; Moser (1983). G. Bibliografia das Literaturas Africanas de expressão portuguesa. Lisboa: INCM.
- Ferreira, Manuel (1985). Aventura Crioula. Lisboa: Plátano Ed.
- Ferreira, Manuel (1989). O Discurso no percurso africano. Lisboa: Plátano Ed.
- Ferreira, Manuel (1990). No Reino de Caliban I. Lisboa: Plátano Ed.
- Fonseca, M^a Nazareth Soares; Taborda, Terezinha Taborda M. (2007). Panorama das literaturas africanas de língua portuguesa, Caderno CESPUC de Pesquisa, Série Ensaios.
- Fortes, C. (2001). A cabeça Calva de Deus. Lisboa: D. Quixote.
- França, A. (1998). “O nascimento e o reconhecimento de uma literatura em prosa”. In: Veiga, M. (org). Cabo Verde: insularidade e literatura. Paris: Karthala.
- Giddens, A. (2002). Modernidade e identidade. Rio de Janeiro: Zahar Editores.
- Gomes, Simone C. (2008). Poesia africana de língua portuguesa nos anos 80/90 novas tendências, novos rumos. Praia: Fragmentos, 1997. (2008). Cabo Verde-Literatura em chão de cultura. Praia: Ateliê cultura-UNEMAR- Instituto da Biblioteca Nacional e do Livro.
- Gomes, Simone C. (2008). “Olhares transversais da escrita literária sobre a cultura identitária do arquipélago: do dilema do “primeiro” romance cabo-verdiano à produção contemporânea”, julho 2008. Artigo disponível in http://www.abralic.org.br/download/anaiseventos/cong2008/AnaisOnline/simposios/pdf/001/SIM ONE_GOMES.pdf, acessado em junho 2015.
- Hall, S. A. (2006). Identidade Cultural na pós-modernidade. Rio de Janeiro: DP&A.
- Hamilton, Russel. Literatura (1994). Africana Literatura Necessária II – Moçambique, Cabo Verde, Guiné- Bissau, São Tomé e Príncipe. Lisboa: Edições 70.

- Laban, Michel (1992). Cabo Verde. Encontro com Escritores, (2 vols). Porto: Fundação Engº António de Almeida.
- Laranjeira, Pires (1995). Literaturas Africanas de Expressão Portuguesa, Lx, U Aberta.
- Laranjeira, Pires (2002). Ensaaios Afro-literários. Luanda: Ed. Embondeiro.
- Laranjeira, Pires (1992). De Letra em Riste. Porto: Ed. Afrontamento.
- Leite, Ana Mafalda (2003). Literaturas Africanas e Formulações Pós-coloniais. Lisboa: Edições Colibri.
- Mariano, Gabriel (1991). Cultura Cabo-verdiana (Ensaaios). Lisboa: Ed. Vega, Col. "Palavra Africana".
- Mata, Inocência (2001). Literatura Angolana: Silêncios e Falas de uma voz inquieta. Lisboa: Mar Além.
- (2009). "No fluxo da resistência: A literatura, (ainda) - Universo da Reinvenção da Diferença". Artigo disponível in <http://www.gragoata.uff.br/index.php/gragoata/article/view/194>, acessado em junho 2015.
- Reis, Carlos (1995). O Conhecimento da Literatura. Coimbra: Almedina.
- Semedo, M. Brito (2006). A Construção da Identidade Nacional.... Praia: IBNL.
- Silva, Filinto Correia e (2005, Coord.). Cabo Verde – 30 anos de Cultura. Praia: IBNL.
- Silveira, Onésimo (1963). Consciencialização na Literatura Cabo-verdiana. Lisboa. C.E.I.
- Tavares, Eugénio. Poesia, Contos, Teatro, (Félix Monteiro org. e Introdução de Isabel lobo). Praia: ICLD, 1996.
- Trigo, Salvato, "Formação e Desenvolvimento das Literaturas Africanas de Língua Portuguesa" in Colóquio sobre Literaturas dos Países Africanos de Língua Portuguesa. Lisboa, 1987
- Trigo, Salvato (1989). Ensaaios Luso-Afro-Brasileiros. Lisboa: Ed.Vega.
- Trigo, Salvato (1987). "Literatura colonial/Literaturas Africanas" in Colóquio sobre Literaturas dos Países Africanos de Língua Portuguesa. Lisboa.
- Trigo, Salvato. Introdução à Literatura Angolana de Expressão Portuguesa. Porto: Brasília Editora, 1977.
- Veiga, Manuel (coord.). Insularidade e Literatura. Paris: Ed. Khartala, 1998.
- Watt, Ian. A ascensão do romance, São Paulo: Companhia de Bolso, 2010.

A construção da Nação Cabo-verdiana: dimensões objetivas e subjetivas

João Paulo Madeira
Universidade de Cabo Verde
joao.madeira@docente.unicv.edu.cv

Resumo

O presente artigo busca descrever e analisar, numa perspetiva intersubjetiva e interdisciplinar, o processo de construção da Nação cabo-verdiana, considerando que esta antecede o surgimento do Estado, uma vez que é possível verificar a existência de critérios definidores de Nação como a língua, origens históricas comuns e tradições culturais. Tal interpretação sugere que se estabeleça uma interligação com o conceito de cabo-verdianidade, ou seja, da identidade cultural que representa o modo singular deste povo na sua maneira de ser e de estar. Na procura de se descodificar diferentes perspetivas, tenta-se refletir sobre a complexidade do processo histórico que envolve a construção da Nação em Cabo Verde, atendendo às dimensões objetivas, assim como subjetivas.

Palavras-chave: Nação, elementos objetivos e subjetivos, identidade cultural, cabo-verdianidade.

Abstract

This article seeks to describe and analyze, in an intersubjective and interdisciplinary perspective, the process of construction of the Cape-verdean Nation, whereas this predates the emergence of the State, since it is possible to verify the existence of defining criteria of Nation as the language, common historical origins and cultural traditions. Such an interpretation suggests that an interconnection with the concept of cape-verdianity, i.e. the cultural identity that represents the unique mode of this people in their way of being and living. On seeking to decode different perspectives, the objective is trying to reflect on the complexity of the historical process that involves the nation-building in Cape Verde, considering both objective and subjective dimensions.

Keywords: Nation, objective and subjective elements, cultural identity, cape-verdianity.

Notas introdutórias

As temáticas sobre a construção da Nação são complexas e simultaneamente atuais. Em Cabo Verde, as produções académico-científicas têm procurado refletir sobre esta problemática. Deparam-se olhares intersubjetivos e multidisciplinares que procuram compreender a realidade sociocultural cabo-verdiana. No presente trabalho, além de se fazer depender o conceito de Nação de dimensões objetivas como língua, território, religião, costumes e tradições comuns que se impõem aos indivíduos, faz-se depender igualmente de dimensões subjetivas que se encontram ligadas à criação espiritual e se traduzem na ideia da posse comum de um legado histórico que se caracteriza pela vontade de perpetuar o valor da herança que se tenha recebido. No caso de Cabo Verde, as conceções subjetivas operacionalizam-se através do conceito da identidade cultural, o qual se convencionou designar de cabo-verdianidade.

O conceito de Nação, adotado neste artigo, define-se como um sistema de relações sociais que procura convergir conceções objetivas e subjetivas que estruturam, ainda que de forma parcial, uma situação de homogeneidade assente na identidade cultural e na *consciência nacional* (Graça, 2005). Procura-se fundamentar uma *expressão cultural nacional* baseada na convivência, na história, no idioma, nas crenças, nas tradições e nas manifestações artísticas (Lopes Filho, 2003).

Mariano (1959) considera que a identidade cultural cabo-verdiana se formou possivelmente no *funco*, como o folclore poético, musical e novelístico, a culinária, os festejos populares; as superstições, os hábitos e os esquemas de comportamento. O *funco* reflete a ideia

de que os valores sincréticos da cultura cabo-verdiana são mais produtos da africanização da cultura europeia do que o processo inverso, ou seja, estes valores foram mais caldeados pelos negros no *funco* do que pelos brancos nos *sobrados*. O mestiço passa a ser o principal ator do processo de homogeneização sociocultural, numa sociedade em que se verifica uma predominância dos seus símbolos, a título de exemplo, a língua cabo-verdiana que é falada em todas as ilhas, independentemente das classes sociais. O “negro” e o “mulato” apropriaram-se de elementos da civilização europeia e de elementos “afro-negros” que foram, posteriormente, assimilados pelos europeus (Mariano, 1991). Esta convivência permitiu a lealdade para com a terra e a comunhão dos mesmos valores, os quais “sedimentam uma idêntica idiosincrasia e um comum lastro cultural” (Almada, 1997: 28), denominados de cabo-verdianidade e que procuram harmonizar a diversidade de elementos culturais aparentemente conflitantes.

Ideia de Nação e de cabo-verdianidade

Pela sua natureza, a sociedade cabo-verdiana sofreu, de forma paulatina, transformações de várias ordens, tendo diferentes grupos humanos acabado por introduzir no seu território alterações significativas que permitiram formar um novo *modus vivendi*. O “mestiço” como principal ator deste processo, contribuiu para a construção da Nação cabo-verdiana (Carreira, 1977; 1983), ao reivindicar o seu espaço numa sociedade marcada pela acentuada diminuição do número de brancos (Cabral, 2015), o que acabou por despertar uma consciência de si mesmo, não somente

pelo facto de assumir uma identidade cultural própria, mas igualmente porque esta passou a ser discutida a partir do conceito de cabo-verdianidade.

Por causa das diversidades intra e interterritoriais, é difícil precisar o que determina o carácter nacional de um povo. Contudo, é possível apresentar os elementos que permitem identificar e categorizar os indivíduos pertencentes a um mesmo espaço geográfico e cultural. Este sentido de pertença pode traduzir-se, por exemplo, em Angola na ideia de *angolanidade* ou em Moçambique de *moçambicanidade* e em Cabo Verde de *cabo-verdianidade*. Esta porém, apresenta-se como uma noção difícil de ser operacionalizada, uma vez que para os habitantes do arquipélago pode ser substanciada a partir da ideia de *mora-beza*, do facto de *ser ilhéu*, *ser crioulo* e por possuir uma identidade própria capaz de os diferenciar de tudo e de todos (Almada, 1992).

Este conceito dá corpo ao que se pode designar como *sentimento nacional* que permitiu ao longo do tempo afirmar uma nova cultura que engloba um conjunto de manifestações, em particular a língua materna (crioulo) e a literatura que representam a Nação. O *crioulo* tende, cada vez mais, a afirmar-se como uma forma de expressão literária que tem o seu domínio na transmissão de sentimentos poéticos, no diálogo do homem consigo próprio, cuja forma não perdeu ou não deixou de ganhar o seu sentido universal (Moreira, 1962). Esta forma subjetiva de expressão constituiu o espaço cultural onde os cabo-verdianos puderam expressar sentimentos e emoções sobre determinadas vivências, factos ou acontecimentos históricos. Não é possível fazer uma *leitura das ilhas* sem passar pela literatura que ficou

particularmente marcada por muitos exílios, dentro das ilhas, no espaço e nos países da emigração (Silva, 2006).

As intervenções políticas e sociais de várias *gerações culturais* tinham como suporte a literatura que contribuiu efetivamente para a consolidação de um *sentimento nacional* que assume uma outra configuração, dado que Cabo Verde passa a usufruir de um novo estatuto, nomeadamente o de um Estado independente que passou a ser “tratado como um membro da família das nações soberanas” (Graça, 2007: 42).

Singularidade do processo de construção da Nação em Cabo Verde

O povo cabo-verdiano é o resultado da convergência entre os diferentes contingentes populacionais, nomeadamente europeus e africanos, que participaram no processo de povoamento e que possibilitaram o surgimento de uma cultura, de uma língua e, igualmente, de um conjunto de manifestações culturais. A *consciência nacional*, ainda que de forma incipiente, surge a partir de um processo resultante de uma experiência histórica que se iniciou com o povoamento do arquipélago, graças à Carta de Limitação de Privilégios na segunda metade do século XV, sendo possível já em pleno século XIX, discutir-se acerca de uma identidade que se caracteriza sob a forma objetivista e subjetivista de Nação.

Cabo Verde, ainda no período colonial, demarcou-se do sistema político ancorado nas ideias políticas da antiga metrópole que, posteriormente, foi determinante na estruturação do Estado-Nação. Neste contexto, o cabo-verdiano distingue-se pelo forte

sentimento coletivo e por ser portador de valores culturais que emergem desde a sua origem e que conduziram ao processo de autonomização enquanto Estado. Moreira (2011: 34) reconhece que “o processo português teve consagração na emergência da nação antes de qualquer outro Estado europeu o ter conseguido, teve consagração em emergência como as de Cabo Verde e do Brasil”. Neste âmbito, sobressai a ideia de singularidade de Cabo Verde no contexto africano pela conjugação de vários fatores. Trata-se de um vocábulo cuja origem etimológica vem do latim *singularitate* que designa “o facto de ser único” (Machado, 1976: 207). As ilhas de Cabo Verde eram “desertas, verdadeiramente achadas pelos portugueses; tudo aqui foi criação subordinada ao princípio da síntese de culturas, porque longe estavam dos seus meios originários os homens de todas as etnias que vieram fundir no cabo-verdiano português” (Moreira, 1962: 140). O processo de mestiçagem em São Tomé e Príncipe, inicialmente semelhante ao de Cabo Verde, sofreu alterações, sobretudo a partir da segunda década do século XIX pela introdução de uma *elite crioula*, os chamados *filhos da terra*, que foram substituídos pelos europeus na exploração das culturas do cacau e do café.

Cabo Verde foi descoberto em 1460, trinta e dois anos antes de Cristóvão Colombo ter chegado às Antilhas e quarenta anos antes de Pedro Álvares Cabral ter desembarcado no Brasil. Contudo, o povoamento do Brasil foi iniciado em 1531 por D. João III por meio da criação de capitânias. Mais tarde, quase um século depois, é que começa o processo de povoamento nas Antilhas, em 1612 (Bermudas), 1623

(St. Kitts e Barbados), 1635 (Guadalupe e Martinica), 1655 (Jamaica), 1640 a 1680 (Caribe), 1697 (Haiti) e 1672 (Ilhas Virgens). Ademais, as explorações francesas somente tiveram início a partir 1640 e as holandesas após 1642.

Cabo Verde foi encontrado desabitado. Através das diversas fontes documentais, deduz-se que Cabo Verde foi possivelmente, o primeiro *centro de origem* do *crioulo* como povo e língua. Do ponto de vista etimológico, crioulo deriva de criar, que significa “fazer crescer”, um diminutivo de “cria” que era utilizado para designar um afilhado, uma cria ou uma criança (Machado, 1976). Uma das primeiras referências ao *crioulo* é datada de 1606, pelo Padre Baltazar Barreira quando referiu que a “principal sementeira que fazem é o milho zaborro deste comem ordinariamente os crioulos e pretos [...] dá-se bem o trigo se o semear, mas há poucos que o façam por vir muita farinha de fora de que se amassa cada dia o pão que comem os portugueses” (Carreira & Mota, 1986: 17-18). Em 1617, na carta do Padre Sebastião Gomes dirigida ao Padre Geral da Companhia acerca da fundação do Colégio da Ordem na Ribeira Grande refere que “há aqui quatro sortes de gente, scilicet crioulos, que são os naturais da terra, cristãos-novos, clérigos da terra e de Portugal, e alguns cristãos velhos de Portugal, mas muito poucos” (Senna Barcelos, 1899: 210). Para o linguista alemão Jürgen Lang (2001: 228-229), do Departamento de Estudos Românicos, da Universidade de Erlangen-Nürnberg, parece fazer sentido que o *crioulo* tenha nascido em Cabo Verde, considerando que a “crioulização do português deve, portanto, ter começado nas primeiras décadas após a descoberta. Por conseguinte, o

crioulo desta ilha é um dos mais antigos crioulos de base europeia ainda vivo ou talvez até o mais antigo”.

Também sobre este aspeto, não é por acaso que a Cidade da Ribeira Grande de Santiago, atual Cidade Velha, tenha sido a primeira cidade portuguesa na África Subsaariana, que, depois da descoberta do arquipélago, funcionou como escala obrigatória nas viagens transatlânticas. Trata-se de uma cidade que, pela importância do seu porto, representava o comércio de escravos, que inicialmente era efetuado entre os rios da Guiné e os reinos ibéricos e, mais tarde, com o continente americano. A cidade de Ribeira Grande tornou-se num ponto de escala obrigatória e, isso representou uma oportunidade para o enriquecimento dos seus moradores. Em 1495 foi construída nesta cidade, a primeira igreja de culto cristão em África denominada de Nossa Senhora do Rosário. O cabo-verdiano foi sempre cristão e isso teve implicações na forma de se ver a si próprio e ao mundo que o rodeia.

A ideia de Nação em Cabo Verde surge, ao contrário da maioria das nações africanas, séculos antes do Estado independente (Baleno 2001; Fonseca, 2012; Góis, 2006; Lopes, 2001; Pereira, 2011; Silveira, 2005). Trata-se de um processo em que diversos foram os fatores que contribuíram para a formação de uma consciência nacional. A título de exemplo, temos o fenómeno da fuga de escravos para o interior da ilha de Santiago, o surgimento de revoltas populares como as que ocorreram na ilha de Santiago (Engenhos, 1822, Achada Falcão, 1841, Ribeirão Manuel, 1910, e Achada Portal, 1920) e aquelas que tiveram lugar nas ilhas do Barlavento (Paúl, Santo Antão, 1894, e de São Vicente, 1929 e 1934).

A administração portuguesa utilizou os naturais das ilhas na gestão da administração colonial (Fernandes, 2006), tratando-se de “um fenómeno que remonta à institucionalização das primeiras organizações político-administrativas instituídas desde finais do século XVI. Essa pertença acentua-se à medida que, nas ilhas, escasseavam homens do reino, afugentados pelo esgotamento dos mecanismos de reprodução da sociedade escravista” (Barros, 2013: 390). A génese da elite moderna desponta a partir da segunda metade do século XIX em que os naturais passaram a ocupar cargos na administração, visto possuírem maiores níveis de instrução em relação a outros países africanos de expressão portuguesa. No arquipélago, graças à contribuição da igreja católica e da presença do Estado colonial, foi possível instituir num primeiro momento o ensino primário que ocorreu em 1817 com a criação da primeira Escola Primária na Vila da Praia e, mais tarde, com o surgimento das primeiras “aulas” na escola principal de instrução primária em 1848 na ilha da Brava. Porém, a criação do primeiro Liceu Nacional ocorreu em 1861 na cidade da Praia e trouxe uma importância significativa na escolarização da elite intelectual e que foi utilizada como mediadora com a metrópole.

Um outro aspeto importante deve-se, por um lado, ao fato de Cabo Verde nunca ter sido sujeito ao estatuto de indigenato, o que aconteceu em outros países africanos de expressão portuguesa. O diploma legislativo n.º 956, de 4 de Novembro de 1947, declara, no seu preâmbulo, a não aplicabilidade do Estatuto do Indigenato aos naturais de Cabo Verde, considerando que as populações do arquipélago, não estão sujeitas nem à classificação de indígena

nem ao regime de indigenato (Carreira, 1977). Moreira (1964: 194) refere que “o Estado da Índia, Macau e Cabo Verde constituíram sempre exceção à regra”. Cabo Verde foi considerado diferente em relação às outras colónias que tiveram o estatuto do indigenato pelo fato de se encontrar “mais perto” da metrópole e, desde logo, do arquipélago dos Açores e Madeira, designados de “ilhas adjacentes”. Cabo Verde usufruía igualmente, de certo modo, desse estatuto, embora de um modo informal e particularmente no que se refere às elites cabo-verdianas. Por outro lado, a população cabo-verdiana é das mais miscigenadas de entre os países africanos fruto de um povoamento entre dois elementos rácicos diferentes: o europeu e o africano, o que aconteceu há mais de cinco séculos.

Uma outra singularidade diz respeito ao modo como Cabo Verde chegou à independência, pois conseguiu, sob a égide de um projeto de unidade entre a Guiné-Bissau e Cabo Verde, lutar pela libertação contra a opressão colonial e a injustiça social. Dos países que fazem parte da Macaronésia, Cabo Verde é o único país independente, e de entre os PALOP, é o único cuja língua materna é o crioulo sendo esta a mais falada.

Apercebendo-se das unidades distintas daquilo que o rodeia, em relação às suas anteriores vivências, o cabo-verdiano foi incorporando a noção da sua singularidade, por oposição às diferentes realidades, sobretudo africana e europeia. Foi-se revendo de forma particular no conjunto das manifestações culturais com expressão na língua, música, gastronomia, casamento, religiosidade, rituais de nascimento e de morte, que acabaram por se repercutir no seu modo de estar, sentir e pensar. Desde muito cedo,

o cabo-verdiano apercebeu-se da sua realidade insular, que se caracteriza pelos mais variados condicionalismos geográficos que, ao nível da sobrevivência, foram difíceis de ultrapassar, o que teve como consequência ter de reformular toda a sua experiência e rever-se a si próprio. Foi a partir dessa descoberta, que o cabo-verdiano, encarou de forma consciente, a sua condição de ilhéu, que resultou na conjugação de especificidades regionais. Apesar de Cabo Verde ser um pequeno Estado arquipelágico em relação ao continente, o certo é que apresenta uma determinada singularidade, expressa na sua origem étnico-cultural, numa matriz religiosa de valores cristãos e num sistema de ensino assente na crença da educação e da cultura como meio de se autonomizar e valorizar.

Considerações finais

Perfilha-se na conceção de que a Nação cabo-verdiana antecede à criação do Estado independente. Esta perspetiva possibilita estabelecer um processo histórico que procura evidenciar diferentes momentos, sobretudo o da consolidação de uma identidade traduzida em distintas manifestações culturais que atendem às mais variadas expressões de tradição local, normas e valores.

O povoamento que se inicia primeiramente na ilha de Santiago, aproximou diferentes povos e culturas oriundos dos continentes africano e europeu. Esta aproximação que se caracteriza por uma contínua miscigenação biológica e cultural, traduziu-se num novo elemento humano e numa cultura que desperta os mais variados interesses antropológicos.

Cabo Verde, fruto de um cruzamento de mais de cinco séculos, é alvo, do ponto de vista das perspetivas teóricas, de debates incessantes que procuram explicar a origem desta Nação, considerada como singular de entre as nações africanas. A população cabo-verdiana é bastante homogénea, na medida em que não existem diferenças significativas entre os habitantes do grupo do

Barlavento e de Sotavento. Embora a mestiçagem tenha contribuído para o enriquecimento do património genético e cultural do homem cabo-verdiano, constata-se que não existe um consenso a respeito do novo tipo de homem que surgiu do cruzamento de povos e culturas de origens diversas, no que se refere à sua pertença à África ou à Europa.

Referências

- Almada, D. H. (1992). *Cabo-verdianidade e Tropicalismo*. Recife: Editora Massungana.
- Almada J. L. H. (1997). Homogeneidade e Heterogeneidade Caboverdianas. *Fragmentos: Revista de Letras, Artes e Cultura*, 11/15, 28-37.
- Baleno, I. C. (2001). Povoamento e formação da sociedade. Em L. de Albuquerque & M. E. M. Santos, (Coords.), *História Geral de Cabo Verde* (pp. 125-177). Lisboa/Praia, Instituto de Investigação Científica Tropical/Instituto Nacional de Investigação Cultural.
- Barros, C. (2013). Notas sobre o Recrutamento da Elite Político-Administrativa Cabo-verdiana Pós-Independência. Em C. Sarmiento & S. Costa (Coords.), *Entre África e a Europa: Nação, Estado e Democracia em Cabo Verde* (pp. 389-411). Coimbra: Almedina.
- Carreira, A. & Mota, T. da (1986). O milho zaburro e o milho maçaroca da Guiné e nas ilhas de Cabo Verde. *Revista de História Económica e Social*, 17, 5-20.
- Carreira, A. (1983). *Cabo Verde: Formação e Extinção de uma Sociedade Escravocrata (1460-1878)*. Praia: Instituto Caboverdiano do Livro.
- Carreira, A. (1977). *Migrações nas Ilhas de Cabo Verde*. Lisboa: Universidade Nova de Lisboa.
- Cabral, I. (2015). *A Primeira Elite Colonial Atlântica: Dos “Homens Honrados Brancos” de Santiago à Nobreza da Terra, Praia, Cabo Verde*: Editora Pedro Cardoso.
- Fernandes, G. (2006). *Em Busca da Nação: Notas para uma Interpretação do Cabo Verde Crioulo*. Praia/Florianópolis: IBNL/UFSC.
- Fonseca, J. C. (2012). *Erigir o Futuro do País*. *Revista Nós Genti*, 4, 44-59.
- Góis, P. (2006). *Emigração cabo-verdiana para (e na) Europa e sua inserção em mercados de trabalho locais: Lisboa, Milão, Roterdão*. Lisboa: ACIME.
- Graça, P. B. (2005). *A Construção da Nação em África*. Coimbra: Almedina.

- Graça, C. Q. L. Da (2007). Cabo Verde: Formação e Dinâmicas Sociais. Praia: Instituto da Investigação e do Património Culturais e o Autor.
- Lang, J. (2001). Breve esboço da gramática do crioulo da ilha de Santiago (Cabo Verde). *Santa Barbara Portuguese, Studies*, 5, 228-254.
- Lopes Filho, J. (2003). Introdução à Cultura Cabo-verdiana. Praia, Cabo Verde: Instituto Superior de Educação de Cabo Verde.
- Lopes Filho, J. (1995). Cabo Verde: Retalhos do Quotidiano. Lisboa: Caminho.
- Lopes Filho, J. (1981). Cabo Verde: Subsídios para um Levantamento Cultural. Lisboa, Portugal: Plátano.
- Lopes, J. V. (2001). As origens históricas da reivindicação da Independência. *Cultura: Revista de Estudos Caboverdianos, Numero Especial*, 9-25.
- Machado, J. P. (1976). Dicionário Etimológico da Língua Portuguesa. Lisboa: Confluência.
- Mariano, G. (1991). Cultura Caboverdiana: Ensaio. Lisboa: Editora Veja.
- Mariano, G. (1959). Do funco ao sobrado ou o “mundo” que o mulato criou, in *Colóquios Cabo-verdianos, Nº 22*, Lisboa, Junta de Investigações do Ultramar.
- Moreira, A. (1962). Partido Português. Lisboa: Livraria Bertrand.
- Moreira, A. (2011). A Cidadania entre o cosmopolitismo e o multiculturalismo. Em M. F. Amante (Coord.), *Identidade Nacional: Entre o discurso e a prática*, (pp. 31-35). Porto: Fronteira do Caos & CEPSE.
- Moreira, A. (1964). Batalha da Esperança. Lisboa: Livraria Bertrand.
- Pereira, D. A. (2011). Das Relações Históricas Cabo Verde – Brasil. Brasília: Fundação Alexandre de Gusmão.
- Senna Barcelos, C. J. (1899). Subsídios para a História de Cabo Verde e Guiné. Lisboa: Tipografia da Academia Real de Sciencias.
- Silva, L. (2006). Os Exílios na Literatura Caboverdiana. *Latitudes, Cahiers Lusophones*, 27, 23-30.
- Silveira, O. (2005). A Democracia em Cabo Verde. Lisboa: Colibri.

Marcas da cabo-verdianidade na intervenção dos professores na imprensa republicana (1912-1924)

Maria Adriana Sousa Carvalho
Universidade de Cabo Verde
adriana.carvalho@docente.unicv.edu.cv

Resumo

A presente comunicação, que se insere no campo da historiografia educativa, identifica marcas de “cabo-verdianidade” na produção escrita de professores e outros cidadãos empenhados na causa educativa, na colónia de Cabo Verde, na época da primeira República Portuguesa. Partindo do princípio defendido por Manuel Duarte (1999), que a “autêntica cabo-verdianidade” é mais do que um substrato afetivo é uma atitude racional, procedeu-se a uma análise de conteúdo de notícias e crónicas sobre a instrução na colónia, sendo a maioria da autoria de professores naturais de Cabo Verde. Na imprensa republicana, que observava a liberdade de expressão, foi possível um discurso crítico à administração colonial e, em particular, à obra educativa lusitana, num contexto de aceitação do sistema instalado e de negação das arbitrariedades e desigualdades sociais.

Palavras-chave: Cabo-verdianidade, colónia, educação.

Abstract

The present communication, which falls within the field of educational historiography, identifies mark of “*cabo-verdinidade*” in the written production of teachers and other citizens involved in the educational cause, in the colony of Cape Verde, at the time of the first Portuguese Republic. Parting from the principle defended by Manuel Duarte (1999), the “*authentic cabo-verdinidade*” is more than an emotional substrate it is a rational attitude. We proceeded to a news content analysis and reports on education in the colony, in which most of the authors are natural teachers of Cape Verde. In the republican press, we observe expressions of freedom, and it was possible for critical discourse of the colonial administration and, in particular, the work of Lusitanian educational in a context of acceptance of the installed system and denial of arbitrariness and social inequality.

Keywords: *Cabo-verdinidade*, colony, education

Introdução

O desafio colocado pela Diretora da Revista de Estudos Cabo-verdianos (REC), Professora Maria de Fátima Fernandes, ao convidar-me a escrever um artigo sobre o tema “Cabo-verdianidade(s) – em torno das subjetividades de um conceito plural”, após um primeiro momento de hesitação face à incapacidade sentida de pensar criticamente uma dimensão intuitiva e afetiva (portanto, não racionalizada) da minha vida em Cabo Verde, obrigou-me a uma (re)leitura de obras que abordam esta temática.

Na procura de fundamentos deste conceito plural, encontrei uma âncora no pensamento de Manuel Duarte que reconhece que “o ilheu afirma e manifesta a sua cabo-verdianidade dum modo puramente afectivo; por uma predisposição psicológica, desinteressada, que, em regra, não contém nenhum princípio do pensamento agente” (1999: 23). No seu ideário, a “autêntica ‘cabo-verdianidade’ é mais do que um substrato afectivo, é uma atitude racional” traduzida no epistema “individualização cultural de Cabo Verde”, associado aos princípios da “aceitação consciente da sua mixta (sic) realidade; da afirmação desassomburada da sua personalidade coletiva, assim heterogénea e cheia de contrastes” (*idem*: 24).

Num exercício de explicitação do tema nas “representações estético-ideográficas na novíssima literatura cabo-verdiana” Fátima Fernandes (2012: 71) sistematiza de uma forma límpida a cabo-verdianidade, “uma condensação da expressão da alma crioula e do todo cultural cabo-verdiano”.

Nesta linha de pensamento, tendo como suporte a historiografia da educação em Cabo Verde, indagámos os elementos compósitos deste conceito na produção escrita sobre a educação,

na imprensa publicada em Cabo Verde, na época colonial.

Porquê as preferências por este período histórico e por esta fonte?

A primeira República Portuguesa

Situamo-nos no período republicano (1910-1926), época propícia a uma retórica libertadora inclusiva, legitimada pela “educação interessada na criação e consolidação de uma nova maneira de ser português, capaz de expurgar a Nação de quantos males a tinham mantido [durante a Monarquia], arrejada do progresso europeu, sem força, sem coragem, sem meios para sacudir de si a sonolência em que mergulhara” (Carvalho, 2001: 651). Eugénio Tavares, em vésperas da Primeira República (1910) anteviu a “manhã da liberdade” que viria proporcionar aos naturais da colónia uma cidadania útil e plena e o acesso à escola onde se possa “aprender a lêr, a escrever, a contar, a raciocinar, a amar a pátria” (1910: 13).

Cedo chegaram as desilusões face às contradições do discurso humanista dos republicanos que “começa a periclitar a partir do alargamento ao arquipélago das práticas coloniais que se presumiam aceitáveis apenas entre os chamados nativos africanos” (Fernandes G., 2006, p. 124), tornando extensivo aos cabo-verdianos o “trabalho indígena”, que determinava que “todo o indígena da província de Cabo Verde está sujeito à obrigação moral e legal de adquirir pelo trabalho os meios que lhe falem de subsistir”¹.

1 Regulamento do Trabalho Indígena na Província de Cabo Verde, de 27 de maio de 1911.

A imprensa

A imprensa, ontem como hoje, é um lugar estratégico de construção de discursos, através dela o social todo, inteiro, sendo o ponto e convergência de uma multiplicidade de falas (Bastos, 2002: 152). Nesta multiplicidade de falas, encontramos a de professores cabo-verdianos, ao serviço do sistema escolar português reinterpretado num território-colónia. São registos discursivos eivados de ambivalência (ser português e sentir-se cabo-verdiano), de tensões (mais ou menos ocultas) e marcas da cabo-verdianidade.

Sendo “a educação um dos mais importantes suportes da dinâmica emancipatória dos filhos da terra (Fernandes G., 2006: 34), os seus cultores – a elite letrada – servem-se da imprensa para denunciarem a deficiente organização do sistema escolar e as práticas discriminatórias, assumindo a legitimidade em participarem na gestão da causa educativa no exercício dos seus direitos de cidadania, esgrimindo as armas da competência (porque ilustrados e cultos) e da lealdade à pátria (a quem exigiam direitos iguais aos dos metropolitanos). Segundo Gabriel Fernandes foi neste contexto de exclusão e hibridismo (reapropriação de modos culturais diferentes) que se construiu “um tipo discursivo peculiar, em que a aceitação da nação lusitana convive com a recusa das suas práticas e agentes” (2006: 142).

As marcas da cabo-verdianidade na escrita jornalística

Os professores

Em Cabo Verde, na época da 1.^a República, prevalecia a imagem da escola, “um templo da luz”, o magistério, “um verdadeiro sacerdócio” e o professor primário, “um apóstolo do bem”². O cargo de professor “sinecura para afilhados incompetentes” e um “vasadoiro de desqualificados, de crapulosos e de ignorantes” era socialmente rejeitado³. A realidade contrapunha-se à “utopia educativa”: nem o professor assumiu o papel de “sacerdote da razão”, nem a sociedade foi expurgada da imagem do *mestre-escola* (à qual está associada a miséria e a incompetência, a submissão aos poderes religiosos e aos notáveis locais, a ausência de um estatuto e de um reconhecimento social)” (Nóvoa, 1987: 587).

Os professores, tradicionalmente representados nas fileiras da corrente liberal mais pura e generosa, interpretaram o advento da República como a era do progresso e de renovada esperança. Docentes como Pedro Cardoso, José Lopes, Hugo Reis Borges, para não falar das gerações mais novas, estudantes em Coimbra como Mário Ferro (...), todos se tornaram republicanos (Oliveira, 1998: 237).

2 O Futuro de Cabo Verde, nº 12, de 17 de Julho de 1913.

3 Idem, ibidem.

A educação como discurso emancipatório

Na imprensa publicada nas ilhas, a elite local – pela pena de professores prestigiados – denunciou a incompetência e as arbitrariedades da gestão colonial e defendeu uma instrução de qualidade para os naturais das ilhas, que passava pela criação de uma Escola Normal em Cabo Verde (formação de professores).

Os recortes de jornais, que se apresentam por ordem cronológica, revelam uma estratégia discursiva de desvalorização da pretensa superioridade cultural dos metropolitanos e de erosão “das novas bases da política de exclusão ou preterição dos naturais da terra, de que seria exemplo o recusar-lhe a instrução para depois os declarar *naturalmente* ineptos a participar nas esferas decisórias” (Fernandes G., 2006: 109).

| 1912

O jornal *O Progresso*, de 3 de outubro de 1912, publicou um artigo de um professor anónimo⁴, onde se evidencia que ser cabo-verdiano ou ser metropolitano fazia, igualmente, diferença no professorado:

Nota-se outra exceção no decreto citado [de 17 de agosto de 1911, que regula o numero de professores em Cabo Verde], que é menos equitativa. Referimo-nos no artigo 5º que manda abonar a gratificação de 5\$000 réis por cada aluno que os professores ou professoras diplomados pela escola da metropole annualmente apresentarem a exame e ficar aprovado.

Ao passo que se dá aos professores diplomados pela metropole 5\$000 réis, a gratificação estabelecida para os outros é de 3\$000 réis, sujeita ainda a rateio, se o

numero de alumnos aprovados no conselho, apresentar quantia superior à verba inscripta no orçamento municipal, porque n’ esse caso tem de ser distribuida pelos professores, e, assim, ser muito inferior a réis 3\$000.

Como estímulo para o ensino público, estas gratificações deviam ser perfeitamente eguaes.

Aos professores e professoras diplomadas pelas escolas da metropole é abonado o subsídio para renda de casa, que é de 10\$000 mensaes, nos termos da portaria provincial n.º 321 de 15 de Setembro de 1911. Outra exceção para os restantes professores da provincia.

Estas disparidades representam, em média, um augmento de vencimento para os professores ou professoras diplomadas de 140\$000 a 160\$000 réis.

Nada d’ isto é justo nem provoca incentivos para o bom exercício do magisterio, a não ser muito excepcionalmente, n’aquelles que se veem peor retribuidos em um serviço perfeitamente igual e de responsabilidade identica.

| 1913

Numa terra assolada por secas e fomes frequentes, a sobrevivência dos docentes era particularmente difícil. Em tom crítico sobre a governação colonial, “que coloca o povo português ao nível dos povos mais ignorantes”, *A Tribuna d’África*, de 7 de março de 1913, denuncia “o diminuto ganho dos professores”:

25\$000 réis mensais ainda sujeitos a descontos, em terras onde a vida é caríssima, afastados do povoado, fazem com que o professorado em tão precaria situação, tendo de ministrar o ensino em horriveis e nojentos antros onde ele nunca desejaria colocar os pés, tão insalubres e medonhas são que tiram tambem ao alumno a vontade de ali se apresentar, não sinta forças nem vontade de exercer a sua missão redentora, habilitando à luta pela vida

4 Assinou o artigo com o pseudónimo Asteroide.

este povo que só pela desgraça tem sido acarinhado.

(...) Nesta infeliz terra, tão dizimada pela fome que por assim dizer incessantemente a persegue, tendo tantos recursos naturais e condições necessárias para a sua riqueza, pela incúria e desleixo dos governantes, encontra-se reduzida ao único recurso que lhe resta que é a emigração.

No periódico *A Voz de Cabo Verde*, de 4 de agosto de 1913, o professor José Lopes, numa perspetiva mais internacionalista do que lusitana, verberou “a miséria que caracteriza quasi geralmente o professorado primário e as escolas”.

Ao mais humilde dos discipulos de Froebel ou de Pestalozzi repugnar-lhe-ia entrar em algumas ou em muitas das escolas primarias da Provincia de Cabo Verde, e um mestre-escola suíço, alemão, escandinavo, japonês teria para nós lágrimas de comiserção se pudesse um dia contemplar a miséria que caracteriza quasi geralmente o professorado primario e as escolas, essas duas cousas que entre nós nenhuma atenção tem merecido, através dos seculos, aos poderes; essas duas cousas que nos seus respectivos paises se impõem, ao contrário, como um dogma, ante o qual se ajoelham governos e povos.

| 1914

No semanário *A Voz de Cabo Verde*, de 3 de agosto de 1914, o professor José Lopes denunciou a discriminação das professoras que ganhavam um salário inferior ao dos colegas do sexo masculino:

Não vemos tambem razão plausível para que a professora primária tenha de ordenado apenas 205 escudos por mês. O serviço que ela presta é tam importante como o que se exige ao professor, sendo mesmo certo que sob o ponto de vista moral a missão da professora é ainda mais dificultosa e cheia de exigencias, se tivermos de atender ao principio de que pela educação da mulher é que se há de

efectuar a grande obra da nossa vida futura de nação culta e livre.

É pois justo que se estabeleça um ordenado igual ao do professor, tanto mais que o numero de escolas para o sexo feminino é muito maior que o de iguais estabelecimentos para o ensino de meninas.

O Futuro de Cabo Verde, de 6 de novembro de 1914, publicou, na primeira página, uma notícia sobre o ensino na ilha do Maio, que apenas beneficiava de uma escola e de uma professora, não obstante pesar sobre os seus habitantes “o tributo de 10% para beneficiar a instrução primária que entre eles se acha no estado embrionário”.

A ilha do Maio que possui uma delegação da Fazenda e outra aduaneira, por causa da sua relativa importância, só possui uma escola municipal, regida por mademoiselle Bento, que, apesar de ter provado a sua competência profissional, só recebe o magro estipêndio de seis escudos, sem o subsídio de renda de casa.

Dizem-nos que é de urgente necessidade a criação de uma escola municipal no povoado da Calheta, a qual serviria as povoações interiores de Santo Antão, Morrinho, Pedro Vaz, Cascabulho, etc.

| 1915

Numa crónica publicada no semanário *A Voz de Cabo Verde*, de 1 de fevereiro de 1915, José Lopes analisa os manuais escolares, considerando a História de Portugal, “um livrinho muito resumido, que por isso não satisfaz de modo algum os fins a que devia destinar-se (...), a história da nacionalidade portuguesa, que é a nossa”.

Dir-se-ia que foi adoptado sómente para os alunos nada ficarem sabendo da sua nacionalidade além de um ou outro facto notável, um ou outro nome mais illustre de estadista, guerreiro, descobridor, escritor ou poeta, com simples menção desta ou

daquela batalha, descobrimento ou conquista. É, afinal, uma lista de reis que governaram Portugal.

É absolutamente necessário adoptar um outro compêndio que ensine à mocidade das escolas primárias a história de Portugal, quer dizer, a história da nacionalidade portuguesa, que é a nossa, de todos nós, que nela estamos integrados. Só assim poderá crescer a infância instruída verdadeiramente nos princípios que os formem cidadãos conscientes do que são e do que devem à pátria.

Apesar do prestígio do Seminário de S. Nicolau, instituído “para o fim de saber e não de ensinar” impunha-se a criação de uma Escola Normal. A falência do projeto da Escola Normal, no arquipélago, foi interpretada como “fechar-nos as portas, a nós que somos naturais do arquipélago, abrindo-as aos continentais” (*O Popular*, de 25 de março de 1915):

Em primeiro lugar, devemos lembrar que não é o diploma (seja ele dimanado das propriamente chamadas escolas-normais), o que dá competência ao professor. Na candidatura a tais diplomas só há duas condições imprescindíveis, ao que nos conste: inteligência clara e algum gosto para ensinar crianças.

Em segundo lugar, devemos ter bem presente que, embora pudesse um diploma representar competência, e incompetência a falta dele, não é lógico nem é justo exigir-nos o Governo, para desempenho de certos cargos, conhecimentos que só na Metrópole podem ser adquiridos; demais, não nos facultando meio de tal conseguir sem um sensível sacrifício.

Isso equivale a fechar-nos as portas, a nós que somos naturais do arquipélago, abrindo-as aos continentais.

Qual o fito?

Estreitar mais e mais as relações de cordialidade que devem existir entre os portugueses caboverdeanos e os continentais?

Procurar arrear na colónia por todos os meios possíveis, os hábitos e costumes europeus?

Promover que a classe dos professores esteja sempre decentemente representada?

Estimular, com a necessidade de largos estudos, os naturais da colónia?

Talvez que tudo isso e muita coisa mais, que aliás se conseguiria por processos de melhor eficácia.

Em 12 de abril do mesmo ano, o professor José Lopes – um purista da língua portuguesa – defendia o “professorado primário da Província” e pleiteava “lições mais desenvolvidas do idioma nacional”:

A gramática adoptada agora é uma sinopse muito rudimentar. Deveras lacónica de definições só tem de importante a nomenclatura dos determinativos e dos verbos.

(...) Mas isto não basta para o ensino das crianças. É necessário ministrar-lhes lições mais desenvolvidas do idioma nacional. A simplificação dos meios didácticos, assim exagerada, não convém nas escolas primárias da Província. Só se poderia admitir nos meios escolares onde o aluno, passando aos liceus ou outros estabelecimentos congêneres, vai concluir os seus estudos de português. O aluno das nossas escolas, como já dissemos, não aprende mais nada, sendo portanto preciso dar-lhe um livro mais desenvolvido que uma simples sinopse gramatical, útil não obstante sob certos pontos de vista.

Os nossos discípulos de outrora aprendiam mais português. Os respectivos compêndios eram mais explícitos, menos deficientes, contendo matérias e definições quantitativamente mais próprias para instruir os estudantes e até mesmo para esclarecer, em muitos casos, os professores. Em muitos exames vimos fazer a alunos de vários colegas nossos uma análise gramatical como a não faria melhor um aluno de qualquer liceu produzindo

provas orais em matérias do primeiro ano de português, perante um júri exigente. Podemos afoutadamente afirmar este facto em homenagem ao professora do primário da Província, em geral tam laborioso ainda que mal remunerado. (A Voz de Cabo Verde, 191, de 12 de abril de 1915, p 2)

O manual era um recurso inacessível para muitos alunos, dado o reduzido poder de compra das famílias⁵. Por este motivo, um professor da ilha de S. Nicolau, no jornal *A Voz de Cabo Verde*, de 13 de setembro de 1915, propôs a “supressão dos compêndios”:

Há um outro obstáculo que tenazmente põe estorvo ao progresso da instrução nestas terras pobres onde o dinheiro parece que foge da gente, causando gravísimos transtornos aos pais dos alunos: isto de o governo estar sempre com mudanças de livros de ensino. Por exemplo, um pobre pai sacrifica-se em outubro e compra livros para um filho, e sucede que depois de se sacrificar com uma despesa de 2\$00 escudos, o governo manda distribuir circulares para os professores proibindo-lhes, sob pena de procedimento, ensinar por tais compêndios; ¿onde irá o pobre filho de Adão colher dinheiro para realizar a compra de novos livros? (...)

Atendendo à pobreza que é tão persistente em todo o Cabo Verde, os professores deveriam ser autorizados a suprirem os compêndios, contando que houvesse uniformidade, lembrando-se que tanto os que aprenderam a língua de Vieira pela gramática de Bento José de Oliveira como os que a estudaram pelas de Caldas Aulete ou Epifanio Dias, etc., todos, do mesmo modo, sabem igualmente o mesmo idioma e podem ensiná-lo por qualquer dos compêndios que vão aparecendo por cá.

⁵ O valor médio de um manual, em 1919, era de 0\$39, equivalendo ao preço de um quilo de carne de carneiro, de um quilo de arroz «da Guiné» ou de um litro de petróleo (Tabela de preços máximos de géneros alimentícios e outros de primeira necessidade no concelho do Tarrafal. (*Boletim Oficial*, de 8 de Março de 1919, p. 65).

| 1923

No jornal *O Manduco*, de 31 de outubro de 1923, num artigo sobre o “Ensino Primário” defendia-se a educação integral cujo fim último “é preparar cidadãos úteis à pátria”.

Não se pense que só a posse de variados conhecimentos é que dá uma educação integral.

Certo que assim se interpreta comumente; certo que a tendência do espírito português vai toda para generalizações brilhantes, superficiais.

A consequência dêsse modo de ser psíquico é o menosprezo pelas profissões humildes, mas valiosíssimas; e daí o cancro do parasitismo corroendo até à medula o corpo social e quebrando as vontades e as iniciativas individuais.

Sendo o nosso problema económico-educativo, cumpre que a instrução a ministrar nas escolas da província revista a carácter exclusivamente utilitário, - que mesmo assim é um ornamento.

(...) Urge, pois, que o programa de ensino primário seja organizado em conformidade com as necessidades e interesses da Colónia.

¿Para que serve, por exemplo, ensinar a agricultura pelo compêndio de Coutinho⁶?

¿Qual a utilidade prática e imediata de semelhante ensino?

A bon entendeur...salut!⁷

No *Ecos & Notícias*, no jornal acima citado, de 30 de dezembro de 1923, foi divulgada uma nota crítica sobre o “Livro de Leitura” e a defesa de um ensino de temática cabo-verdiana.

Em 1905 (V. Boletim Oficial nº 42) fui pôsto a concurso a organização de um livro de leitura para as escolas primárias da província.

⁶ Compêndio *Rudimentos de Botânica e Agricultura*, da autoria de António Xavier Pereira Coutinho.

⁷ Edição fac-similada do jornal *O Manduco* (2016), Edição da Livraria Pedro Cardoso.

Ficou deserto o concurso e nunca mais se pensou em tal coisa.

Tinha sido, porém, uma das muitas lembranças positivas do antigo inspector Figueiredo de Barros. A necessidade de um tal livro de leitura faz-se sentir naturalmente.

¿Não haverá dentro ou fora do professorado quem ouse arcar com as dificuldades da empresa?

Certo que todos estamos de acôrdo com neste ponto: - Deve-se ensinar à criança aquilo que deve fazer quando fôr homem.

Ao caboverdeano, convém ensinar-lhes antes a plantar mandioca, a fabricar o açúcar e a tratar o cafeeiro, do que a plantar cepas, a enxertar a oliveira e a fabricar vinhos e azeite.

E o compilador tem à mão de semear matéria que farte nas páginas do próprio Boletim Oficial.

| 1924

O editorial do jornal editado na ilha do Fogo – *O Manduco*, de 15 de janeiro de 1924, – pronunciou-se com severidade e ironia sobre as “questões do ensino”, num contexto de corte das despesas da colônia e de crise “a agravar-se numa ou noutra ilha”:

O pão que [os professores] comem não lhes deve amargar porque é honradamente ganho.

Se mais não luzem os frutos dos ímprobos labores, se a nossa educação deixa muito a desejar, não é deles a culpa.

(...) Porque a instrução é deficiente e a educação nula; porque reconhecemos mais amplas e imediatas vantagens às escolas primárias que no curso liceal, - insistimos na completa modificação dos processos de educação e ensino, até agora empregados e na urgente reforma do programa de instrução primária, deduzindo-o das necessidades da província e ampliando-o quanto às matérias.

Conclusão

As intervenções de professores cabo-verdianos recortadas na imprensa escrita são reveladoras da resistência da elite letrada à governação colonial – o abandono da instrução, os miseráveis salários dos professores naturais da colônia, a deficiente qualidade dos livros escolares, as diferenças de oportunidades entre cabo-verdianos e metropolitanos.

A lealdade à pátria portuguesa e o entendimento da educação como elemento central do projeto de regeneração da sociedade foram, a nosso ver, os argumentos de legitimação do direito à denúncia das arbitrariedades da administração colonial e da exigência de igualdade cívica entre os portugueses naturais de Cabo Verde e os oriundos da metrópole.

Numa época em que a imprensa periódica se pautava pelo “direito de expressão do pensamento, cujo exercício é livre”⁸, é notória a severidade da apreciação da obra educativa lusitana, “que coloca o povo português ao nível dos povos mais ignorantes”, a indulgência na caracterização do espírito português com tendência “para generalizações brilhantes, superficiais” e a ousadia de os crioulos pleitearem “lições mais desenvolvidas do idioma nacional” e de outros valores da nacionalidade lusa, quando avaliaram os manuais escolares oficiais.

Como refere Iva Cabral (2002: 275), o contacto com o poder desenvolveu na elite cabo-verdiana “uma têmpera que dificultou, ou mesmo impossibilitou, uma coabitação pacífica com a ordem imposta por gentes vindas de fora, representantes de um poder exterior, cada vez mais longínquo e ausente”.

⁸ Decreto, de 28 de outubro de 1910, p. 28.

Neste processo ambíguo de aceitação do sistema colonial e de negação das desigualdades sociais, foi modelado um nacionalismo compósito - sociedade crioula, poder lusitano – com marcas

afetivas e racionais da cabo-verdianidade, entendida como a “afirmação de-sassombrada da personalidade coletiva [do cabo-verdiano], assim heterogénea e cheia de contrastes” (Duarte, 1999: 24)

Referências

- Cabral, Iva (2002). Política e sociedade: ascensão e queda de uma elite endógena. In Santos, E. (coord.). História Geral de Cabo Verde. Lisboa: IICT / Praia: INIPC.
- Carvalho, Rómulo de (2001). História do ensino em Portugal, desde a fundação da nacionalidade ao fim do regime de Salazar-Caetano. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- Duarte, Manuel (1999). Cabo-verdianidades e Africanidades e outros textos. Mindelo: Edições Spleen.
- Fernandes, Gabriel (2006). Em busca da nação: notas para uma reinterpretação do Cabo Verde crioulo. Florianópolis: Editora da UFCS / Praia: Instituto da Biblioteca Nacional e do Livro.
- Fernandes, Maria de Fátima Fernandes (2012). Descobrir, conhecer e debater Cabo Verde: cabo-verdianidade e representações estético-ideográficas na novíssima literatura cabo-verdiana. Revista ContraPonto, Belo Horizonte, v. 2, n. 1.
- Fernandes, Rogério (2004). A história da educação e o saber histórico. In [Felgueiras, Margarida Louro & Menezes, Maria Cristina]. Rogério Fernandes: Questionar a sociedade, interrogar a história, (re)pensar a educação. Lisboa: Edições Afrontamento.
- Nóvoa, António (1987). Le temps des professeurs. Analyse sócio-historique de la profession enseignante au Portugal. Vol. I. Lisboa: Instituto Nacional de Investigação Científica.
- Nóvoa, António (1991). Um tempo de ser professor. Lisboa: Escola Superior de Educação João de Deus.
- Tavares, Eugénio Tavares (1910). Ao povo caboverdeano. Lisboa: Typographia E. da Cunha e Sá, p. 13.

Fontes

- A Voz de Cabo Verde*, n.º 103, de 4 de Agosto de 1913.
- A Voz de Cabo Verde*, n.º 155, de 3 de Agosto de 1914.
- A Voz de Cabo Verde*, n.º 181, de 1 de Fevereiro de 1915.
- A Voz de Cabo Verde*, n.º 191, de 12 de Abril de 1915.
- A Voz de Cabo Verde*, n.º 211, de 13 de Setembro de 1915.
- A Voz de Cabo Verde*, n.º 217, de 1 de Novembro de 1915.
- O Futuro de Cabo Verde*, n.º 80, de 6 de novembro de 1914.
- O Manduco* (2016). Praia: Edição fac-similada da Livraria Pedro Cardoso.
- O Popular*, n.º 18, 25 de Março de 1915.
- O Progresso* n.º 14, de 3 de outubro de 1912.
- Regulamento do Trabalho Indígena na Província de Cabo Verde, de 27 de maio de 1911. Suplemento n.º 2 ao *Boletim Oficial de Cabo Verde*, n.º 9, de 7 de março de 1913.
- Tabela de preços máximos de géneros alimentícios e outros de primeira necessidade no concelho do Tarrafal. *Boletim Oficial de Cabo Verde*, de 8 de Março de 1919, p. 65.
- Tribuna d'África* n.º 2, de 7 de Março de 1913.

Gastronomia, música e dança no ciclo de vida do homem cabo-verdiano

Manuel Brito-Semedo
Universidade de Cabo Verde
brito.semedo@docente.unicv.edu.cv

... Daí finalmente o aparecimento em Cabo Verde de uma cultura diferenciada, mestiça em seus motivos mais íntimos e mais dinâmicos.

Cultura mestiça ao nosso folclore na novelística, na poesia e na música populares; nas adivinhas; na culinária, na arte doceira.

Gabriel Mariano (1958),

“A Mestiçagem: seu papel na formação da sociedade caboverdiana”

Resumo

A comunicação procura explicar a interação existente entre a gastronomia, as manifestações musicais e as danças tradicionais cabo-verdianas na sua ligação com o ciclo da vida das gentes das ilhas. São eles os ingredientes sempre presentes tanto no festejar a vida – o nascimento, o casamento, as datas comemorativas – como no expressar da consternação da morte e seus rituais.

A comunicação dá conta da importância da miscigenação para o povo cabo-verdiano e de como isso lhe deu uma cultura crioula própria. Por outro lado, os recursos e a produção locais determinaram uma dieta alimentar essencialmente na base do milho e de feijões, que acompanham carne de porco, “bode capado” e galinha (nas zonas rurais), ou peixe, principalmente atum, chicharro e cavala (nas zonas litorais).

A comunicação procura ainda mostrar que os sons e os ritmos acompanham a vida do homem das ilhas nos seus afazeres, nos seus momentos de ócio ou de brincadeira e, também, nos momentos de celebração religiosa, revelando-se nas cantigas de trabalho, de ninar, de “curcutiçan” e nos cânticos litúrgicos, nas suas mais diversas formas.

É assim que se constata que a vida nas ilhas gira à roda de tachos e panelas, muita música e bastante dança.

Palavras-chave: Antropologia da alimentação, antropologia interpretativa, etnologia, história, literatura, musicologia.

Abstract

This paper seeks to explain the interplay between Cape Verdean traditional gastronomy, musical demonstrations, and dances in their connection with the life

cycle of the people of the islands. These ingredients are always present in both the celebration of life - birth, marriage, anniversaries - and in the expressing of the consternation of death and its rituals.

This paper accounts for the importance of miscegenation to the Cape Verdean people and its role in assigning them a Creole culture of their own. On the other hand, resources and local production have led to a diet based primarily on maize and beans, which accompany pork, “bode capado” (castrated goat meat) and chicken (in the rural areas), or fish, especially tuna, horse mackerel and mackerel (in the coastal areas).

Finally, this paper also seeks to show that the sounds and rhythms accompany the life of the people of the islands in their chores, in their moments of leisure or play, as well as in moments of religious celebration, occurring in work songs, lullabies, in “curcutican”, and in liturgical chants, in its various forms.

In this way, we observe that life on the islands revolves around pots and pans and plenty of music and dancing.

Keywords: Food anthropology, interpretive anthropology, ethnology, history, literature, musicology.

Introdução

Os sentidos, não menos o do gosto, são o mote da vida do homem crioulo. Isto é-lhe intrínseco e está presente em todo o ciclo da sua vida, acompanhando-o em todas as suas manifestações culturais, do nascimento à morte, indo das festividades do nascimento, do guarda-cabeça e do baptizado, passando pelo casamento e outras celebrações, até aos ritos fúnebres. Sempre celebrando a alegria e a festa da vida e, também, o choro e a tristeza da morte, tudo à roda de grandes panelas, muita música e alguma dança.

Este capítulo tem como propósito explicitar a interação existente entre as manifestações da cultura mestiça e a gastronomia, a música e a dança na vida do homem das ilhas e seguirá a ordem e a lógica das principais técnicas de preparação de um prato *gourmet*: a preparação dos temperos

de base, ou seja, o conhecimento histórico e cultural do homem das ilhas; os ingredientes e os condimentos trazidos de várias latitudes do planeta e que se adaptaram no Arquipélago; os sabores, os sons e os ritmos crioulos que caracterizam e dão sentido à vida do homem cabo-verdiano; o tempero final.

Como acompanhamento, acrescenta-se, no fim do capítulo, uma pequena mostra de textos literários sobre gastronomia e música de Cabo Verde.

A abordagem metodológica adoptada é a da Antropologia Interpretativa, de Clifford Geertz, de análise da prática simbólica no facto antropológico.

Uma vez que o tema deste capítulo é indissociável do contexto histórico e cultural das Ilhas, dele depende e dentro dele se processa, tomou-se este contexto como ponto de partida e trabalhou-se sobre ele no sentido da sua descrição, ainda que de forma sumária.

O tempo de base

Uma resenha geo-histórica

Situadas no Oceano Atlântico, entre o Trópico de Câncer e o Equador, nos paralelos 14° 12' e 14° 48' de latitude N e os meridianos 22° 44' e 25° 25' de longitude WG15, ao largo da costa ocidental do continente africano e a 500 km do promontório que lhes deu o nome – o Cabo Verde – dez ilhas e cinco principais ilhotas constituem a República de Cabo Verde, independente desde 5 de Julho de 1975.

Postadas entre três continentes – Europa, África e América – as ilhas, que ocupam três graus de Norte a Sul e cinquenta e três léguas marinhas de Leste a Oeste, acham-se distribuídas em forma de meia-lua, cujo lado convexo é voltado para o continente africano.

Encontrando-se na continuação do Deserto do Saara, no percurso dos ventos alísios, é costume dividir o arquipélago em dois grupos: Barlavento – constituído pelas ilhas de Santo Antão, São Vicente, Santa Luzia, São Nicolau, Sal e Boa Vista – e Sotavento – integrado pelas ilhas de Santiago, Maio, Fogo e Brava. A ambos chega, com irregularidades próprias da sua posição marginal, a convergência intertropical (cf. Brito-Semedo, 2006).

Segundo os autores da *História Geral de Cabo Verde* (1991), o achamento das ilhas orientais do arquipélago – Santiago, Fogo, Maio, Boa Vista e Sal – deu-se em 1460 e foi obra de uma flotilha de duas caravelas comandadas por António da Noli e por Fernão Gomes, ao serviço da coroa portuguesa.

Esse “Prelúdio” recuado e desconhecido da História das Ilhas é assim recriado poeticamente por Jorge Barbosa (Barbosa, 2002:99-100):

Quando o descobridor chegou à primeira ilha
nem homens nus
nem mulheres nuas
espreitando
inocentes e medrosos
de trás da vegetação.

Nem setas venenosas vindas no ar
nem gritos de alarme e de guerra
ecoando pelos montes.

Havia somente
as aves de rapina
de garras afiadas
as aves marítimas
de voo largo
as aves canoras
assobiando inéditas melodias.

Com a morte do Infante, ocorrida a 13 de Novembro de 1460, D. Afonso V, “o Africano” (1438-1481), doou, por Carta Régia de 3 de Dezembro desse ano, as ilhas do arquipélago de Cabo Verde a seu irmão, o Infante D. Fernando, herdeiro universal dos bens daquele, doação esta que se tornou perpétua e irrevogável por carta do mesmo D. Afonso V, datada de 19 de Setembro de 1462, para as “cinco ilhas descobertas nos dias do Infante D. Henrique por António de Noli, bem como as restantes sete achadas pelo dito Infante meu irmão [D. Fernando]” – Brava, São Nicolau, São Vicente, Santo Antão, Santa Luzia, e ilhéus Branco e Raso.

Em 1462, começou a tarefa do povoamento das ilhas – a primeira ilha a ser povoada foi Santiago e a segunda, a ilha do Fogo, entre 1480 e 1493 – como forma de fazer delas um ponto de apoio à navegação e de assegurar a continuidade das descobertas mais para o sul e do comércio na costa; mas, “por ser tão alongada de nossos regnos a gente não quer em ela [Santiago] ir viver senão com mui grandes liberdades e

franquezas e despesa sua”. Por isso, e a pedido do Infante D. Fernando, concedeu o rei que “os moradores da dita ilha que daqui em diante para sempre hajam e tenham licença para cada vez que lhes prover poderem ir com navios a tratar e resgatar em todos os nossos tratos das partes da Guiné” (Ribeiro, 1955: 95).

O Infante D. Fernando e El-Rei D. Afonso V mandaram para ali algumas famílias do Alentejo e do Algarve, que se estabeleceram nas ilhas de Santiago e do Fogo. A estes primeiros colonos seguiram-se portugueses que “abandonavam a sua pátria procurando ali maiores interesses” e os degredados que para ali eram enviados para expiar os seus crimes, para além de uma grande quantidade de escravos negros levados da costa da Guiné (Chelmicki e Varnhagen, 1841).

Em navios do resgate, logo vieram escravos cativos para o povoamento das ilhas. A primeira leva é assim imaginada e recriada poética e dramaticamente pelo mesmo Jorge Barbosa (Barbosa, 2002:420-423):

Era antigamente
a primeira nau de escravos
no rumo do Arquipelago
rápida navegando
sob o impulso dos alísios.
.....

Ora pela viagem
um dia de repente
o céu e o mar escureceram
.....

Depois que afinal
amainou a fúria
dos ventos e das vagas
abriram ao ar e ao sol
a boca de escotilha.
Ao odor que havia
juntou-se e veio ao cimo

outro mais nauseante
dos corpos dos negros que morreram
de pânico sede e asfíxia
nos três dias e três noites da tormenta.
.....

E o capitão ordenou
a baldeação sem demora
do porão e dos escravos
em grupos vigiados
ao longo do convés.
.....

Assim aportou
a primeira leva
que vinha cativa
para o povoamento das ilhas.

As condições naturais

Com uma superfície aproximada de 4.033 km², Cabo Verde tem um clima caracterizado pelo contraste de duas estações perfeitamente marcadas: a das “águas”, a mais quente, de Agosto a Novembro, de chuvas intimamente ligadas à deslocação setentrional da convergência intertropical; e a das “brisas”, de Dezembro a Junho, mais fresca e seca, em que predomina a acção dos alísios, que tempera muito um clima que no continente é mais penoso. As chuvas, quando abundantes e bem distribuídas, asseguram a agricultura, base da subsistência e de toda a economia; a escassez delas origina crises de miséria e de fome (Amaral, 1964).

Cada ilha, contudo, é dotada de um aspecto diferenciado. Se os condicionalismos geológico e histórico são diferentes, as ilhas, ao longo dos séculos de povoamento, ganharam características que por vezes chegam quase a individualizá-las. A sua posição no mar, a sua superfície arável, as possibilidades industriais, a abundância ou escassez das suas águas, o

povoamento mais ou menos antigo, o grau diverso dos cruzamentos da população e a emigração deram a cada uma uma fisionomia própria.

São Vicente foi o porto na encruzilhada de duas grandes rotas oceânicas, o estrangeiro instalado na exploração do porto e a formação de uma cidade parasitária deste. Santiago fora a posse pelos donatários e a ocupação pelo escravo. O Fogo foi o povoamento agrícola. Santo Antão foi a ocupação agrícola. São Nicolau foi a ocupação agrícola e eclesiástica. Ao Sal e ao Maio, a indústria salineira. Boa Vista e Maio a pecuária. A Brava, a ocupação agrícola e a emigração.

Com uma economia essencialmente agrária, as ilhas atravessaram, ao longo dos tempos, grandes calamidades devidas a estiagens. Quase sempre aparecem as primeiras chuvas em fins de Julho e duram até Novembro, quando cessam por completo. Assim, em grande parte do ano não há cultura, pois, além das sementeiras de milho, feijão e batatas, que se fazem na estação pluviosa, existem apenas mais algumas cultivadas nos vales, que são sustentadas pelas fracas nascentes de água (Brito-Semedo, 2006).

Os ingredientes e os condimentos trazidos de várias latitudes

Com a chegada do branco e do negro às Ilhas de Cabo Verde, confrontando as duas culturas em presença no mesmo espaço limitado e de convivência, terá ocorrido em ambos os grupos um duplo processo de desintegração e de nova organização das suas identidades culturais. Para além disso, todo esse ambiente terá proporcionado ao

mestiço nascido desse cruzamento, ainda sem uma identidade étnica definida, o confronto entre as diferenças culturais dos seus progenitores – a europeia do pai e a africana da mãe, na sua generalidade – e criar uma identidade cultural própria, a cultura crioula, que se caracterizava essencialmente por um sentimento de diferença como resultado da mistura das duas.

Nesse processo de aculturação ou de contacto de culturas, operaram simultaneamente forças que terão actuado em direcções opostas, umas tendendo para a manutenção de particularismos, outras agindo no sentido da convergência e da afinidade. Referindo-se a Santiago, o geógrafo português Ilídio Amaral (Amaral, 1964) explica que, de uma ilha que encontrou deserta, o homem criou uma ilha crioula, marcando-a com um traço original:

Para a sua ocupação e povoamento foi preciso introduzir tudo: homens, animais, culturas alimentares de Portugal, da África, do Brasil e da Índia. Nela se experimentaram e cruzaram influências, se caldeou um novo tipo humano, um novo tipo de mentalidade e até de linguagem: o crioulo [...]. Por toda a parte ainda são bem nítidos os traços originais desses cruzamentos: o pilão africano e a mó de pedra metropolitano; o batuque, tipicamente africano, muitas vezes acompanhado com ferrinhos de Portugal; o banco de ouri [jogo africano], que toda a gente joga; as culturas de subsistência, com base no milho introduzido no Brasil, exploradas por métodos africanos, mas em campos cuja arrumação recorda os da Metrópole; etc. Verdadeiro laboratório, plataforma rolante para todo o mundo, dela saíram os homens e os produtos da colonização das outras ilhas do arquipélago; dela partiram os primeiros gados para o Brasil, e o milho para a África (op. cit., p. 19).

Apesar de vários trabalhos já realizados por especialistas na matéria,

nomeadamente, A. Chevalier (1935), Teixeira e Barbosa (1958) e Barbosa (1961), está ainda por fazer a história do povoamento botânico das ilhas. Todavia, o Padre Brásio (1962) mantém como certo que as plantas úteis do arquipélago não são indígenas, mas importadas. Estão neste caso, o milho, a mandioca (América), a mangueira (Ásia), o abacateiro (América), a jaca (Malásia), a amendoeira índica (Índia), a purgueira, a papaia, o amendoim, o algodão, o tabaco, o sisal (América), o tamarindeiro (África tropical e Índia), o café (Abissínia e Angola).

Ao lado de costumes e hábitos de importação europeia, encontram-se na sociedade cabo-verdiana reminiscências de formas sociais, costumes e processos negro-africanos; amalgamando-se com pratos de cozinha puramente portuguesa, existem formas de alimentação de origem ou influência negro-africana; ao lado da família monogâmica, detecta-se uma acentuada tendência poligâmica; a par da canção portuguesa ou ocidental, ondulam pelo ar a morna, o batuque, a finaçon¹ (Duarte, 1999).

O sociólogo brasileiro Gilberto Freyre, depois de uma visita meteórica às ilhas de Santiago, São Vicente e Sal, entre 19 e 29 de Outubro de 1951, concluíra, em *Aventura e Rotina* (Freyre, 1953), tratar-se Cabo Verde de um caso de predominância de cultura africana, caracterizando-o por uma confrangedora pobreza de apports etnoculturais, para além de não esconder o desdém e a repulsa que o crioulo lhe causara, enquanto “dialecto que nenhum português ou brasileiro é capaz de compreender senão depois de iniciado nos seus segredos” (op. cit., p.240).

¹ Uma das componentes do batuque, que consiste no canto por uma solista, improvisado ao sabor da fantasia e de um bater de palmas por um grupo, que faz um coro de fundo.

Baltasar Lopes (Lopes, 1956), para contestar o autor de *Casa Grande & Senzala* (1933), o “Messias” que os tinha desiludido, e menorizar a componente africana do composto crioulo, inventariou e sistematizou o carácter regional (europeu) das ilhas. Assim: a culinária, o artesanato, o folclore novelístico, o folclore dos provérbios e das adivinhas, os jogos infantis, a música popular e sua instrumentação, as festas populares (a Santa Cruz, o Santo António, o S. João, o S. Pedro, o Santo André, a Nossa Senhora da Lapa e da Luz, a matança do galo no dia de Pascoela) e, a dominar tudo, o facto importantíssimo de o arquipélago dispor de um instrumento de comunicação, a língua crioula.

Procurando explicar as causas que teriam propiciado em Cabo Verde um povo culturalmente individualizado, Gabriel Mariano (Mariano, 1991) apresentou a hipótese de as características do meio físico terem influído nos processos de exploração económica e estes, por sua vez, terem actuado poderosamente tanto na mestiçagem como na sua estabilização social e cultural.

Os sabores, os sons e os ritmos crioulos dão sentido à vida

À gastronomia cabo-verdiana juntam-se as manifestações musicais e as danças tradicionais, constituindo-se num triângulo em equilíbrio perfeito para celebrar a fertilidade, o sustento e a alegria ou a tristeza, festejando a vida – o nascimento, o casamento, as datas comemorativas – e também o choro e a consternação da morte.

Os sabores

Desde o final do século XX, vem sendo criticado o estilo de vida estressante do homem moderno, que o leva ao consumo de refeições fast food, que podem ser preparadas e servidas num intervalo pequeno de tempo. Em contraposição, surgiu em Itália, em 1986, um movimento chamado slow food, com o objectivo de promover a cultura da comida e do vinho, e que actualmente também defende a biodiversidade alimentar e agrícola no mundo inteiro.

Na verdade, a comida em Cabo Verde é feita, por grande parte da população, de forma ainda tradicional, com tempo, em fogão ou caldeirão de ferro, cozido à lenha e em lume brando, o que lhe dá um sabor muito mais apurado, cabendo na categoria de slow food. Enquadram-se neste grupo os almoços de fim-de-semana, que começam a ser confeccionados de manhã muito cedo, ou mesmo de madrugada, são servidos tardiamente e arrastam-se por muitas horas, às vezes até à noite, ou os almoços de casamento tradicionais, onde são servidos vários pratos, podendo ir até sete, como acontece em São Nicolau.

Usando os recursos e a produção locais, a dieta alimentar cabo-verdiana é na base do milho e de feijões com carne de porco, “bode capado”² e galinha (nas zonas rurais) ou peixe, principalmente atum, chicharro e cavala, em vez de carne (nas zonas litorais). A doçaria é feita com a fruta existente e em maior abundância na maior parte do ano, como a banana e a papaia, recorrendo também ao milho, à batata-doce, à mandioca, ao coco e ao queijo de cabra.

Para além dos pratos nacionais – a cachupa³, a papa-de-milho, o cuscuz⁴, a camoca⁵ ou o caldo-de-peixe – existem outros pratos típicos regionais, como o xerém (ilhas de Santiago, Fogo e Brava)⁶, a djagacida (ilhas do Fogo e da Brava)⁷, o guisado de Manuel António⁸ e o molho de São Nicolau⁹ (ilha de São Nicolau), o totoco¹⁰ (ilha Brava) e a batanca¹¹ (ilha do Fogo) (cf. Receitas em Chantre, 1993).

Confeccionam-se ainda pratos apropriados para a ocasião das festas religiosas e de romaria, pelo casamento e, mesmo, pela morte. A trutchida¹² e o cozido de peixe-seco acompanhado de mandioca, batata-doce, banana verde, couve e repolho, servido com xerém com leite-de-coco (ilha de Santiago), pelo Dia de Cinzas; a cachupa de milho-em-grão (ilha de São Vicente)¹³, pela Festa do Colá San Jôn; o xerém-de-festa e o guisado de carne, pelas Festas da Bandeira (ilha do Fogo) e dos Santos Padroeiros (ilhas de Santiago e Fogo)¹⁴; o feijão-pedra

3 Prato cujo ingrediente-base é o milho, misturado com uma variedade de feijões, hortaliças, carne de galinha e de porco e enchidos.

4 Uma espécie de bolo de farinha de milho cozido ao vapor. Come-se cortado às fatias e barradas com manteiga ou mel-de-cana.

5 Farinha de milho integral torrado, usada para pôr no leite.

6 Xerém-de-festa (milho “cochido”, partido ao meio), xerém com leite de coco (farinha grossa de milho com leite de coco), xerém com capa (farinha grossa e fina de milho moldada em forma de espiga forrada, com capa).

7 Farinha de milho grossa cozida a vapor, em camadas alternadas com feijão (feijão-pedra, feijão-figueira ou fava cozida).

8 Um guisado de batata, mandioca, inhame, abóbora e banana verde, sem qualquer carne.

9 Em tudo semelhante ao molho de Manuel António, mas com carne de capado ou de galinha.

10 Massa de milho em formato de rolinhos, para integrar o guisado.

11 Massa de farinha de milho espalmada, cozida numa grelha sobre brasas.

12 “Trutchida”, uma espécie de sopa espessa de feijão-pedra seco e sem casca.

13 Milho verde em grão.

14 É parte integrante das Festas da Bandeira o ritual do “Pilão”, para a preparação do xerém, e a “Matança”

2 “Bode capado”, caprino macho castrado, criado para a engorda.

com xerém e guisado de carne, pelo Casamento; o feijão-pedra com xerém, pela Festa da Morte.

Os sons e os ritmos crioulos

Os sons e os ritmos acompanham a vida do homem das ilhas nos seus afazeres, nos seus momentos de ócio ou de brincadeira e, também, nos momentos de celebração religiosa, revelando-se nas cantigas de trabalho, de ninar, de curcutiçan e nos cânticos litúrgicos, nas suas mais diversas formas.

As cantigas de trabalho, próprias das ilhas agrícolas de Santo Antão, São Nicolau, Santiago, Fogo e Brava, segundo Oswaldo Osório (Osório, 1980), são de dois tipos. O primeiro, as cantigas agrícolas, produto do meio rural tradicional agro-pastoril, por determinantes de natureza geoeconómica e com utilização em épocas precisas, tais como as cantigas de guardas-de-sementeadas, de curral-de-trapiche¹⁵, também conhecidas por colá boi¹⁶, e as de monda; e o segundo, as cantigas marítimas, surgidas de actividades ligadas ao mar, de pescadores e de marinheiros, todas adstritas aos aspectos práticos decorrentes das actividades económicas do povo das Ilhas.

As cantigas de ninar são cantilenas que, entoadas no compasso binário, servem para embalar as crianças. Elas revelam crenças ancestrais e têm o propósito de esconjurar o mal e proteger o menino durante o sono. Um exemplo disso é a morna “Ná, ó menino ná...” (“Não, ó menino não...”), de Eugénio Tavares (Tavares, 1996:112):

de animais, para o guisado dos almoços dos festeiros.

15 Curral-de-trapiche é o terreiro onde os bois fazem girar o trapiche para moer a cana. As cantigas ali entoadas são também conhecidas por “colá boi”, significando o termo “colá” cantar, falar em voz alta.

16 Cantiga do camponês de Santo Antão, que tem por finalidade acalmar o boi e prepará-lo para iniciar a faina do trapiche.

Ó rosto doce de ojo maguado,
Es bo cudad
Botal pa traz!
Nhor Des ta dano um bida de paz,
Ó nha Pecado
De ojo maguado!
Ná, ó menino ná,
Sombra rum fugi di li!
Ná, ó menino ná,
Dixa nha fijo dormi...

Sono de bida, sonho de amor,
Ou graça, ou dor...
És é nós sorte...
Se Deus, más logo, mandano morte,
Quem que tem medo
Ta morrê cedo.

Toma nha ombro, encosta cabeça,
Já'n dabo peto,
Amá ragaz!
Ó espírito doce, ca bo tem pressa:
Deta co geto,
Dormi na paz...¹⁷

Teixeira de Sousa (Sousa, 1936) explica que, na ilha do Fogo, após um dia inteiro de trabalho, os camponeses reúnem-se à noite para esparecer. Cantam mornas, dançam, contam histórias, “botam adivinhas”.

17 Ó rosto doce de olhos magoados
As tuas preocupações?
Deita-os para trás!
Senhor Deus dar-nos-á uma vida de paz
Ó meu Pecado
De olhos magoados!
Não, ó menino não,
Sombra ruim foge para bem longe!
Não, ó menino não,
Deixa em paz o meu filho, para que durma...

O sono da vida, sonho de amor,
Ó graça, ó dor...
Esta é a nossa sorte...
Se Deus depois nos mandar a morte
Quem tem medo
É que morre depressa.
Toma o meu ombro, encosta a tua cabeça,
Já te dei o meu peito,
Bem como o regaço!
Ó espírito doce, não tenhas pressa:
Deita-te com jeito,
Dorme em paz...

Quando as lendas ou as adivinhas não agradam, um dos assistentes cai sobre o narrador de histórias ou do “botador” de adivinhas, ridicularizando-o com versos os mais mordazes possíveis (o *curcuti*). Aponta-lhe as qualidades vis e os defeitos físicos, compara-o a um tipo de homem (ou de mulher) abjecto, já conhecido; considera-o um “não-sabe-nada”, um “zé-ninguém”.

O atingido, porém, ouve com calma a injúria e responde, em seguida, com versos improvisados, com toda a paixão, com todo o frémito. Esses versos provocam o riso a quem os escuta, porque são combinações de expressões grotescas de efeito muito cómico.

Esta veia poética, que se terá mantido através de séculos desde os antigos trovadores portugueses, revela-se nas cantigas de *curcutiçan*, que evocam as cantigas de maldizer da literatura medieval portuguesa.

Também podem ser consideradas cantigas de trabalho os *pregões* das peixeiras e dos *miúdos* que vendem água ou *fresquinha* (gelado), anunciando com cânticos os seus produtos.

Os cânticos religiosos – as divinas (cânticos oratórios para salvação das almas do purgatório)¹⁸ – acontecem em épocas específicas e são cantadas “à capela” por mulheres e homens, às vezes a três vozes em uníssono, e em solo, ao qual responde o coro, acompanhado pelo povo fora das igrejas – e as rezas (as *laidainhas* e a *Salve Rainha*)¹⁹ ligadas às práticas fúnebres que derivam da tradição da esteira (cf., Gonçalves, 2006)²⁰.

18 O Cântico da Divina só existe em São Nicolau.

19 Persiste ainda hoje, mas só em Santiago e em algumas localidades, principalmente do interior, ou em comunidades como a dos Rabelados.

20 Período de oito dias em que a família do morto deve permanecer sentada na esteira. Na noite do oitavo dia, há a “véspera”, um conjunto de rezas e hinos entoados em coro, em que tomam parte numerosas pessoas.

As formas musicais e as danças tradicionais

Ao longo dos tempos, estiveram em voga, na maior parte das ilhas de Cabo Verde, várias formas musicais das mais diversas origens, como o *máxixe*, o tango, o galope, a *contradança*, o *bolero*, a *mazurca*, a *valsa*, a *polca*, o *foxtrot* e o *samba*, que eram utilizadas nos bailes. Contudo, constitui música popular genuinamente cabo-verdiana, tocada e dançada nos bailes, a *morna*, a *coladeira* e o *funaná*.

A *morna*, na opinião do Maestro Alves dos Reis (Reis, 1984:9), “nasceu do povo que a criou, banhando-a com as lágrimas das suas mortificações, resignações e sofrimentos, e [...] essas melodias não são outra coisa senão a exaltação ou o queixume eterno da alma caboverdiana, no que ela tem de mais comovente, de mais extravagante e de mais tumultuoso”. Assim sendo, a sua fina emotividade informa, segundo Teixeira de Sousa (Sousa, 1958: 9), a “*encruzilhada conflitual de duas realidades antagónicas: dum lado a terra, a mãe, a cretcheu (a noiva); do outro, a nostalgia dos países distantes*”.

Considerando as linhas de incidência cultural nas três áreas – Portugal, Brasil e Cabo Verde – não é de estranhar a possibilidade de haver formas de semelhança entre o *fado* e a *morna*. Contudo, está-se em crer que esta, ao que tudo indica, mais antiga do que aquele, é uma expressão da maneira de ser e de estar do homem cabo-verdiano e da sua cabo-verdianidade, a expressão do sentimento popular dos amores infelizes e da saudade da amada e da terra querida (Martins, 1989).

A *coladeira* é um género de música mais moderna e com um ritmo mais rápido, com a sua origem na *morna*

e noutros ritmos existentes em Cabo Verde. Segundo Manuel Ferreira (Ferreira, 1985), a coladeira teria surgido em S. Vicente no segundo lustro de cinquenta, tendo-se rapidamente espalhado pelo Arquipélago. Contudo, sabe-se que a primeira coladeira poderá ter sido “Abissínia”, de autoria de António Silva Ramos, “Antône Tchitche”, composta em 1935, na sequência da ocupação da Etiópia pela Itália fascista de Mussolini (Brito-Semedo, 2006).

De acordo com o Maestro Jorge Monteiro, “Jotamont” (Monteiro, 1987), na sua explicação teórica sobre a origem da coladeira, trocando-se o compasso quaternário para binário, obtém-se na morna – pelo menos nas mais antigas – um ritmo rápido semelhante à coladeira.

Esta forma de expressão musical, que funciona como sátira social e entronca no processo de escárnio e maldizer da literatura medieval portuguesa, crítica, com sarcasmo e humor refinado, a sociedade mindelense.

O funaná é uma música em compasso binário, com andamento duplo, lento-médio e rápido, inicialmente presente apenas no interior de Santiago, que passou para a cidade no período a seguir à independência nacional, em 1975, com algumas mudanças no campo instrumental. Dança-se aos pares com movimentos do quadril cadenciados, sensuais e vivos (Brito, 1998).

Só nos anos oitenta, este almejado terceiro género musical consegue impor-se na sua plenitude em todas as ilhas como música nacional, em pé de igualdade com a morna e a coladeira, graças ao esforço do conjunto musical “Bulimundo”, sob orientação de Carlos Alberto Martins, “Catchás”, que retoma o princípio do “retorno às fontes”, seguido por Norberto Santos Tavares.

Na opinião de Carlos Gonçalves (Gonçalves, 2006:71), “o Funaná transformou-se numa das maiores conquistas no domínio da música, no Pós-Independência de Cabo Verde”.

Até antes da República (1910), segundo Célia Reis (Reis, 2001), dançava-se em todas as ilhas o Landum (ou lundum), tornando-se raro a partir de então, sendo hoje praticamente inexistente, sobrevivendo apenas na ilha da Boa Vista, onde é tocada especialmente por ocasião das festas de casamento.

Nas décadas de setenta e oitenta do século XX, surgiu em Cabo Verde o género balada, com conteúdo marcadamente revolucionário, reivindicativo e de denúncia social (cf. Brito-Semedo, 1999).

Existe ainda o batuque, a única ilha onde é celebrado é Santiago, de origem africana e constituído pelo batuque propriamente dito – canto com uso da cimbô²¹ e batimentos vigorosos e em ritmo acelerado das mãos sobre um chumaço de panos colocado entre as pernas (a tchabéta) e dança ritmada das ancas (o torno) – e pela finação, canto por uma solista, improvisado ao sabor da fantasia e bater de palmas por um grupo de mulheres que faz “baixão” ou coro de fundo, marca presença obrigatória nas festas de casamento do interior de Santiago (cf. Lopes, 1949). Toda esta magnificência de sons, ritmos, dança sensual e êxtase, simbolizando o acto sexual, funciona como uma preparação para a primeira relação sexual da noiva. A abundância da comida, por sua vez, remete para a fertilidade.

21 O cimbó ou a cimbôa é um instrumento musical de construção rudimentar. Tem um bojo de cabaça forrado de pele como tambor (o reflector dos sons), um braço de madeira terminado por uma caravelha (o nome mais comum é cravelha), um cavalete e um arco, tendido por crinas untadas de breu (ou pez), como de crinas também é a sua única corda vibrátil. Pedro Cardoso, in Folclore Caboverdeano, Porto, 1933.

As festas da bandeira, celebradas na ilha do Fogo, por ocasião do 1.º de Maio, dia de S. Filipe, e no mês de Junho, nos dias de S. João e S. Pedro, são aqui trazidas pelo exemplo perfeito dessa inter-relação entre a gastronomia, a música (tocar do tambor e canto) e a dança.

A festa começa com o “pilão” – o pilar do milho para o xerém-de-festa – com três mulheres ou raparigas a trabalhar em simultâneo em cada pilão, ao som e no ritmo de canções apropriadas, operação essa que é dirigida por uma mulher idosa. Em paralelo à actividade do “pilão”, há a matança das reses para a festa, também acompanhada de danças e cânticos.

A festa do colá San Jôn, ou de São João Baptista, celebrada a 24 de Junho e uma das principais festas populares nas ilhas de Barlavento (Santo Antão, São Vicente e São Nicolau) e na Brava, pelas suas características distintas e originais na sua componente da música e da dança, é igualmente relevante para o nosso estudo.

Em São Vicente, a festa decorre na Ribeira de Julião, localidade que dista poucos quilómetros da cidade do Mindelo. Mesquitela Lima (Lima, 1992) descreve-a como uma espécie de romaria, onde há de tudo: missa, comer, beber e dança, acompanhada de tambores e de apitos. A dança é a umbigada²², denominada colá San Jôn, sobretudo praticada entre mulheres, mas também entre homem e mulher. Os tambores, cuja forma é de origem portuguesa, são tocados com baguetes, porém num ritmo sincopado nitidamente africano. Tambores e apitos dirigem as dançarinas, que aceleram as umbigadas consoante o toque.

22 Um movimento ritmado em que os pares chocam os umbigos.

Jorge Barbosa (op. cit., pp. 263-267) descreve a festa em forma de versos:

Vai o povo também
vai seguindo e dançando
a dança alucinada
do choque
violento dos abdómens

entre apitos
gritos
e delírios
ao compasso da toada
guerreira dos tambores.

Segui depois tocadores
com os vossos tambores a rufar
com o povo a dançar
entre gritos e apitos
segui pela estrada
da Ribeira do Julião.

O tempero final

Fazendo um remate final em síntese, compondo e enfeitando o prato, celebrando, com o lento ritual do tempo, o prazer de comer bem, acompanhado por um bom vinho do Fogo, música da terra e muita dança. São dois os recursos de Cabo Verde: a sua latitude e a sua longitude, ou seja, a sua posição geográfica. Foi essa posição geográfica – situada entre três continentes, a Europa a África e a América – que determinou o seu povoamento, como forma de apoiar os descobrimentos e comercializar com a costa.

A forma de povoamento, por sua vez, criou o tipo crioulo, como fusão das duas correntes imigratórias: o branco e o negro. As condições naturais, por seu lado, condicionaram a economia e a demografia do território e determinaram a sua História.

A expressão do espírito do homem cabo-verdiano, a identidade e a especificidade da sua cultura, em suma, a criouliidade, é visível na língua cabo-verdiana, na manifestação da cultura popular (literatura oral, música, festas tradicionais, gastronomia, etc.) e nas formas cultas da sua literatura.

Procurou-se destacar, ao longo deste capítulo, a importância que a gastronomia, a música e a dança têm em todo o ciclo de vida do homem cabo-verdiano, do nascimento à morte, e como o caracterizam e lhe dão sentido à vida.

É assim que se deu a conhecer a gastronomia local, apresentando os pratos nacionais, os pratos típicos regionais e os pratos próprios para a ocasião das

festas religiosas e de romaria, pelo casamento e, mesmo, pela morte.

A nível dos sons e dos ritmos cabo-verdianos, apresentou-se as cantigas de trabalho, de ninar e de “curcutiçan” e, mesmo, os cânticos religiosos. Foram também objecto de análise as formas musicais e as danças tradicionais.

Conclui-se que o homem das ilhas celebra a alegria e a festa da vida e, também, o choro e a tristeza da morte, tudo à roda de grandes panelas, muita música e alguma dança. E o que caracteriza o cabo-verdiano e o distingue enquanto povo é a sua cultura crioula, resultado da sua mestiçagem, factor fundamental nessa interacção existente entre a gastronomia, as manifestações musicais e as danças tradicionais.

Referências

- Albuquerque, Luís e Santos, Maria Emília Madeira (1991, Coordenação). História Geral de Cabo Verde. Lisboa-Praia: Instituto de Investigação Científica Tropical e Direcção Geral do Património Cultural de Cabo Verde.
- Almeida, Germano (2004). O Mar na Lajinha. Mindelo: Ilhéu Editora.
- Amaral, Ilídio (2000). Em Torno dos Nacionalismos Africanos. Memórias e reflexões em homenagem a Mário Pinto de Andrade (1928-1990). Lisboa: Granito Editores e Livreiros.
- Barbosa, Jorge (2002). Obra Poética por Jorge Barbosa. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- Barbosa, Luís Augusto Grandvaux (1961). Subsídios para um Dicionário Utilitário e Glossário dos Nomes Vernáculos das Plantas do Arquipélago de Cabo Verde. Lisboa: Junta de Investigação do Ultramar.
- Brito, Margarida (1998). Os Instrumentos Musicais em Cabo Verde. Praia-Mindelo: Centro Cultural Português.
- Brito-Semedo, Manuel (2006). A Construção da Identidade Nacional – Análise da Imprensa entre 1877 e 1975. Praia: Instituto da Biblioteca Nacional e do Livro.
- Brito-Semedo, Manuel (2008). A Morna-Balada. O Legado de Renato Cardoso (2.^a Edição: 1999). Praia: Instituto da Biblioteca Nacional e do Livro.
- Cardoso, Pedro Monteiro (1933). Folclore Cabo-verdiano. Porto: Edições Maranus.

- Chantre, Maria de Lourdes (1993). *Cozinha de Cabo Verde* (1.ª Edição, 1979). Lisboa: Editorial Presença
- Chelmicki, José Conrado Carlos, e Varnhagen, Francisco Adolfo (1841). *Corografia Cabo-verdiana ou Descrição Geographico-Historica da Provincia das Ilhas de Cabo Verde e Guiné*. Lisboa: Typ. de L. C. da Cunha, Tomo I e Tomo II
- Chevalier, A. (1935). *Les îles du Cap Vert. Flore de l'Archipel*. Paris: Laboratoire d'Agronomie Coloniale.
- Duarte, Manuel (1999). *Caboverdianidade, Africanidade, e outros textos*. Praia: Spleen-Edições.
- Ferreira, Manuel (1987): *A Aventura Crioula* (1.ª Edição: 1985). Lisboa: Plátano Editora.
- Freyre, Gilberto (1953). *Aventura e Rotina. Sugestões de uma viagem à procura das constantes portuguesas de carácter e acção*. Lisboa: Livros do Brasil, Limitada.
- Freyre, Gilberto (1953). *Casa-Grande & Senzala* (1.ª Edição: 1933). Rio de Janeiro: José Olympio Editora.
- Gonçalves, Carlos Filipe (2006). *Kab Verd Band*. Praia: Instituto do Arquivo Histórico Nacional.
- Lima, Augusto Mesquitela (1992). *A Poética de Sérgio Frusoni. Uma Leitura Antropológica*. Lisboa: Instituto de Cultura e Língua Portuguesa.
- Lopes, Baltasar (1956). *Cabo Verde Visto por Gilberto Freyre. Apontamentos Lidos ao Microfone de Rádio Barlavento*. Praia: Imprensa Nacional de Cabo Verde – Divisão de Propaganda.
- Lopes, Baltasar (1949). “O Folclore Poético da Ilha de S. Tiago”, pp. 43-51, in *Claridade – revista de arte e letras*, N.º 7. São Vicente: Sociedade de Tipografia e Publicidade.
- Lopes, Manuel) 2001). *Chuva Braba* (1.ª Edição: 1956). Lisboa: Edições Caminho.
- Mariano, Gabriel (1991). *Cultura Caboverdeana – Ensaios*. Lisboa: Editora Veja.
- Mariano, Gabriel (1958). “A Mestiçagem: seu papel na formação da sociedade caboverdiana”, pp. 11-24, in *Suplemento Cultural N.º 1 ao Cabo Verde – Boletim de Propaganda e Informação*. Praia: Imprensa Nacional de Cabo Verde.
- Martins, Vasco (1989). *A Música Tradicional Caboverdeana – I (A Morna)*. Praia: Instituto Cabo-verdiano do Livro e do Disco.
- Monteiro, Jorge (1987). *Mornas e contratempos: coladeras de Cabo Verde*. Mindelo: Gráfica do Mindelo.
- Osório, Oswaldo (1980). *Cantigas de Trabalho, Tradições Oraís de Cabo Verde*. Praia: Comissão Nacional para as Comemorações do 5.º Aniversário da Independência de Cabo Verde – Sub-Comissão para a Cultura.
- Reis, Célia (2001). “Cabo Verde”, pp. 95-144, in *O Império Africano (1890-1930)*,

Nova História da Expansão Portuguesa, coordenação de A. H. de Oliveira Marques e direcção de Joel Serrão e A. H. de Oliveira Marques. Lisboa: Editorial Estampa, Vol. XI.

Reis, José Alves (1984). “Subsídios para o estudo da Morna”, pp. 9-18, in Raízes, N.º 21. Praia: Imprensa Nacional de Cabo Verde.

Ribeiro, Orlando (1955). “Primórdios da Ocupação das Ilhas de Cabo Verde”, pp. 92-122, in Revista da Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa. Lisboa: Faculdade de Letras, Tomo XXI – 2ª Série, N.º 1.

Sousa, Henrique Teixeira (1983). Ilhéu de Contenda (1.ª Edição: 1978). Lisboa: Europa-América.

Sousa, Henrique Teixeira (1958). “Cabo Verde e a sua Gente”, in Cabo Verde – Boletim de Propaganda e Informação, N.º 109. Praia: Imprensa Nacional de Cabo Verde.

Sousa, Henrique Teixeira (1954). “Curcutiçã’ (Recolhas Folclóricas)”, in Cabo Verde – Boletim de Propaganda e Informação, N.º 63. Praia: Imprensa Nacional de Cabo Verde.

Tavares, Eugénio (1996). Eugénio Tavares – Poesias, Conto, Teatro. Praia: Instituto Caboverdeano do Livro e do Disco.

Teixeira, António José da Silva e Barbosa, Luís Augusto Grandvaux (1958), A Agricultura do Arquipélago de Cabo Verde. Cartas Agrícolas. Problemas Agrários. Lisboa: Junta de Investigação do Ultramar.

Adenda

Jorge Barbosa

“A Terra”

In Obra Poética por Jorge Barbosa,
2002

Terra fértil
Das bananeiras, das laranjeiras,
Dos acajus,
Dos cafeeiros, das uvas, dos batatais;
Do milho que dá cachupa, o cuscuz,
A batanca, o gufongo;
Das canas
Que dão grogue e mel...

Terra fértil
– das oleaginosas,
Das acácias, dos cardeais,
Das roseiras,
Dos marmeleiros, das goiabeiras,
Das árvores resinosas,
Das árvores de fruta.
Das árvores de sombra...

Terra fértil
Do queijo sadio!...

Terra fértil!...

Se não cai a chuva,
– o desalento
A tragédia da estiagem! –

.....

Manuel Lopes

Chuva Braba, 1956

O almoço tinha sido fraco. Estavam ambos esfomeados. Não havia para o jantar fritos nem outros disfarces. Cachupa só, mas abundante e sobretudo apurada e “com todos os matadores”. Maria Lé serviu-lhes primeiro o caldo, apanhado à tona da anela, gorduroso e substancial. Pousou no centro da

mesa com toda a cautela, porque vinha a transbordar, um travessão com a cachupa fumegante e cheirando bem. “Cheirando a cachupa mesmo” – comentou Joquinha.

– Assim mesmo é que recomendei. Nha Maria Lé sabe do ofício, fez exatamente como eu queira. Tudo caldeado. Não concordo nada com duas travessas, uma de cachupa só e outra de cozido. Cachupa para mim é tudo o que sai da mesma panela.

... Joquinha sorveu mais colheradas.

Uma panela só é o que eu dizia ao André. Não gosto de separação. Não é, há Maria Lé? Casados é na mesma cama.

– Olá, se é, Nho Joquinha, respondeu Maria Lá com a boca torcida de satisfação, e esfregando as mãos no avental. A gente faz separação por grandeza. É mesma coisa na comida. Também p’rá dar ideia de muitos pratos, como se fossem os olhos a comer e não a boca. P’ra mim isso é uma falsidade.

O prato, apesar de bastante largo e fundo, transbordava. Joquinha sorveu umas colheradas de caldo. Quando o conteúdo desceu ao nível conveniente, deitou-lhe dentro a cachupa, um naco de carne de proco, talhadas de batata doce e de mandioca, uma porçãozinha de couve, uma banana verde, uma racha de abóbora já a desfazer-se.

Vinício (Manuel Ribeiro de Almeida)

“Nha Maria Clara”

In Cabo Verde – Boletim de Propaganda e Informação

– Laurinda, vamos arranjar uma janta desenfastiosa para o pai. Quando repousares o almoço e tiveres tratado

da loiça, vais ao “pelourinho” (1) e trazes: de peixes “palombetas” e “olhos largos”, uma bananinha verde, mandioca, batata doce, batata inglesa (2) e um bom raminho de coentros; malagueta ainda temos em casa. Passas pelo Matias e tomas meio quarto de “azeite doce”. Com estes ingredientes e mais uns dentinhos de alhos, fazemos aí um esplêndido caldo de peixe de comer e chorar por mais. Engrossas o caldo assim bem adubado com um pouco de “farinha de pau”.

Félix Monteiro

“As Bandeiras da Ilha do Fogo. O Senhor e o Escravo Divertem-se”,
In *Claridade* – revista de arte e letras, N.º 8, Maio de 1959, p. 11.

É uma simples tarefa caseira – pilar milho para xerém-de-festa que se transforma em espectáculo, pois é executada ao som e no ritmo de canções apropriadas, com o nome genérico de “brial” de pilão. Canções do trabalho, na aparência, mas possivelmente parte do ritual preparatório de repasto comum, porque o xerém assim preparado destina-se à chamada “ceia de canisade” na qual tomam parte todos os componentes do grupo que festeja a Bandeira no quintal da casa do festeiro.

A operação é geralmente dirigida por uma mulher idosa, que tem a seu cargo a distribuição de milho e água pelos pilões e a recolha do xerém quando o considera devidamente preparado, depois de passar por bandejas ou “balaio de tenter”, para o que fiscaliza com atenção todas as fases da tarefa, sem contudo deixar de cantar e bater as palmas cadencialmente, como fazem as outras mulheres e raparigas que

tomam parte na festa, e se agrupam ao lado dos tambores ou dos pilões.

Em cada pilão trabalham três mulheres ou raparigas, cada uma com o seu respectivo pau-de-pilão, que maneja com habilidade e desenvoltura, em movimentos graciosos e bem marcados – três pancadas em, dois tempos – ao som dos tambores, das cantigas de pilão, do bater das palmas, dos *paus-de-colêxa*, um compasso binário, tudo combinado num ritmo brilhante, certo mecânico, dir-se-ia que numa sugestão instintiva da regularidade rítmica das máquinas, com que nem sequer sonhavam os antigos escravos a quem se deve a introdução deste número no programa das Bandeiras.

As canções variam, sucedem-se uma à outra, à medida que se rendem as *cuchideiras*, o que se faz no meio de grande alarido, sobretudo quando estas se aguentam com firmeza e entusiasmo sob o estímulo das cantadeiras, mas o ritmo mantém-se inalterável, vivo, na marcação segura dos *paus-de-colêxa*, em ancadas secas vibradas com frenesi nas bordas do pilão ou tocadores acocorados entre as pilandeiras.

Com a recolha da última porção de xerém preparado com esse cerimonial termina a tarefa, que pode continuar no dia seguinte, quando necessário, mas sempre de forma que o último “pilão” preceda a antevéspera do dia do Santo festejado, reservada a outras cerimónias.

Teixeira de Sousa

Ilhéu de Contenda, 1978

Junto ao portão do jardim os homens estacaram em semicírculo, os cabos das enxadas encostados aos peitos

suados. Escorria-lhes suor pela cara abaixo, as camisas podiam-se torcer de encharcadas. Caía uma chuvinha miúda como urina de mosca. Afrouxaram os chapéus, olharam para o céu donde pingava fatura. Das gargantas intumescidas jorrou um Salve-Rainha sentido. O solista esganiçava notas que o coro abafava com acordes graves. Os berrifos persistiam, refrescando os rostos encalorados.

Germano Almeida

O Mar na Lajinha, 2004

A Maribel mora no Alto da Cruz de Espia, mas religiosamente está na Lajinha todos os dias por volta das seis e meia da manhã, é ela quem fornece o pequeno-almoço a grande número dos trabalhadores da EMPA e também a muitos estivadores da ENAPOR: um pão de trigo tipo brindeira que abre ao meio com uma enorme faca de cozinha e depois lambuza por dentro com um espesso doce de goiaba ou de marmelo que com uma colher de pau retira de um grande frasco de vidro, daqueles que antigamente se viam nas lojas cheios de drops ou pirinha das ilhas, e uma caneca de alumínio de café com leite que leva já preparado de casa dentro de um enorme termo marca giramagic que a Pantcha lhe trouxe de Dakar já lá vão muitos anos mas que continua a funcionar muito bem, a manter o calor como se fosse novo em folha, bem entendido que em grande parte graças à própria Maribel que o conserva com mimos de bebé, costuma dizer que se é verdade que a pobreza deve comprar bem para não comprar duas vezes, também é certo que o olho do dono engorda o cavalo. De modo

que mesmo em casa é ela quem pessoalmente cuida dos objectos de mais valor ou responsabilidade como é o caso do giromagic ou do frasco para doces.

Não são todos os clientes da Bel que vão no café com leite matinal, alguns preferem “aquecer” o estômago com uma cervejinha gelada ou uma supirinha, e há até aqueles que optam por começar o dia com um meio quartinho de grogue que depois abafam com dois ou três fonguinhos ou então pastéis de milho. E é por isso que a Bel compra o grogue que revende apenas em produtores de confiança, prefere ganhar pouco a envenenar os filhos de parida com qualquer mixórdia feita à base de pilhas secas, carrapate ou uma outra porcaria.

Noutros tempos ela também vendia pão de milho, pão de trança, barão, rebuçado simples, rebuçado de mancarra, pirinha das ilhas, sucrinha de leite de coco, e em geral todas as miudezas de fabrico caseiro e consumo popular. Mas infelizmente essas coisas acabaram quase todas por sair de moda, substituídas que foram por artigos de importação, e assim ela prefere não empatar dinheiro em mercadorias de saída reduzida, optando por pacotinhos de bolacha tipo Maria ou em forma de sanduíche com cremes de sabores diversos e que vende por unidades, tal qualmente aliás os cigarros, sejam domésticos ou de importação.

A língua portuguesa perante o desafio do desenvolvimento de Cabo Verde

António Correia e Silva
Universidade de Cabo Verde
antonio.correiasilva@docente.unicv.edu.cv

Resumo

Advoga-se neste artigo que, para Cabo Verde fazer da Língua Portuguesa um instrumento da produção do futuro, da realização de uma sociedade inclusiva, democrática e aprendente, produtora de riqueza material com base na economia do conhecimento, precisa de percecioná-la, quer a nível do Estado quer da Sociedade Civil, não como uma mera herança histórica a ser preservada por inércia simplesmente, mas enquanto um instrumento de acesso, apropriação e difusão do conhecimento impactante. Socialmente impactante. Assim, pergunta-se quais são as virtualidades atuais da Língua Portuguesa que podem cursar positivamente as linhas que definem o desafio de desenvolvimento de Cabo Verde? O autor tenta responder a esta questão segundo três eixos de resposta: a inclusão educativa, a capacitação científica e a inserção de Cabo Verde na rede colaborativa lusófona.

Palavras-chave: Português, desenvolvimento, escola, Cabo Verde.

Abstract

This article argues that in order for Cabo Verde to make Portuguese as an instrument for future production, of realization towards an inclusive society, of a democratic and learning society, of a producer of material wealth based on the knowledge about the economy, it needs to perceive the country itself both from the perspective of a state, as well as from the social standpoint. It should not be comprehended merely from the historical heritage standpoint, but it should be preserved as an instrument of access, ownership and dissemination of impactful knowledge. Socially impactful. Thus, one may wonder what current virtual potential does the Portuguese language have, in regards to the challenges of a developing country-Cabo Verde? The author tries to answer this question from three different perspectives: inclusive education, scientific training and the inclusion of Cabo Verde within the Lusophone collaborative network.

Keywords: Portuguese, development, school, Cape Verde.

1. A necessidade da inserção da língua portuguesa no projeto de país

Mesmo que de forma *sui generis*, por não ser nem língua materna nem estrangeira (Heimair: 2011), o português constitui parte integrante do património linguístico de Cabo Verde. Afinal de contas, os seus cidadãos são alfabetizados neste idioma, a sua literatura e imprensa se expressam maioritariamente nele, a sua memória histórica, *idem*, e assim por diante. Se realço isso é simplesmente para mostrar que, mesmo não sendo língua materna, não há como contornar a língua de Camões em Cabo Verde. Portanto, os cabo-verdianos podem – à semelhança dos cidadãos de outros países ditos lusófonos – afirmar, quiçá orgulhosamente também, que pertencem a uma família linguística que é a sexta mais falada do mundo, idioma oficial de oito estados soberanos, além de se espraiair como língua de herança por diversos espaços diaspóricos nacionais, constituindo, ainda, instrumento de trabalho de várias organizações internacionais como a CEDEAO, o MERCOSUL, a SADC e a União Europeia. Limitada à pura constatação, esta afirmação pode, no entanto, correr o risco de ser inócua, no sentido estrito do termo. A questão pertinente que ela suscita hoje é a de saber o que é que este pequeno país arquipelágico (que tem como língua materna o “crioulo”, uma língua neoportuguesa, entre outras coisas) pode, precisa e quer fazer com este ativo que resulta do facto de uma das suas línguas, o português, ser, sob vários pontos de vista, uma das grandes línguas mundiais. Dito de outro modo, como explorar, a partir do ponto geográfico, histórico e cultural que é Cabo

Verde, as virtualidades de uma língua com tão ampla trajectória no espaço e no tempo como é o português? Mais: como colocar esta língua ao serviço de um projeto de país? Ou seja, de um projeto inspirado no ideário da construção de sociedades inclusivas, aprendentes e produtoras de riqueza material, não em bases extractivas e insustentáveis (no sentido ambiental, social e económico da expressão) mas sim, de maneira sustentável.

Para que Cabo Verde possa perceber o português como uma “arma carregada de futuro”, é preciso que o encare, quer a nível do Estado quer da Sociedade Civil, não como uma mera herança histórica a ser preservada por simples inércia política e cultural ou como um condicionamento que tem de ser infelizmente gerido, mas, antes, enquanto um instrumento estratégico que, devidamente apropriado e assumido, pode ser posto ao serviço da realização dos seus próprios projetos de futuro. Uma atitude assim implica resolver e desembaraçar-se do passivo histórico que decorre do facto de o português ter sido a língua de dominação colonial bem como de eventuais continuidades pós-coloniais; requer, igualmente, o apartar-se da lusofonia enquanto mero discurso de grandeza imperial disfarçado, retocado e atualizado, tendo como propósito compensar o trauma de um Portugal pequenino e diluído na União Europeia, como nos alertara enfaticamente Alfredo Margarido (2000). Em suma, uma atitude assim requer um olhar virado para o futuro.

Postas as coisas neste pé, é forçoso constatar que há uma enorme distância entre as potencialidades atuais da língua portuguesa para realizar os projetos nacionais de desenvolvimento, por um lado, e a gestão política e

educativa que dela se faz na sociedade cabo-verdiana, por outro. É deste hiato, é desta tensão que surge a energia necessária para o questionamento e problematização desta temática.

Assim sendo, retomemos então algumas linhas que definem os contornos de projeto de país com base nas quais é preciso enfocar uma política nacional para a língua portuguesa. Os dias que estamos a viver dizem-nos, eloquentemente, que não pode haver desenvolvimento durável, cumulativo, sustentável, sem uma aposta forte na inclusão educativa, na cidadania informada e participativa (e esta vai bem além do ato de votar de 4 em 4 anos) e sem um investimento persistente no incremento do capital humano e no das organizações, na ciência e na inovação. É certo que na ausência de tais apostas poderemos, até, obter conjunturas de crescimento acelerado, como vimos acontecer em muitos países lusófonos e outros do continente africano, mas são fatalmente processos reversíveis e frágeis. Por isso, quem almeja erguer democracias sólidas, processos de desenvolvimento irreversíveis com ganhos reais no padrão de vida da maioria da população está obrigado, nos nossos países, a investir nos fatores intangíveis de desenvolvimento como a língua, encarando-a não só como conhecimento em si próprio, mas também como via de acesso, criação e apropriação de outros saberes importantes para o sucesso profissional, social e económico, como são a ciência, a tecnologia, o direito, a filosofia, etc.

É por demais evidente que os últimos anos revalorizaram o peso das variáveis intangíveis na equação do desenvolvimento (Stewart: 1998). As antigas, e antes determinantes, vantagens de localização, de disponibilidade

de mão-de-obra barata, abundante e jovem ou de dotação de recursos naturais vêm perdendo valor relativo. Muitos países que haviam tido rápido crescimento com base nestes fatores, entraram depois em crise pelo facto de terem montado economias especializadas em produtos e serviços de baixo valor acrescentado, quase sempre dependentes da exploração passiva e extrativista dos recursos naturais, e isso tanto do ponto de vista ambiental (uma vez que elas tendem a *stressar* recursos não renováveis), como social (tendo em conta que não demandam um grande investimento no capital humano e na inteligência das organizações) e economicamente (por não gerarem processos de crescimento durável).

Acontece que a economia de renda (Hugon: 2013) pode assumir várias facetas diferentes, estar baseada no petróleo, soja, ferro, diamante, gás, remessas de emigrantes, ajuda pública ao desenvolvimento ou num turismo assente fundamentalmente no clima, mas o que a caracteriza, na essência, é não ser estribada num amplo investimento educativo, científico e tecnológico. No entanto, é justamente aqui que se situa a linha de divisão entre os bem e os malsucedidos do nosso tempo, o ponto por onde passa a linha de demarcação entre aqueles que têm uma parte significativa da sua população na pobreza daqueles que possuem sociedades de prosperidade partilhada. Em jeito de parêntesis, cabe lembrar que há países que almejam aproveitar dos ganhos conjunturais da exploração de recursos como o petróleo, por exemplo, para investirem de forma intensa, estável, com base em compromissos interpartidários e intergeracionais, na educação e noutras formas

de inclusão cidadã¹, assim como outros tentam aproveitar da subida da onda da Ajuda Pública para criarem fatores de competitividade, superando assim a dependência. São estratégias que refletem a consciência da necessidade de se realizarem roturas para desencaixar processos de desenvolvimento.

Mirando o desenvolvimento sustentável e inclusivo, o primeiro ponto de rotura com a situação descrita é pelo alargamento da inclusão educativa, uma batalha que põe a questão da língua no centro das estratégias, pois, não há como erguer a economia do conhecimento – a única credível para Cabo Verde – passando ao lado da inclusão educativa e sem equacionar o papel da língua da aprendizagem escolar no seu interior e consequentemente na reconfiguração social demandada pela exigência de um desenvolvimento qualificado e não rentista. O segundo ponto de rotura é pelo fomento e institucionalização da ciência e da inovação enquanto factores de desenvolvimento das economias; a terceira, que tem as duas como condição, é pela construção de uma economia colaborativa com base na língua portuguesa. Começamos pela inclusão educativa, por ser o marco zero do processo.

2. A língua portuguesa e o desafio da escola inclusiva

Para que Cabo Verde – sociedade que não tem recursos naturais prontamente valorizáveis – continue a dar passos seguros em direção a uma economia com base no conhecimento, é preciso que o país consiga fazer com que a aprendizagem do português nas

escolas e na sociedade em geral alcance novos patamares de qualidade. Porque se é reconhecidamente notável que houve, nestes 41 anos do nosso contentamento, a expansão do sistema do ensino nacional – processo que tem como ganhos de percurso a universalização do ensino básico, o alargamento do secundário e a dinamização mais recente do ensino superior² – o certo, porém, é que tal expansão, feita em contexto sociolinguístico particular, no que à aprendizagem do português diz respeito, não produziu, ainda, a qualidade dos resultados esperada. Ou seja, continua sendo relativamente baixa a proficiência em língua portuguesa de uma parte importante do alunado nacional.

Enquanto o acesso ao sistema educativo, no nível secundário e superior, se manteve elitizado, socialmente restrito, o problema foi quase inexistente; gabava-se, inclusivamente, que os alunos liceais cabo-verdianos eram muito performantes no domínio do português. Utilizando a imagem de Padre António Vieira relativamente ao clero da ilha de Santiago seiscentista³, poder-se-ia dizer também que os estudantes de cá chegavam a fazer inveja aos seus congéneres europeus em matéria de manejo do português, sobretudo o literário e gramatical, isso num passado não muito distante mas cujos ecos nostálgicos ainda hoje ressoam no nosso quotidiano.

2 Ver a este propósito os documentos: Cabo Verde: Exame Nacional 2015 da Educação para Todos, MED e Anuário Estatístico do Ensino Superior, in www.portal-doconhecimento.gov.cv

3 Na escala que fez em Cabo Verde a caminho do Maranhão, padre António Vieira escreveu que havia na ilha de Santiago “clérigos e cónegos tão negros como azeviche; mas tão compostos e tão autorizados, tão doutos, tão grandes músicos, tão discretos e bem morigerados. Que podem fazer inveja aos que lá vemos nas nossas catedrais.”, Padre António (Brásio: 1946, p.298) “O padre António Vieira e as suas missões de Cabo Verde” in *Portugal em África*, 2ª série, ano III, nº.17, Lisboa, 1946

1 Cf. O caso timorense: http://pascal.iseg.utl.pt/~cesa/fundo_petroleo.pdf e o da Noruega, detentora do maior fundo soberano do mundo.

Contudo, à medida que os ganhos de massificação do acesso de todos a todos os níveis de ensino foram tomando corpo, mobilizando toda a sociedade em direção à escola, o desempenho dos alunos na aprendizagem do português terá começado a piorar gradualmente. É como se a escola cabo-verdiana à medida que foi sendo mais “socialmente inclusiva”, fosse aumentando a proporção dos seus estudantes com baixo domínio do português⁴. Perante isso, alguns mais conservadores, desqualificam ou mesmo invalidam o esforço educativo nacional, numa atitude equivalente à de deitar fora o bebé com a água do banho. Receitam normalmente remédios amargos como a elevação da seletividade na transição entre as etapas da carreira escolar, o que se traduziria, no imediato, no aumento de retenções, numa espécie de punição da vítima. O problema é de crucial importância, até porque, afinal, o bom manejo da língua, além de ser uma competência fundamental em si própria, é igualmente – e isso é de facto determinante – fator crítico de aprendizagem de outros saberes. E se atendermos ao facto de que o sucesso escolar na sociedade cabo-verdiana é fator necessário (embora cada vez mais, menos suficiente) de sucesso social, então nos aquilataremos do quão urgente é se terem respostas efetivas para este problema.

2.1. O desafio da inclusão com o de aumento do desempenho

A escola inclusiva, que constitui sem dúvida motivo de orgulho do discurso nacional cabo-verdiano, tem de poder elevar os níveis de aprendizagem do português, sem perder, contudo, o seu carácter inclusivo. A via mais legítima e credível para o fazer, na sociedade cabo-verdiana, é adequar os métodos de ensino, a formação de professores e os materiais didáticos ao contexto sociolinguístico do país, caracterizado inapelavelmente por ter uma língua da sociedade e outra do Estado, situação cuja complexidade e dinâmica tem sido estudada pelos linguistas e sociolinguistas da academia cabo-verdiana (Duarte: 2003; Lopes: 2016; Rosa: 2010). É preciso perguntar como e com que velocidade o sistema educativo vem absorvendo a conclusão de tais estudos? A questão tem toda a pertinência. Porque uma escola insensível ou mesmo desatenta a esta realidade e ao facto de os estudantes de diferentes classes sociais em Cabo Verde terem graus de aproximação diversos ao idioma de Camões e de possuírem, no seu histórico pré-escolar e familiar, níveis variados de exposição à língua portuguesa, uma escola assim, dizia, é uma instituição que corre o risco de cometer o pecado capital dos ultraliberais que é, no fundo, querer ignorar ou, pior ainda, pretender negar as desigualdades sociais, uma vez que estas também são linguísticas. Está claro que alunos com pais analfabetos não estão *à priori* em igualdade de condições quanto à propensão para adquirir competências em língua portuguesa do que aqueles cujos pais são escolarizados a nível universitário. Numa obra considerada hoje divisora de águas

4 Os resultados das diversas provas de acesso ao ensino superior realizadas pela Uni-CV assim como os dos testes experimentais implementados pelo Governo em 2015 apontam para um desempenho não satisfatório em língua portuguesa dos alunos com o 12º ano de escolaridade. Urge que tais resultados sejam objeto de um estudo aprofundado, capaz de esclarecer a sociedade onde se localizam as principais dificuldades de aprendizagem e que estratégias a adotar para a sua superação.

em Sociologia da Educação, intitulada *A Reprodução*, Pierre Bourdieu (Bourdieu & Passeron: 2008) descobriu a centralidade das heranças culturais da família na determinação do sucesso escolar dos estudantes, retirando aos rendimentos económicos dos pais o peso que os marxistas e marxianos lhes havia atribuído⁵.

Ora, sob a capa de que a língua da sociedade é o crioulo, pode passar desapercebido que as famílias de diferentes classes sociais possuem níveis diversos de aproximação ao português. As suas crianças não só chegam à escola com diferentes níveis de exposição como de pré-aquisição da língua portuguesa (Pereira: 2009). E, se assim for, então a indiferenciação de abordagem didático-pedagógica no ensino e aprendizagem do português, proposta pela escola pública, pode, consciente ou inconscientemente, representar uma estratégia reprodutora de desigualdades, privilegiando as elites. A prática demonstra que em toda a África as línguas coloniais, ao mesmo tempo que foram erigidas em línguas oficiais, foram deficientemente difundidas e ensinadas. Esta desproporção assegurou vantagens decisivas às elites urbanas e administrativas que as dominam (as tais línguas), excluindo a maioria. Por isso, a nosso ver o caminho da libertação não é o da rejeição destas línguas, mas o de as africanizar, de garantir a todos iguais oportunidades de as aprender, facto que requer a construção de uma nova gramática de articulação virtuosa entre as línguas maternas das comunidades e a da Escola. Isso para dizer que um português acessível a todos é a via de emancipação em Cabo Verde.

2.2. Para uma pedagogia emancipadora

Mas se a opção política do Estado cabo-verdiano for pela busca da igualdade de oportunidades, pergunto se isso não implicará a avaliação e o alargamento da experiência do ensino bilingue nos primeiros anos de escolaridade, levando-a a muito mais escolas do que aquelas a que até agora esteve confinada? Tal opção demandará também a criação de uma nova didática de articulação das línguas cabo-verdianas (crioulo e português) a ser ensinada aos candidatos à docência nas escolas de formação de professores, assim como a inclusão, na experiência da aprendizagem do português, do jogo, da experimentação e da dramatização, enfim, uma pedagogia que seja socialmente sensível às diferenças, atrativa e solidária. Isto porque, segundo os estudos (Pereira: 2009, p.59 e segs.), a aquisição da competência de leitura, algo determinante para criar no aluno a autonomia aprendente e constituir base do seu sucesso no percurso universitário e da sua capacidade de aprender ao longo da vida, requer que o jovem seja estimulado pela oralidade e por exercícios lúdicos. A sensação é de que persiste no sistema escolar cabo-verdiano um défice de exposição e de imersão na língua portuguesa (Lopes: 2009, p. 69/70), o que, a ser, penaliza sobretudo aqueles que só têm a escola para aprender, em benefício e em vantagem relativa dos que dispõem de alternativas de aprendizagem no seu meio social e familiar. Daí a importância das atividades extracurriculares ou, se se quiser, as de enriquecimento curricular (idem).

Neste particular, só temos de aplaudir as universidades que têm estado a criar programas especiais de superação de défices de competências de expressão

5 Ver igualmente a este propósito (Bourdieu, Boltanski e Saint Martin: 1979)

e de leitura. É de se realçar, contudo, que tais programas, para terem o sucesso pretendido, têm de ser académica e pedagogicamente inovadores.

Também cabe reconhecer importância à cooperação que tem estado a ocorrer entre estados, academias e organizações da sociedade civil dos países da CPLP, mormente quando esta cooperação envolve a troca de experiências em matéria de formação de professores, de metodologias de ensino, de materiais didáticos de promoção da leitura, tendo como centro o ensino do português em contextos sociais em que este não constitui língua materna.

2.3. A inclusão educativa é uma fronteira móvel

Só sendo bem-sucedida no ensino da língua portuguesa, a escola pública será inclusiva, deixando de ser reprodutora das desigualdades sociais para tornar-se, sim, potenciadora dos projetos de mobilidade social individuais e das famílias, passando a ser uma instância formadora de capacidades necessárias ao desenvolvimento do país. Todos sabemos que uma escola pública inclusiva é condição de termos sociedades integradas, coesas e aprendentes, evitando derivas que a desigualdade semeia no corpo das sociedades, como muito bem demonstraram Richard Wilkinson e Kate Picket num incontornável livro intitulado "O Espírito da Igualdade: porque razão sociedades mais igualitárias funcionam quase sempre melhor" (2010). Daron Acemoglu e James Robinson sustentam no livro "Por que Falham as Nações" (2013) que a origem do desenvolvimento das nações se situa na qualidade das suas instituições. Quando predominam instituições extrativas, estas monopolizariam a riqueza, a cultura e

o saber em favor de restritas elites, e retirariam de tal situação de exclusão da sociedade rendas credenciais e, por consequência, bloqueariam o desenvolvimento. Ocorre o inverso segundo estes autores quando a sociedade promove através das suas instituições o acesso, a inclusão e a participação. A nosso ver, a inclusão educativa é a primeira e mãe das roturas com a ordem social extractivista.

Creio, no entanto, que muito já se fez na sociedade cabo-verdiana em prol da equidade de acesso, diria até mais, em favor da permanência e do sucesso dos jovens no sistema de ensino. A expansão da rede pública, o programa de bolsa de estudos, as refeições quentes nas escolas, a formação de professores, tudo isso conjugado colocou Cabo Verde numa posição destacada nesta matéria no plano internacional. Sob o risco de poder estar a violar uma das regras sagradas da escrita de artigos académicos, a que advoga o apagamento e a repressão da subjetividade do autor, reponho aqui a condição de sujeito dotado de afetividade para declarar o seguinte. De manhã logo cedo, quando por puro prazer vou à varanda da minha casa olhar o dia a nascer, a cidade a despertar, vejo jovens surgidos de todos os lados, com uniformes de cores variadas, de passos apressados, dirigindo-se a escolas básicas, a liceus e a universidades e penso para comigo "eles são o exército civil de uma jovem nação". Vejo naquelas cores a bandeira do futuro e nos seus passos, a marcha da História. Fico emocionado como cidadão, como ex-reitor, como ex-governante e sobretudo como eterno aprendiz de historiador, logo eu que sou do tempo de dois liceus em Cabo Verde. Mas como sociólogo sou propenso a procurar também o reverso desta

marcha triunfal e penso então naqueles que, sem apoios suficientes e sob o peso de um *background* familiar frágil e instável e de contextos de vizinhança problemáticos e carentes, enfrentam a escola que se pretende inclusiva sem esperança e como uma odiosa obrigação, por ser espaço onde aprofundam a sua baixa auto-estima social e linguística.

Em matéria de inclusão educativa (sem triunfalismos nem derrotismos) todo o ganho é transitório e demanda mais um passo em frente, pois, é aqui que se joga a batalha decisiva pela construção de um denominador comum de saberes na sociedade. Uma batalha que se perdida duradouramente anula as *chances* de uma sociedade vir a ser uma democracia efetiva e uma economia geradora de bem-estar social. Aqui se encontra o estribo das sociedades realmente democráticas, inclusivas e aprendentes que enquadram o projeto de país de que falámos.

3. O desafio da transição para a economia do conhecimento

Por fim, existe um outro nível, igualmente crucial, no qual se enfrenta hoje o desafio da ruptura com as economias de renda e com as sociedades de subalternidade, e que coloca também a língua portuguesa no centro das estratégias. Refiro-me ao nível da capacitação científica dos países do sul. No caso de Cabo Verde, não há como vencer as etapas da transição de uma economia ainda assente na Ajuda Pública ao Desenvolvimento para a economia do conhecimento, baseada decisivamente na exportação competitiva de serviços e produtos para o mercado internacional, sem enraizar nas suas instituições universitárias e outras a capacidade de investigação aplicada susceptível de

agregar ganhos da ciência aos processos produtivos, administrativos, educativos em curso. Por esta razão, o objectivo de fazer do português uma dinâmica língua de ciência, espaço linguístico através do qual se aprende, se ensina e se produz ciência de ponta e com impacto na vida das sociedades, parece ser um dos fundamentos mais importantes da nova lusofonia reclamada pelas sociedades⁶. Quero crer mesmo que sem esta componente, a língua que partilhamos com mais oito países perderá grande parte do seu sentido de futuro. Até porque, apesar das resistências das elites governantes e empresariais de alguns países lusófonos, vai ficando cada vez mais perceptível que o que separa efectivamente os países subdesenvolvidos dos desenvolvidos (utilizemos por comodidade esta terminologia) é mais a brecha de capacidade em criar conhecimento científico transformador do que a dos recursos económicos propriamente ditos. Mas nesta matéria, talvez mais ainda do que nas demais, a partilha, a cooperação e o trabalho cooperativo se mostram ser incontornáveis. Por conseguinte, urge pensar quais são as arquitecturas organizacionais, ou por outra, quais as melhores arquitecturas organizacionais para promover o trabalho científico colaborativo, para densificar e intensificar a circulação de conhecimentos científicos em língua portuguesa e entre os países da CPLP. Há boas novas a registar neste particular.

É de se louvar o movimento da criação de repositórios científicos abertos em língua portuguesa e as federações nacionais de repositórios. Neste momento tudo leva a crer que depois do encontro de ministros da CPLP de Díli ocorrido em Julho de 2016, cumprindo o plano estratégico da Comunidade nesta matéria, que se está a um passo

⁶ Esta temática foi objeto de uma abordagem destacada na 2ª Conferência Internacional sobre a Língua Portuguesa no Sistema Mundial, realizada em Lisboa entre os dias 29 e 30 de Outubro de 2013. Cf. http://www.conferencialp.org/files/contributos_soccivil.pdf

de confederar as federações nacionais de repositórios, possibilitando a todos o acesso livre à produção científica, sob a forma de artigos, teses, dissertações ou mesmo de livros, que as instituições universitárias, de pesquisa assim como as agências de regulação e os hospitais do mundo lusófono elaboram no seu dia-a-dia⁷. É enorme o poder dos repositórios para partilharem o conhecimento e de, por esta via, propiciar laços colaborativos.

Mas nada será mais importante para fortalecer o estatuto da língua portuguesa, enquanto língua de ciência, do que a concepção e implementação de programas partilhados de formação de cientistas. Nesta matéria as experiências são ainda tímidas e pontuais, embora promissoras. Cabo Verde – com orgulho o digo –, alberga, no seu território, um dos programas pioneiros de formação conjunta de cientistas no espaço da CPLP, envolvendo estudantes de todos os PALOP e Timor-Leste, com a coordenação científica do prestigiado Instituto Gulbenkian da Ciência e financiado, através de uma bela parceria, pelos governos de Cabo Verde, Portugal e o Brasil. O Centro de Formação em Ciências Fundamentais, da UNESCO, com sede em Lisboa, concebido pelo saudoso ministro da Ciência de Portugal, Prof. Mariano Gago, deverá vir a ser uma das instituições de promoção da formação de cientistas lusófonos⁸. Outro exem-

plo, são os doutoramentos e masters interuniversitários, promovidos pela rede lusófona do Ambiente, chamada REALP que também possui um curso doutoral a decorrer no país. Mas à luz da premência que é necessário pôr na reconversão do modelo de economia e de sociedade e da ambição de tornar o português como um instrumento catalisador deste movimento histórico, tudo isso é constrangedoramente pouco.

A AULP (Associação das Universidades de Língua Portuguesa), cujo encontro último teve lugar em Díli, depois de o anterior ter sido na Praia, ocupa um papel a todos os títulos central no ecossistema das organizações que têm por missão fazer da língua portuguesa um espaço de relações científicas. Mau grado a sua notável trajetória, a associação tem pela frente pendentes que o não podem continuar a ser. Desde logo, a viabilização do encailhado Espaço Lusófono de Ensino Superior (ELES), gizado e anunciado pelo Conselho de Ministros de Ensino Superior da CPLP, em Fortaleza desde o longínquo ano de 2004. Talvez a implementação do Processo de Fortaleza – digo “processo” porque a concretização da Declaração tem de ser necessariamente gradual, contemplando as especificidades e os compromissos de cada país – passe não tanto pela ação unilateral dos governos, como inicialmente se pensou, levando as universidades a reboque, mas sim, por uma articulação mais operacional e cooperante entre governos e universidades. Questões centrais como mecanismos partilhados de avaliação da qualidade do ensino superior nos nossos países, um quadro de reconhecimento de qualificações, para não falar de centros de investigação avançada compartilhados entre os estados da CPLP, para terem soluções viáveis, demandam

7 Plano Estratégico de Cooperação Multilateral no Domínio da Ciência, Tecnologia e Ensino Superior: http://www.cplp.org/Files/Billeder/cplp/Ciencia_Tecnologia/NV-976-GSE-2014_6-Plano-Estratgico-CoopMultilateral-CT-ES.pdf

8 O Centro Internacional para a Formação Avançada em Ciências Fundamentais de Cientistas dos Países Lusófonos foi criado pelo Governo Português pelo decreto-lei 231/2015, na sequência do acordo assinado entre o então Ministro daquele país, Prof. Nuno Crato, e a UNESCO, em Novembro de 2013 e da reunião de alto nível organizada em Julho de 2014, na Cidade da Praia, pelo Governo de Cabo Verde para a discussão da cooperação científica entre os países de língua oficial portuguesa. Constan dentro os objetivos do referido centro “a transferência de conhecimentos, o reforço de capacidades e a promoção da colaboração científica no domínio das

ciências fundamentais (...)”. <http://www.portugal.gov.pt/pt/o-governo/arquivo-historico/governos-constitucionais/gc19/os-ministerios/mec/mantenha-se-atualizado/20151012-mec-investigacao-lusofonia.aspx>

necessariamente uma participação mais activa da AULP, enquanto um dos incontornáveis actores da governança lusófona.

Nesta ambição de inscrever e valorizar o português como língua de ciência, é preciso definir os termos da governança englobando os governos dos Estados da CPLP, a AULP, as academias e sociedades científicas nacionais, mas também os cientistas e os intelectuais individualmente. Há repositórios científicos nacionais a federar, universidades abertas a integrar, programas de mobilidade a consolidar, todo um conjunto de ações nesta estrada longa, mas imperativa, pois, uma língua portuguesa atrativa pela pujança da criação que nela se faz nos campos da ciência, da filosofia, da literatura e das economias criativas deverá vir a ser o *soft power* lusófono.

Por mais vasto que seja o universo dos utilizadores do português, é preciso saber que o peso de uma língua pode ainda ser maior do que o número dos seus falantes, transbordando este limite, impulsionado pela força do dinamismo criativo dos seus membros.

4. para uma economia colaborativa com base na Língua Portuguesa

Somos 250 milhões, é verdade, mas eu sou de um microestado insular de meio milhão de habitantes e penso a língua portuguesa a partir do meu ponto. Na obra "Grandes impérios, pequenas nações", Josep Colomer (2006) realça, de maneira perspicaz, a oportunidade que a nova geopolítica mundial oferece hoje às pequenas nações, ao propor-lhes associações com grandes conjuntos de estados, através das quais estes os provêm de bens públicos como a defesa, segurança, acordos de comércio, moeda, etc. Tais associações permitem que

pequenas nações não tenham que empregar os seus poucos recursos para arcarem sozinhas com os custos nada irrelevantes das funções clássicas de soberania. Eu acrescentaria à lista de bens públicos, a gestão da língua. De facto, não é vantagem pequena, para um microestado, poder dividir os custos, não pequenos, de cuidar da língua que constitui a sua ponte para o acesso à memória histórica, aos materiais didáticos utilizados nas suas escolas, às terminologias científicas, jurídicas e filosóficas úteis ao funcionamento da Administração, às traduções de grandes obras que permitem sintonizar a sociedade com o "tempo do mundo". É por esta razão que temos para nós que a lusofonia é, sob este ponto de vista, uma oportunidade incontornável, pois, permitirá a todos, mesmos os grandes, não só se inserirem num espaço internacional interessante – refiro-me a uma comunidade de oito estados e 250 milhões de falantes – como também, propicia a possibilidade de, no interior de este mesmo espaço, conjugarem os seus esforços com os dos demais membros naquilo que directa ou indirecta toca à língua e, como vimos, o essencial da batalha do desenvolvimento cursa a língua.

No livro "Sociedade de Custo Marginal Zero", Jeremi Rifkin (2016) advoga, de forma brilhante e convincente, o ganho potenciador que resulta do facto de as empresas e países porem bens, serviços e conhecimentos em comum, fazendo com que o custo arcado por cada um tenda para o zero. O que queremos – bem sei que isso pode parecer utópico ou cândido demais – que a lusofonia, com base na gestão partilhada do activo comum que é a língua portuguesa – crie uma sociedade de custo marginal zero.

A Comunidade de Língua portuguesa tem de ter um ideário e a ambição de produzir um outro futuro, diferente daquele que a inércia dos dias de hoje

levará as suas sociedades, é verdade, mas tal ideário não é realizável se ela não se dotar de organizações e de uma arquitectura de organizações que estimulem o contacto, a cooperação, as dinâmicas colaborativas entre as

sociedades. Ter o mesmo idioma, por isso só, não significa necessariamente comunicação e muito menos comunicação focada na transformação social e económica reivindicada pelas sociedades.

Referências

- Acemoglu, D & Robinson, J. A (2013). *Porque Falham as Nações. As Origens do Poder, da Prosperidade e da Pobreza*. Lisboa: Temas e Debates.
- Bourdieu, Pierre & Passeron, Jean-Claude (2008). *A Reprodução: elementos para uma teoria do sistema de ensino*. Rio de Janeiro: Editora Vozes.
- Bourdieu, P, Boltanski, Luc, Saint Martin, Monique (1979). “As Estratégias de Reconversão”. In *Educação e Hegemonia de Classe – as funções ideológicas da escola*, (org. José Carlos Durand). Rio de Janeiro: Zahar.
- Brásio, António (1946). “O padre António Vieira e as suas missões de Cabo Verde” in *Portugal em África*, 2ª série, ano III, nº.17, Lisboa.
- Colomer, Josep (2006). *Grandes impérios, pequenas naciones*. Barcelona: Anagrama, col. Argumentos.
- Duarte, Dulce Almada (2003). *Bilinguismo ou Diglossia? As Relações de Força entre o Crioulo e o Português na Sociedade Cabo-verdiana*. Praia: Spleen Edições, Praia.
- Hugon, Philip (2015). *Geopolítica de África*. Lisboa: Editora Escolar.
- Lopes, Amália (2009). *Referencial para o Ensino em Português, Língua Segunda em Cabo Verde*, Dissertação de Mestrado, Universidade de Lisboa.
- Lopes, Amália Faustino (2016). *As Línguas de Cabo Verde, uma radiografia sociolinguística*. Praia: Edições Uni-CV, col. Sociedade, vol.9, Praia.
- Margarido, Alfredo, (2000) *A Lusofonia e os lusófonos: novos mitos portugueses*. Lisboa: Ed. Universitárias.
- Pereira, Júlia (2009). *Alfabetização de Crianças Cabo-verdianas em Língua Portuguesa como Língua Não Materna: O Ensino da Leitura*. Dissertação de Mestrado, Universidade Aberta Portuguesa; <http://repositorioaberto.uab.pt/bitstream/10400.2/1426/1/Dissertacao.pdf>
- Rifkin, Jeremi (2016). *Sociedade de Custo Marginal Zero*. Lisboa: Bertrand.
- Rosa, João (2010). *Discursos Linguísticos e Realidades nas Salas de Aulas: Vencendo a Luta pelo Controle*. Praia: Edições Uni-CV, Col. Sociedade.
- Stewart, A (1998). *Capital Intelectual: a nova vantagem competitiva das empresas*, Rio de Janeiro.
- Wilkinson, Richard e Pickett, Kate, (2010). *O Espírito da Igualdade*. Lisboa: Editorial Presença.



II.

**CABO-VERDIANIDADE(S)
– DIÁLOGOS CABO
VERDE / BRASIL: À
DESCOBERTA DE CABO-
VERDIANIDADES:
INTERCULTURAS PLURAIS**



Múltiplos olhares de pesquisadores brasileiros sobre cabo-verdianidades

Aracy Alves Martins
Universidade Federal de Minas Gerais
aracymartins60@gmail.com

Míria Gomes de Oliveira
Universidade Federal de Minas Gerais

Vanda Lúcia Praxedes
Universidade Federal de Minas Gerais

Com os pesquisadores da literatura africana apreendemos a importância da aplicação de diferentes análises e interpretações para embasar o aporte crítico: a interdisciplinaridade como método.

Com o povo caboverdiano aprendemos que a morácea, misto de simpatia e delicadeza nativas, é a metáfora tatuada no corpo de versos e vozes que o vento leste traz até a beira-mar, na rebentação dos poemas insulares.

Rubens Vaz Cavalcante¹

Resumo

Este texto refere-se aos múltiplos olhares construídos a partir da experiência vivida no Projeto Pró-Mobilidade Internacional Docente e Discente CAPES/AULP, Ensinar qual Língua, Ler qual Literatura? Interculturalidade e relações étnico-raciais no Brasil e em Cabo Verde, entre UFMG e Uni-CV, realizado por docentes/pesquisadores do Centro de Alfabetização, Leitura e Escrita (Ceale) e do Núcleo de Estudos e Pesquisas sobre Relações Raciais e Ações Afirmativas (NERA), da Faculdade de Educação da UFMG - Brasil. Um dos principais objetivos da pesquisa é efetivar diálogos interculturais sul/sul e cooperação horizontal entre países de língua portuguesa. Partindo de orientações das Leis brasileiras 10.639/2003 e 11.645/2008, que instituem o estudo da História, da Cultura e das contribuições dos africanos e dos indígenas para a sociedade brasileira. A pesquisa trabalha com a análise de obras literárias, manuais escolares, artes, bem como das relações entre língua oficial e línguas maternas, no Brasil e em Cabo Verde na perspectiva intercultural.

Palavras chave: Relações raciais, interculturalidade, mobilidade

¹ Intercambista na Uni-CV, 2014, CAPES/AULP, Doutorado-sanduiche. Atualmente, Doutor em Teoria Literária pela UNESP – Brasil (Cf. CAVALCANTE, 2016).

Abstract

This text presents reports of professors, graduate and undergraduate students about their experiences on the Pro-Mobility International Program CAPES/AULP-2012, Which Language to teach, which Literature to read? Interculturalism and ethnic-racial relations in Brazil and Cape Verde, between UFMG and Uni-CV. The program is develop by members of Reading and Writing Research Group (Ceale) and Race Relations and Affirmative Actions Research Group(NERA) at Faculty of Education UFMG - Brazil. The main objective of the Program is to carry out intercultural dialogues south/south and horizontal cooperation among Portuguese-speaking countries in accordance with directives of law 10.639 / 2003 and 11.645 / 2008, which establish the study of history, cultures an literature of African and Indigenous people in Brazil. The research focus on the analyses of textbooks, art works as well as the relations between official language and maternal language in a intercultural perspective.

Keywords: Race relations, interculturality, mobility

1. Introdução

A epígrafe de Rubens Cavalcante ilustra bem a possibilidade de múltiplos olhares, tendo como ponto de partida o processo de aprendizado, de conhecimento e compreensão de tudo o que comporta a expressão ou a noção de cabo-verdianidades para alguns pesquisadores brasileiros que atuam no Projeto Pró-Mobilidade Internacional Docente e Discente CAPES/AULP, Ensinar qual Língua, Ler qual Literatura? Interculturalidade e relações étnico-raciais no Brasil e em Cabo Verde, entre UFMG e Uni-CV, formando uma equipe inter e multidisciplinar, com múltiplos olhares sobre a realidade. Acrescentaria, ainda, no caso da fala de Rubens Cavalcante, que, tal como a literatura, a aplicação de diversos métodos de análise e interpretações são motores para a compreensão da história, interpretação dos fenômenos históricos que fundamentam todo o processo e produção de conhecimento. E como todo processo de conhecimento,

compreendemos que a noção de cabo-verdianidades, no plural, está em constante construção e sujeita a múltiplos olhares, de fora para dentro, como de sujeitos sociais estrangeiros que somos. Vale ressaltar que, nessa empreitada, corremos o risco de apresentar um olhar reducionista, parcial e precário de uma realidade que sabemos complexa, histórica, que é construída socialmente. O que nos redime, até certo ponto, é o fato de que nossos olhares partem de um outro contexto histórico, e por isso devemos informar ao leitor de que lugar estamos falando, de quais condições históricas embasam nossa narrativa e interesse pela história, pelos sujeitos, pela literatura, pela língua, pelos saberes e por toda a produção de conhecimento produzido pela sociedade caboverdiana. Ou poderíamos chamar de cabo-verdianidades?

Apesar de nossas histórias cruzadas, traspassadas pelo colonialismo português, durante longo tempo, a

historiografia tradicional brasileira ignorou, de fato, o papel de todo o continente africano na história da humanidade e, particularmente, na história e construção da sociedade brasileira. Esse relativo descaso refletiu, desde sua omissão ou subalternidade na narrativa histórica presente nos nossos livros didáticos e manuais escolares até as relações Brasil/África. Esse cenário começa a se modificar, no final dos anos de 1990, e vai se concretizando a partir de 2003.

Uma de suas primeiras ações foi a sanção da Lei 10.639/2003 (atualizada pela Lei 11.645/08, que inclui os indígenas), que torna obrigatório o ensino de História e Cultura africana no sistema de educação básica brasileiro, especialmente nas disciplinas de História, Literatura e Educação Artística.

Essa Lei resultou de um longo caminho de lutas e reivindicações do Movimento Negro brasileiro e sua implementação e, apesar de estar ocorrendo há mais de dez anos, ainda tem um longo percurso pela frente, em virtude dos diversos problemas, dentre eles, a presença marcante de racismo estrutural e estruturante da sociedade brasileira.

Nesse processo, permeados por tensos e intensos debates, em diversos meios sociais, educacionais e institucionais, constatou-se a necessidade de três ações primordiais para a efetiva implementação da Lei 10.639/03 no Brasil. A primeira, do ponto de vista historiográfico, foi a urgente e necessária a revisão de concepções e visões estereotipadas arraigadas e cristalizadas no pensamento social brasileiro, marcadas pelo falso mito da democracia racial, que resultou da negação do racismo brasileiro. Nessa conjuntura, impuseram-se novos estudos e

pesquisas, a construção de novas reflexões e posturas teórico-metodológicas sobre o Continente Africano, sobre a narrativa histórica de nossas histórias cruzadas, sobre a vida dos africanos no Brasil, em contextos diaspóricos, suas histórias, suas diferentes formas de organização, produção de conhecimento, sobre a vida dos brasileiros afrodescendentes e todos os saberes produzidos e acumulados por esse segmento étnico-racial, por se desdobrarem em desafios teóricos, práticos e epistemológicos, no campo da educação escolar, no campo da escrita da história, na orientação e produção de material didático distribuído em nossas escolas e consequente formação de professores da Educação Básica do país, nesse campo.

E, por fim, a necessidade de maior aproximação, de estudos e pesquisas sobre os diversos países que compõem o vasto Continente Africano, cujas histórias e trajetórias foram cruzadas com a brasileira. Entende-se que esses novos estudos, pesquisas e essa aproximação tendem a romper com um círculo vicioso de reprodução de saberes, com viés eurocentrado, propiciando assim a inserção de novos conteúdos, novos saberes, objetivando promover a correção de distorções históricas de um currículo oficial e uma historiografia tradicional que possuía marcas eurocêntricas, mantendo silêncio sobre a cultura, saberes, histórias e as raízes ancestrais de parte significativa da população brasileira.

A perspectiva de aproximação com países do Continente Africano resultou em investimentos em estudos, programas de Cooperação Técnica e Pesquisas com recursos do CNPq (Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico), Programas de Intercâmbio e Mobilidade Docente

e Discente Brasil/África e acordos no âmbito CAPES/AULP (Comissão de Aperfeiçoamento de Pessoal do Nível Superior/Associação das Universidades de Países de Língua Portuguesa). É nesse contexto que o projeto Pró-Mobilidade docente e discente CAPES/ULP veio ao encontro de nossas atividades de pesquisa, ensino e extensão, há muito desenvolvidas na Faculdade de Educação/FAE, da Universidade Federal de Minas Gerais/UFMG, reunidas inicialmente no projeto de pesquisa em rede *Língua e Literatura: relações raciais, diversidade sociocultural e interculturalidade em países de língua portuguesa*, financiado pelo CNPq e realizado por docentes/pesquisadores do Centro de Alfabetização, Leitura e Escrita/Ceale e do Núcleo de Estudos e Pesquisas sobre Relações Raciais e Ações Afirmativas/NERA, bem como de outras universidades no Brasil e no Exterior.

Um dos principais objetivos da pesquisa era efetivar diálogos entre países do continente Africano e o Brasil e o projeto de mobilidade acadêmica configurou-se, assim, como uma possibilidade de concretização desses diálogos, além de uma ação concreta para sanar a lacuna do conhecimento de nossa história e de nossas raízes e, nessa troca, contribuir para a escrita e construção de *Epistemologias do Sul* (SANTOS et al, 2010), voltadas para diálogos sul/sul, em cumprimento, no Brasil, à Lei 10.639/03. Além de proporcionar aos pesquisadores e estudantes brasileiros aprofundar o entendimento de nossas raízes e identidades, temos uma oportunidade ímpar de, nessas aproximações e diálogos interculturais, partilhar aspectos de nossa história e ao mesmo

tempo obter conhecimentos sobre a história de Cabo Verde, seus nexos com o Brasil, sua sociedade e sobre o fenômeno sociológico entendido como *cabo-verdianidades*.

Nesse sentido este texto se organiza, centrando a sua atenção nos depoimentos dos intercambistas, docentes e discentes, apontando cada um em qual dos eixos tangenciou ou investiu mais nas análises, pelo ponto de vista da Análise Crítica do Discurso (VAN DIJK, 2008): Literatura/Letramento Literário (Paulino & Cosson, 2009), Tensões entre Língua Oficial/Língua Materna (Veiga, 2004; Lopes, 2011; Semedo et al, 2015), Manuais Escolares (Martins et al, 2011), ou Artes (Scarassati, 2009), perpassados todos eles pelas Relações Raciais e a Diáspora Africana (Munanga & Gomes, 1999), em diálogos horizontais Sul/Sul (Santos et al, 2010) e interculturais (Fleuri, 2003).

2. Olhares de brasileiros

Os/as intercambistas CAPES/AULP, citando autores de Cabo Verde e que escrevem sobre Cabo Verde (Monteiro, 2009), discorrem sobre a importância da Cabo-verdianidade ou da Africanidade (Cf. Fernandes, 2013, p. 245) em suas vidas, e na sociedade brasileira, após interações diversas com os caboverdianos.

O encanto das ilhas

Ter que dar benção ao que chamam de “antigo continente” para chegar em Cabo Verde havia me incomodado desde o início. As restrições de ir-e-vir no mundo sempre me incomodam e pisar em solo africano era algo muito esperado. Deixamos Lisboa sabendo que tudo que nos impressiona na Europa

não seria nem de longe o que nos aguardava em Cabo Verde.

E então, lá estávamos: eu e meu colega músico com uma peculiar bagagem de instrumentos criados por ele mesmo. Chegamos em Praia e, como recomendado pelos colegas caboverdianos, seguimos no dia seguinte para a ilha de San Vicente para o carnaval.

Manoel, motorista da Universidade de Cabo Verde, foi nos buscar no aeroporto e logo ganhamos o nosso primeiro amigo caboverdiano. Os dias pareciam magicamente luminosos aos meus olhos e a cor do mar era de um tom verde-claro que não havia visto antes.

Manoel nos levou para conhecer a Ilha de São Vicente, suas praias, nos apontou o Monte Cara, informou nos sobre o mercado, os peixes e os vegetais cultivados em Santo Antão, a ilha em que nasceu.

Mindelo era uma festa: blocos carnavalescos desfilando, grupos ensaiando coreografias nas praças, gente nas ruas. Clássicas marchinhas de carnaval brasileiras ecoavam em casas e bares. Quando vi, já dançava e cantava junto.

Manoel nos convidou a conhecer a Ilha de Santo Antão onde nasceu. Para lá seguimos em pleno sábado de Carnaval. Queijo de cabra, ervas, crianças jogando “malha”, mulheres pilando o milho para o cuscuz, foto no *fim do mundo*, a ribeira, música por toda parte. E ainda, depoimentos sobre um tempo em que, ao findar do dia, todos compartilhavam comunitariamente o que era cultivado na fértil Santo Antão.

Pergunta daqui, pergunta dali, minha curiosidade por contos infantis relatados por adultos foi ainda mais aguçada pelas pistas pescadas em um rápido diálogo com uma senhora que

vendia balas e frutas, em frente ao hotel. Ela me disse em autêntico crioulo caboverdiano algo que envolvia a sonora palavra *Gon-gon*. Meu limitado contato com a língua nativa não ajudou muito. Mas, como ela abriu um sorriso largo em meio a um semblante de medo para se referir a *Gon-gon*, concluí que a estória denotava uma boa lembrança escolar. Além de *Gon-gon* me falou também da *Futcera*. (Míria Gomes, Docente Línguas).

Geografia, cultura e beleza

(...) Este arquipélago encontra-se geograficamente posicionado, estrategicamente, entre os continentes africano, americano e europeu, situação que permitiu que esse país se tornasse um entreposto para a comercialização de escravos. Na ilha de Santiago e, mais precisamente, na cidade de Ribeira Grande, hoje conhecida como Cidade Velha (a qual foi, inclusive, tombada como patrimônio da humanidade) encontrava-se o centro comercial de escravos. Todos os navios negreiros passavam, então, obrigatoriamente por Cabo Verde para pagar impostos e se abastecerem de água doce e alguns alimentos.

Por ser um país culturalmente diversificado, este se torna palco para vivência de expressões culturais. Essas culturas estão presentes na música, dança, comida e na língua crioulo cabo-verdiano, que tem suas variedades relacionadas às ilhas. A diversidade cultural cabo-verdiana está presente no jeito alegre, na *morabeza* de receber a todos que por lá se encontram, seja como turistas, moradores ou intercâmbistas, fato constatado por mim, em 2014, quando participei do Intercâmbio CAPES/AULP. O relevo movimentado, contrastando com um azul do céu e o

Oceano Atlântico, torna a paisagem geográfica do país insular uma beleza ímpar (Divina Venancia: Graduação Geografia, hoje licenciada).

Como a conexão com cabo-verdianidades permite expandir horizontes

Apesar de ainda ser uma oportunidade restrita, alguns estudantes e professores que nasceram no Brasil têm tido a oportunidade de viajar para países africanos (...)

Poucas são as oportunidades em que países, pessoas se dão as mãos e se conectam além dos interesses, hierarquias, preconceitos, egos e vaidades. Um intercâmbio pode trazer essa oportunidade. A oportunidade de se conectar. De sair do sufocamento do racismo, sexismo, elitismo. Mesmo que por poucos instantes. Alguém que já perdeu o medo da ida ainda consegue ver na volta que existe um mapa na frente de cada banco. Por treze horas vi pelas coordenadas geográficas que, entre América e África, existe um pássaro no meio do Oceano Atlântico. Esse pássaro formado pelo desenho de correntes marítimas voa de um lado. E sua cabeça está para o lado oposto de onde ele voa. Esse pássaro que se formou para mim na tela plana se chama Sankofa, um símbolo adiche que conheci no Mercado Sucupira, em Praia, Cabo Verde. Lá no Sucupira, dentro de uma livraria pan africana, me apresentaram Abdias do Nascimento, Thereza Santos, Lélia González, esta última belo-horizontina como eu, silenciada dentro de Universidades como várias mulheres. Historiadores independentes como Diogo Omega estavam ali nas ruas de Praia. Dentro de uma livraria, ainda que não seja possível a uma estudante comprar livros, é possível, pelo

menos, pegar a dramaturgia de Wole Soyinka. Folhear a profundidade de Amílcar Cabral para além da imagem do seu mito. Conhecer o trabalho de Cheik Anta Diop.

Em Cabo Verde, África, pude aprender sobre a moringa, pude sentir na pele e no corpo como as plantas cuidam da gente, e como a gente assassina a Mãe Natureza. Em Assomada, Praia, e em São Vicente, o contato com mais de 15 grupos teatrais me possibilitou aprender que o teatro é uma literatura, um meio e uma própria possibilidade em si mesmo de libertação coletiva. Diferente da maioria das instituições cabo verdianas, os palcos e as ruas de Cabo Verde são espaços cênicos e dialógicos que não impõem o português como língua oficial. Ver as *rabidantes* em cena é estar em contato com cabo-verdianidades. E o que a arte cabo-verdiana representa de resistência? Os trabalhos socioculturais de Di Fortes, de Patrícia Ferreira, em escolas e comunidades do Mindelo, têm colhido grandes frutos, plantado muitas sementes. Basta ter contato com trabalhos artísticos de Tikay, Xixo, do Coletivo OTTACA, do grupo Juventude em Marcha e ver como eles permitem que o crioulo, o cotidiano e suas lutas cheguem às cidades mais distantes, ultrapassem as fronteiras além-mar e alimentem a população de imigrantes com discussões pertinentes a toda sociedade. Ter contato com o rap, com a prática de cine guetos, cinemas nas ruas, conhecer esse movimento na Tchadinha, Achada Grande de Trás e ver que, com ele, convivem filhos e netas de rei de tabanca é estar mais perto de um conceito plural. Em tudo, como o movimento da Sankofa, é possível poder voar para frente e olhar para trás. A escolha de olhar para trás é delicada e necessária.

Quem dera poder voar pelos lugares em que estive há um ano e abraçar toda uma família do outro lado do Atlântico! (Mariele Conceição: Graduação História)

Novo olhar sobre África

Numa frequente exploração do espaço, a convivência com saberes múltiplos, tem proporcionado o despertar de um novo olhar sobre África, sobretudo em História da África, na qual se evidencia a principal demanda em minha área de atuação (História e Educação). Aqui, pude ter contato com bibliografias e saberes, que muito provavelmente continuariam desconhecidos e encerrados dentro da estrutura ocidental de conhecimento. Esse aspecto singular permitiu-me refletir acerca da urgência de uma revisão historiográfica, da **necessidade de criar espaços para que o referencial africano fale por si**. Destarte, o contato com autores e a literatura africana tem feito girar a chave de compreensão do **universo historiográfico no mundo ocidental, ainda demasiado enviesado - e por que não omissos? - do conhecimento em África**.

Assim, de modo a proporcionar maior fundamentação e aprofundamento do conhecimento, a pesquisa tem contado com a análise de documentos oficiais e midiáticos levantados no Arquivo Histórico da Praia, como a análise de uma coluna do jornal “Voz do Povo” (publicado após a independência de Cabo Verde entre os anos de 1975 e 1992), a qual é dedicada às temáticas de África. No acompanhamento das publicações, dentro outras hipóteses possíveis, tem-se observado como o elemento “africano” vai se “distanciando” do discurso institucional do país, quando contextualizado a uma

análise política e histórica de Cabo Verde pós-independente. Além do mais, a utilização de pesquisas por meio da metodologia da História Oral tem permitido um importante contraste de fontes oficiais e não oficiais assim como o preenchimento de algumas lacunas na compreensão das tensões e formação da sociedade cabo-verdiana.

Outro importante espaço para compreensão das dinâmicas sociais em Cabo Verde está presente também no Mercado do Plateau, em que mulheres (*Rabidantes*), em sua maioria chefes de família, vendem gêneros alimentícios. A pertinência do gênero na compreensão da cultura cabo-verdiana prende-se grandemente com a posição que a mulher assume na estrutura familiar dessa sociedade, que lhe atribui a responsabilidade para o sustento e a reprodução do agregado.

Em todas as experiências de pesquisa e vivência, as tensões que se estabelecem entre a língua oficial e as línguas maternas mostraram-se latentes. Percebe-se, por exemplo, que, nos espaços informais e cotidianos, o caboverdiano é que organiza as dinâmicas de comunicação e expressão dos indivíduos. E que, nos espaços onde o português se impõe, é notório um limite na comunicação ou uma dificuldade de expressar-se. Em vários momentos das entrevistas que realizei, dentre outras situações, me deparei com o pedido “posso falar em crioulo?”. (Tháisa Araújo S. Marques: Graduação História).

Mestrado em Antropologia: a pesca em Cabo Verde

A felicidade de conquistar esta vaga no mestrado da Antropologia na UFMG é muito grande, principalmente porque, quando estava em Cabo Verde, sonhei bastante com ela

(...) Desde a *observação participante* desenvolvida por *Malinowski* e tão conhecida hoje como difundida em várias outras áreas do conhecimento, até uma antropologia do urbano, da cidade e da busca da tão afamada alteridade na própria sociedade do pesquisador, muita coisa aconteceu. ***De início, servindo aos interesses imperialistas de colonizadores europeus, a Antropologia nada mais fez do que servir como um instrumento torpe de dominação colonial.*** No entanto, com o tempo e a partir de uma autocrítica severa, a disciplina foi capaz de exorcizar seus fantasmas e hoje podemos vê-la capaz fazer frente a processos que se pretendem homogeneizadores da diversidade humana.

Acredito que vivi uma experiência única com os pescadores da ilha do Maio e da ilha de Santiago, considerando também as peixeiras por óbvio, e como coloquei no projeto, acredito que existem diálogos possíveis entre a pesca artesanal em Cabo Verde e uma bibliografia desenvolvida no âmbito da antropologia brasileira sobre povos e comunidades tradicionais. Esse assunto, no Brasil, aponta para uma longa batalha.

Hoje, na legislação brasileira, contamos, por exemplo, com a convenção 169 da OIT, ratificada pelo congresso brasileiro, além de dispositivos constitucionais e legislações complementares que garantem direitos específicos às comunidades quilombolas, indígenas e comunidades tradicionais, mas sabemos quanta oposição encontramos no Congresso Nacional, por exemplo!!!!

A luta desses povos para a efetivação de seus direitos nos ensina que a luta por uma legislação adequada que garanta direitos diferenciados é apenas o primeiro passo de uma longa estrada.

O que tudo isso tem a ver com Cabo Verde? Qual a real importância das comunidades pescatórias para o contexto político-social de Cabo Verde? Fiz muitas entrevistas com pescadores e com peixeiras. O que mais ouvi foram reclamações contra o descaso e o abandono destas comunidades por parte do governo.

Logicamente acredito nas particularidades do processo histórico de Cabo Verde em relação ao Brasil. A hipótese do meu projeto é ir além do simples enquadramento das comunidades pescatórias caboverdianas nas categorias político-analíticas desenvolvidas no contexto brasileiro.

Acontece que, apesar das diferenças históricas profundas e certamente marcantes, suspeitei de semelhanças que me instigaram a pensar. Acredito que firmar um longo acordo de pesca com a União Europeia (até 2019) em troca de pouco mais de 500 mil euros anuais sem uma consulta ampla a quem mais depende dos recursos marinhos seja algo de bastante violento e reflita um grau de subalternização destas comunidades, por parte de seu próprio governo, que não é nada estranho ao contexto brasileiro onde de rifam os recursos naturais à revelia de quem depende destes recursos a muitas gerações.

Os pescadores de Cabo Verde, principalmente aqueles que estão envolvidos com a pesca artesanal, apresentam características coincidentes com grupos que são considerados como povos e comunidades tradicionais no contexto brasileiro? Vejamos: são pessoas que se lançam ao mar, percorrendo distâncias incríveis, sem qualquer ajuda de instrumentos de navegação. São geralmente organizados em torno de comunidades e se ajudam mutuamente. Possuem um

conhecimento sobre o mar que é transmitido de geração a geração e é muito importante, no âmbito da segurança alimentar, além de sua atividade de pesca de linha causar impactos muito menores em termos de escala do que a pesca industrial praticada no âmbito do acordo com a União Europeia.

Os dados do governo apontam que a pesca representa uma receita de 1% do PIB do país, porém não encontrei dados seguros sobre o real impacto desta atividade na economia de Cabo Verde.

A ideia, portanto, é dialogar a partir de contextos SUL-SUL, partindo da premissa de que em contextos pós-coloniais, a subalternização de grupos sociais específicos é uma constante; essa subalternização, muitas vezes, se encontrando articulada com marcadores étnico-raciais, sociais e culturais destes grupos.

Das minhas conversas com os pescadores, pude notar uma forte resistência contra o protocolo de pesca com a União Europeia e contra a falta de estrutura e de apoio do governo em relação à atividade pesqueira.

No Brasil e no mundo, a Antropologia, digamos, cresceu muito, na medida em que foi **capaz de escrever com e não mais sobre os sujeitos de suas pesquisas**.

Acredito que os pescadores artesanais e as peixeiras têm muito a dizer e que não podem ser considerados agentes passivos quando o assunto é pesca. Pesca artesanal não é prioritariamente um assunto de governo, mas assunto de pescador/peixeira. Elas são os sujeitos diretamente envolvidos, implicados diariamente nesta atividade e acredito serem os interlocutores principais, quando se trata de pesca em Cabo Verde.

(João Paulo A. Silva: Graduação Antropologia, hoje mestrando).

Letramento literário – literatura oral

Tendo em vista que o meu trabalho de doutorado no Brasil situa-se no campo da Educação e linguagem e tem como perguntas norteadoras “quais são as práticas de letramento literário e os significados atribuídos à literatura pelos sujeitos pesquisados em sua vida cotidiana” (Street, 2014), durante os dois meses em que permaneci na cidade de Praia, na Ilha de Santiago, em Cabo Verde, foi-me oportunizado conhecer algumas das principais instituições de promoção de leitura, a saber, a Biblioteca Nacional de Cabo Verde, a livraria Nhô Eugênio e a biblioteca localizada dentro da própria Uni-CV (Universidade de Cabo Verde).

Nesses locais, observei práticas de letramento que favorecem o contato dos indivíduos com o livro, como na Biblioteca Nacional de Cabo Verde, por meio da Contação de Histórias realizada junto às crianças.

No que se refere especialmente à Cidade Velha, conheci na região, uma série de moradores que, apesar de pouco ou nada alfabetizados na língua portuguesa, são letrados literariamente: transmitem histórias conhecidas e inventam tantas outras.

Nessa região, dediquei grande parte do meu tempo, especialmente ao Nhu Armindu Prétu que, apesar de analfabeto, recita poemas, cria-os, conta e reconta histórias de aqui e acolá. Desses seus feitos, originou-se um livro intitulado *Karlus Magnu di pasaji pa Kabu Verdi*, organizado pelo senhor Humberto Lima, hoje diretor do IPC, também entrevistado por mim. (Virgínia Ávila Oliveira: Doutorado, hoje Doutora em Educação).

Mar imperioso e intenso

No Fogo, ele parecia conduzir suas ondas a adentrar e escorrer pelas areias escuras. Quando as atirava contra as encostas de pedra, percorria a ilha em explosões acústicas.

O vento foi um cantante personagem de todas as histórias vividas. E seu ininterrupto movimento contrastava com a imagem das nuvens desenhadas, quase estáticas num céu azul pintado. Ele parece vir do horizonte, de onde as formas misteriosas se agigantavam, nos espreitavam e protegiam. O vento também foi o sopro que acompanhou a palavra de todos, do sussurro ao grito, em todas as ilhas, idiomas e variantes. Como fala, verso, rima, relato, ou canção.

Se em São Vicente escutei o batuque das escolas de samba de inspiração brasileira, em Santiago escutei o Batuco das meninas naquilo que antes fora o saco de roupa a ser lavado.

Na enigmática ilha de Santo Antão, ouvi o pilão quebrar o milho e a água a correr da montanha para banhar o inhame. Conheci a rainha da Mazurca moradora das Fontainhas, vila colada verticalmente à montanha; e a voz dos meninos cantores do Paúl, que se alternavam entre ela, as coladeiras e as mornas.

De volta ao carnaval de Mindelo, saí pelas ruas acompanhando os Mandingas e, à noite, escutei um violão que muito acompanhou a Cesaria Évora. Ainda teve o verso de rua e denúncia do Seiva, MC, em meio aos sons do mercado das frutas e do peixe. Barcos e cataventos.

A ilha do Fogo que eu conhecia era a Casa de Lava, filme do Pedro Costa, entretanto o Chã das Caldeiras estava interdito, soterrado pelas lavas do

vulcão que, não havia muito, entrara em erupção. Foram muitos os relatos desse momento e seu som assustador. O som como memória e o silêncio, após a descrição, me chamaram a atenção. A manhã seguinte reservou uma grande alegria, numa van éramos todos de uma só família em visita aos parentes por toda ilha. Amizade, afeto, cachupa e grogue. Dos melhores passeios da minha vida.

Reescuto aqui cada um desses momentos como quem olha para uma cartografia e identifica parte das experiências vividas. Cartografia das vivências sonoras em Cabo Verde. (Marco Scarassatti, Docente Arte).

3. O que refletem os olhares brasileiros?

Refletir aqui não tem sentido único. Pode ganhar sentido de espelhar, revelar, mas também de provocar análises, ponderações, além de reverberar, repercutir. Primeiramente, esses olhares mostram como o mar é, de fato, o constituinte do arquipélago, que emerge das águas entre três continentes, recebendo influências, provocando sonhos de futuro, de emigrações. Esse mesmo mar ainda provoca Cartografias Sonoras, junto a outras cadências do batuque, da tabanca, das melodias, das poesias, das histórias orais, escritas e teatralizadas. Espelham um universo de multiculturalidades nessas tantas ilhas, em costumes, alimentos, artes, falares, literaturas e línguas locais/maternas, muitas vezes em tensão com a língua oficial. Revelam também que a *morabeza* só pode ser usufruída em Cabo Verde, pois é constituída/constituente pelos/dos caboverdianos e de ninguém mais neste mundo!

Em segundo lugar, sobre o que precisamos refletir, no sentido de pensar, a partir dessas falas e de outras que também se ouvem? Pensar a respeito de sobreviver sem água doce, com pouca chuva, à mercê do vento leste!!!! Sobre o lugar dos caboverdianos no seu país, no continente africano e no mundo, o lugar social dos negros, das mulheres, das crianças, os aspectos econômicos relativos à pesca, pelo ponto de vista dos/as pescadores/as caboverdianos/as. Refletir a respeito do lugar da Língua Caboverdiana, em caráter de bilinguismo, considerando que é nessa língua que esses sujeitos nascem, vivem e sonham, no seu cotidiano, construindo sua cultura, sua identidade.

Finalmente, é de interesse deste grupo de pesquisa e de mobilidade que essas vivências, ideias e sonhos venham a repercutir entre estudantes e professores do Brasil e de outros países, no sentido de buscar Cabo Verde, para um diálogo horizontal, para uma experiência que venha refletir em suas vidas, suas instituições, seus países, para mudar o rumo do sentir e do pensar sobre Línguas, Literaturas, Artes, Relações Raciais, Diversidade, Interculturalidade, na construção de um novo olhar sobre África(s) e sobre Cabo Verde!!!!

Referências

- Cavalcante, Rubens Vaz (2016). Poéticas do presente: temas e formas da poesia brasileira no encontro dos milênios. Tese de Doutorado, Universidade Estadual Paulista/UNESP.
- Fernandes, Maria de Fátima (2013). A expressão metafórica do sentido de existir na Literatura Cabo-Verdiana contemporânea: João Varela, Corsino Fortes e José Luís Tavares. Tese de Doutorado, Universidade de São Paulo.
- Fleuri, Reinaldo Matias (2003, Org.). Educação intercultural: mediações necessárias. RJ: DP& A.
- Gomes, Nilma Lino (1999). Educação e relações raciais: discutindo algumas estratégias de atuação. In: Munanga, Kabengele (org.) Superando o racismo na

Conclusão

O que se pode perceber é que o Projeto Pró-Mobilidade Internacional CAPES/AULP oferece ricas possibilidades de se compreender um país irmão, beneficiando-se os seus participantes, docentes e discentes, de experiências ímpares, no sentido de contribuir com o estudo da História e da Cultura de África(s), segundo a lei brasileira, nos processos de formação de professores e de leitores, no Brasil. Soma-se a isso a valorosa oportunidade de produção de conhecimentos nessa área, quando da participação de docentes e discentes da Universidade de Cabo Verde, em aulas e eventos na Universidade Federal de Minas Gerais.

Para o Grupo de intercambistas brasileiros, experiências em Cabo Verde se tornaram marcantes, a ponto de ganhar registros e agradecimentos poéticos, mesmo em produções acadêmicas:

À cidade de Cabo Verde, pela vida pulsante e sorriso vibrante, marcas da história do além-mar (Oliveira, 2015).

escola. Brasília: MEC.

Lopes, Amália (2011). *As Línguas de Cabo Verde - Uma Radiografia Sociolinguística*. Lisboa, Universidade de Lisboa. Tese de doutoramento.

Martins, Aracy; Belmiro, Celia; Barros, Victor; Semedo, Victor (2011). *Discursos Visuais e Verbais sobre África(s) e Relações Raciais em Manuais Escolares de Países de Língua Portuguesa*. Anais Eletrônicos: XI Congresso Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais. Salvador -BA: CONLAB - UFBA, pp.1 – 17.

Monteiro, Eurídice F (2009). *Mulheres, Democracia e Desafios Pós-coloniais: Uma Análise da Participação Política das Mulheres em Cabo Verde*. Praia: Edições Uni-CV.

Oliveira, Virgínia Ávila (2015). *Um Estudo de Caso do Letramento Literário em Família de Camadas Populares*. Tese de Doutorado, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte.

Paulino, Graça; Cosson, Rildo (2009). *Letramento literário: para viver a literatura dentro e fora da escola*. In: Zilberman, Regina; Rösing, Tania (Orgs.). *Escola e leitura: velha crise; novas alternativas*. São Paulo: Global.

Semedo, Victor; Martins, Aracy; Gomes, Maria Amélia C. (2015). *Caminhos Históricos da Oficialização da Língua Cabo-verdiana - Dossiê: As Fontes para a História da África*. E-Hum: Revista Científica das Áreas de História, Letras, Educação e Serviço Social do Centro Universitário de Belo Horizonte, vol. 8, n. 2, Ago/Dez.

[www.http://revistas.unibh.br/index.php/dchla/index](http://revistas.unibh.br/index.php/dchla/index)

Santos, Boaventura S.; Menezes, Paula (2010, Orgs.). *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez.

Scarassatti, Marco (2009). *Walter Smetak, o alquimista dos sons*. São Paulo: Editora Perspectiva/SESC.

Street, Brian (2014). *Letramentos sociais: abordagens críticas do letramento no desenvolvimento, na etnografia e na educação*. Tradução Marcos Bagno. São Paulo: Parábola Editorial.

Van Dijk, Teun 2008. *Racismo e discurso na América Latina*. São Paulo: Contexto.

Veiga, Manuel (2004). *A construção do Bilinguismo*. Praia: Instituto da Biblioteca Nacional e do Livro.

Em busca de outros saberes: interculturalidade, intercâmbio e intertextualidade entre Brasil e Cabo Verde

Eurídice Monteiro
Universidade de Cabo Verde
euridice.monteiro@docente.unicv.edu.cv

João Paulo Araújo
Universidade Federal de Minas Gerais
joao.antropologia@gmail.com

Resumo

No âmbito do projeto “Ensinar qual Língua, Ler qual Literatura? Interculturalidade e relações étnico-raciais no Brasil e em Cabo Verde”, então sob a coordenação da Prof.^a Aracy Martins (Universidade Federal de Minas Gerais, UFMG) e da Prof.^a Fátima Fernandes (Universidade de Cabo Verde, Uni-CV), estudantes e docentes das duas universidades têm vindo a colaborar em pesquisas e a realizar intercâmbio entre Brasil e Cabo Verde. Este texto relata a experiência de um estudante e uma professora no âmbito deste projecto em curso.

Abtract

In the scope of the project “Teach what language, read what Literature? Interculturalism and ethnic-racial relations in Brazil and in Cape Verde”, in this moment under the coordination of Prof.^a Aracy Martins (Universidade Federal de Minas Gerais, UFMG) and Prof.^a Fátima Fernandes (Universidade de Cape Verde, Uni-CV), students and teachers from both universities have been collaborating in research and conduct exchanges between Brazil and Cape Verde. This paper reports the experience of a student and a teacher in the context of this ongoing project.

João Paulo Araújo: Uma experiência de pesquisa e estudo em Cabo Verde

No primeiro semestre de 2015, passei quatro meses em Cabo Verde no âmbito do programa de mobilidade internacional – CAPES/AULP “Ensinar qual Língua, Ler qual Literatura: Interculturalidade e Relações Étnico-Raciais no Brasil e em Cabo Verde”. Como estudante de Antropologia particularmente interessado nos estudos sobre povos e comunidades tradicionais no Brasil, ao longo de minha estadia naquele país me chamou a atenção, sobretudo, as comunidades de pesca artesanal cabo-verdianas.

Com esse interesse em mente e percebendo cada vez mais a relevância social da pesca artesanal para Cabo Verde, me aproximei o quanto pude do grupo que compõe a rede da pesca na ilha de Santiago, como também tive a oportunidade de conhecer e conversar com pescadores e peixeiras da ilha do Maio. Durante esse período conversei e gravei entrevistas com peixeiras, pescadores, fabricantes de botes e agentes públicos ligados ao setor da pesca.

De volta ao Brasil, resolvi aproveitar esta rica experiência, bem como o material já recolhido, e ingressei no mestrado em Antropologia na UFMG com o tema da pesca artesanal em Cabo Verde.

Tenho encaminhado minha pesquisa no sentido de procurar refletir sobre o lugar social ocupado pelos atores envolvidos com a pesca artesanal no âmbito da sociedade cabo-verdiana. Quem são estas pessoas, qual a importância do seu trabalho no contexto de Cabo Verde, como se dá a relação do Estado com este grupo, como se dá o trabalho da pesca, como se dá a distribuição do

pescado, bem como o que estes atores têm a dizer sobre o lugar que ocupam na sociedade cabo-verdiana são algumas das questões com as quais procuro lidar no âmbito da minha pesquisa.

Da parte dos pescadores e peixeiras, com os quais conversei, ouvi muitas queixas relacionadas à falta de apoio do governo em relação às pescas, preocupações em relação aos riscos inerentes à atividade, bem como muitas reclamações em relação à renovação do conhecido protocolo de pesca com a União Europeia.

Para além da importância da pesca no âmbito da geração de empregos diretos e indiretos, como também da importância da pesca para a segurança alimentar dos cabo-verdianos há um aspecto muito pouco estudado, visibilizado e debatido em Cabo Verde que é todo o conhecimento tradicional desenvolvido, guardado, acumulado e retransmitido ao longo de gerações no âmbito da pesca.

Para Diegues (2000), “conhecimento tradicional pode ser definido como o saber e o saber-fazer, a respeito do mundo natural e sobrenatural, gerados no âmbito da sociedade não urbano/industrial e transmitidos oralmente de geração em geração” (Diegues, p.30. 2000).¹ No caso de Cabo Verde, em se tratando da pesca artesanal, manteve contato com pescadores que estão na atividade há décadas e que aprenderam a pescar com seus pais, avôs, tios e amigos. Aprender a pescar, aprender a navegar sem instrumentos nas águas profundas do mar de Cabo Verde, exige destas pessoas uma expertise que não se adquire no banco da escola.

1 Diegues, Antonio Carlos – “Etnoconservação da natureza: Enfoques Alternativos” IN Antonio Carlos Diegues (org.) Etnoconservação. Novos rumos para a proteção da natureza nos trópicos. São Paulo, Hucitec, 2000.

Conhecer comportamento das várias espécies de peixes, aprender a melhor forma de capturar cada espécie, aprender sobre os lugares onde os peixes são encontrados, saber sobre o movimento das mares e as artimanhas das fortes correntes marítimas que passam por Cabo Verde são alguns dos aspectos desta vida marcada de perigos.

Quando conversava com um pescador da localidade de Porto Mosquito que tem mais de trinta anos de experiência na pesca notei que o dorso de uma de suas mãos era marcado por cicatrizes das grossas linhas usadas na captura de peixes fortes como o atum. Estas marcas me tocaram profundamente e me fizeram pensar na luta deste pescador contra o peixe que garante o seu sustento e de sua família e que permite a manutenção da modesta e organizada casa que conheci, por ter sido gentilmente convidado para o almoço.

Este mesmo pescador me falou muito sobre os perigos do mar e sobre a importância dos companheiros de pesca no enfrentamento destes riscos. Reclamou sobre o problema da falta de gelo e da falta de câmaras frigoríficas para a conservação do pescado. Todos os pescadores com quem conversei, quando toquei no assunto do acordo de pesca com a União Europeia, foram unânimes em tecer duras críticas ao governo pela renovação do protocolo. Relatam uma diminuição drástica do pescado, o que os obriga a navegar distâncias cada vez maiores para captura do peixe, aumentando o risco da atividade.

Para além da comunidade piscatória, a então ministra das Infraestruturas e Economia Marítima, Sara Lopes, também criticou os termos do protocolo de pescas com União Europeia:

“Não é normal que um país como Cabo Verde esteja a discutir um acordo com a União Europeia sobre o acordo de pesca. É o que eu digo aos governantes da União Europeia: vocês sabem que isso não é negociação, porque um país pequeno como Cabo Verde tem sérias dificuldades de negociar com um bloco chamado União Europeia, portanto, dão com uma mão e tiram com a outra.” (Disponível em <http://www.expressodasilhas.sapo.cv/politica/item/43309-cabo-verde-nao-esta-satisfeito-com-acordo-de-pesca-com-a-uniao-europeia-%E2%80%93-sara-lopes>, acessado em 20/08/2016)

Serão 71 navios portugueses, espanhóis e franceses pescando nas águas de Cabo Verde durante quatro anos por uma contrapartida de 550.000 mil euros nos dois primeiros anos e 500.000 nos dois últimos anos.

Em se tratando deste acordo com a União Europeia, recolhi depoimentos suficientes para me fazerem crer que os pescadores artesanais de Cabo Verde não o consideram um acordo justo, configurando, a meu ver, um quadro de conflito ambiental territorial tal como preconizam Zouhri & Laschefski (2010: 23) para quem estes “marcam situações em que existe uma sobreposição de reivindicações de diversos segmentos sociais, portadores de identidades e lógicas culturais diferenciadas, sobre o mesmo recorte espacial”.²

Partindo de uma perspectiva orientada pelos estudos com povos e comunidades no Brasil e considerando que uma sociedade pós-colonial como o Brasil ou Cabo Verde não se livram do seu passado escravocrata, hierárquico e desigual com um simples passe mágica, ou com a proclamação de suas independências, entendo que refletir com os

2 Zouhri, Andréa.; Laschefski, Klemens. (org.) Desenvolvimento e Conflitos ambientais. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

pescadores artesanais de Cabo Verde sobre seu lugar social é também realizar um exercício crítico das heranças de nosso passado colonial.

Se a professora Eurídice Monteiro, para realizar sua crítica em relação a posição das mulheres na sociedade cabo-verdiana está constantemente revisitando o passado de Cabo Verde para iluminar as questões do presente, acredito que em relação à pesca este também é um caminho seguro.

A invisibilidade social dos pescadores e peixeiras, apesar de sua extrema importância para Cabo Verde, pode ser melhor compreendida se levamos em conta que cinco séculos de colonização europeia deixaram marcas profundas nesta sociedade. A desigualdade social, herança do passado colonial em que os africanos eram vendidos como mercadoria e as populações indígenas na América eram exterminadas para dar passagem à empresa colonial, é um traço característico da grande maioria das ex-colônias europeias.

Podemos dizer que nossos países precisam lidar com o passivo da colonização, algo extremamente complexo e que ainda está longe de ser superado. Eurídice Monteiro, ao dar ênfase no passado colonial de Cabo Verde para compreender as relações de opressão do presente estabelece umnexo de extrema importância para minha pesquisa.

Os pescadores artesanais de Cabo Verde são verdadeiros mestres em matéria de mar, são profundos conhecedores da territorialidade que garante sua reprodução social, o fruto de seu trabalho garante emprego, renda e é a fonte de proteína mais barata disponível à população de baixa renda e nem por isso sua opinião importa quando o governo resolve estabelecer um acordo que diretamente lhes interessa.

Assim como o trabalho e a pesquisa da professora Eurídice Monteiro contribui para um debate de extrema relevância e de visibilização de relações de opressão e na condição de feminista a professora marca seu posicionamento político, minha pesquisa tem a pretensão de visibilizar relações assimétricas e minha condição de antropólogo faz com que meu posicionamento seja orientado pelos sujeitos de minha pesquisa.

Eurídice Monteiro: Seminário na Universidade Federal de Minas Gerais³

Hoje, esta comunicação ou esta conversa que tem como título “*A importância dos estudos pós-coloniais para as teorias de gênero*” vai partir do caso cabo-verdiano, mas antes de começar a falar queria saber aqui qual é a vossa ideia sobre Cabo Verde. Vocês já tem alguma ideia sobre Cabo Verde? Como é que nós poderíamos pensar esta questão? Uma desconstrução da própria teoria feminista, a partir de perspectivas pós-coloniais. Alguém quer dar o ponta pé de saída? Qual é a ideia que vocês tem de Cabo Verde?

Plateia: Eu não sabia que era uma ilha...arquipélago! (risos)

Pois, Cabo Verde é um arquipélago. Já temos um elemento muito importante, esta dimensão mais geográfica que é a dimensão arquipelágica. Temos dez ilhas, nove habitadas e uma que continua ainda deserta, portanto nós somos um arquipélago. Outros elementos, que vocês conhecem de Cabo Verde? Alguma ideia, sobre Cabo Verde?

³ Eurídice Monteiro agradece a João Paulo Araujo pela transcrição deste seminário realizado no dia 3 de Março de 2016, na Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFMG.

Plateia: País colonizado no século dezasseis (?) por Portugal com produção ou uso de engenho e... trazida gente do continente africano.

Exatamente, há este elemento também que é extremamente importante que é um elemento de referência. Em termos históricos, há esta informação de que Cabo Verde foi descoberto por navegadores europeus ao serviço de Portugal entre 1460 a 1462.

Quando da chegada dos portugueses, não tinha população autóctone. Portanto, nós temos esse elemento que é extremamente importante, que é esta dimensão arquipelágica. Para além de Cabo Verde, temos também São Tomé e Príncipe como um arquipélago. Os outros países, que hoje são países africanos de língua oficial portuguesa, fazem parte do continente. Então, temos essas dimensões mais continentais e as arquipelágicas. Esse outro elemento a que ele se referiu, o tipo de povoamento, também tem uma dimensão muito importante. Há uma curiosidade em relação a este aspecto que o fato de em Cabo Verde o processo de ocupação ter sido também um processo de colonização do território. Não havia pessoas antes da chegada dos navegadores portugueses, de maneira que esse se torna um ponto estratégico nas rotas transatlânticas, ainda na era dos descobrimentos, no século XV (1460-1462), ainda antes da chegada ao Brasil.

Nesta fase, Cabo Verde foi utilizado como placa giratória, servia como um ponto estratégico nas rotas transatlânticas do tráfico negreiro. Estas são dimensões importantes que vão trazer os elementos de referenciação de Cabo Verde em relação aos arquipélagos europeus, Açores e Madeira, porque Cabo Verde vai ser ocupado por uma população substancialmente africana e uma pequena parte europeia.

Das narrativas de origem aos mitos fundadores da Nação

A partir desses elementos começam um conjunto de narrativas que vão marcar as ideologias, quer a ideologia colonial, quer o pensamento mestiço cabo-verdiano, que tem sempre esta necessidade de invenção de um mito de origem e esse mito de origem tem estas duas metades que é a parte africana e a parte europeia e aqui é que está a curiosidade.

Estes aspectos de ordem empírica vão estar presentes na interpretação ou na apropriação da história por parte dos nossos ideólogos e também por parte do regime colonial português. Por exemplo, a presença de África e Europa vão contribuir para a gestação da sociedade cabo-verdiana como fundada a partir destes dois grandes grupos.

Temos esta dimensão nas narrativas que diz que o povo cabo-verdiano surgiu a partir do encontro entre Europa e África, mas nisto já existe uma interpenetração de uma certa ideologia colonial e ao mesmo tempo sexista. O que eu chamo de racismo colonial e sexismo colonial. Só que este racismo colonial é também sexista. Na narrativa sobre o encontro entre Europa e África para a formação do povo crioulo, Cabo Verde é apresentado como um arquipélago de criolidade.

Para a gestação desse povo, a partir desse encontro entre Europa e África, há dois pares em interação Senhor/Pai/Europa e Escrava/Mãe/África. Temos aqui dois pares: o Senhor, aqui, remetendo a essa dimensão de classe, Senhor que ao mesmo tempo é o Pai e representa a Europa; a Escrava, que é a mãe e representa a África. Portanto, África que é representada pela Escrava negra e o Senhor branco representa a

Europa. É a partir dessa relação que a fábula nacional diz que surge o sujeito mestiço cabo-verdiano.

O que pode ser interessante é perceber porque nossos ideólogos do pensamento mestiço cabo-verdiano exaltam esse relação e exaltam o produto da mestiçagem. Vocês aqui no Brasil tiveram a fase do modernismo brasileiro. Essa fase intensa de produção cultural vai inspirar o que nós em Cabo Verde chamamos de modernismo cabo-verdiano que ficou marcado sobretudo pela revista *Claridade*. Esta revista foi um periódico de construção da cabo-verdianidade.

Nós temos um outro mito muito forte em Cabo Verde que é a ideia de que a nação nasce antes do Estado. Antes da independência nacional já tínhamos os elementos que podem configurar uma identidade de pertença nacional. Alguns cabo-verdianos dizem que a partir do século XVII já tínhamos um povo, com uma identidade própria e que essa identidade ficou mais completa a partir de finais do processo de escravidão e quando chegou a independência nós já tínhamos uma nação firme e o Estado veio a completar esta dimensão de Estado-nação.

Quando surgiu a *Claridade*, o Brasil já estava nesse processo de pensar a identidade brasileira, todo um processo de modernismo, de virar para a cultura popular, de reinventar todo um pensamento já distanciado daquela velha influência que vinha da Europa. Os cabo-verdianos vão fazer o mesmo. O curioso é saber porque que, naquele exato momento em que uma geração de intelectuais resolveu fincar os pés na terra, buscar as raízes cabo-verdianas, procurou identificar Cabo Verde com o Brasil do Modernismo, sobretudo com o nordeste brasileiro e não com um outro

projeto que também era seu contemporâneo, o movimento da negritude. Este foi um movimento também dos anos trinta do século XX e que foi marcado pela presença de grandes intelectuais africanos de outras antigas colônias, nomeadamente as francesas.

Se havia, por um lado, o projeto da negritude e, por outro, um projeto que veio a se configurar como o luso-tropicalismo (sobretudo marcado pela presença de Gilberto Freire, esse projeto mestiço de Gilberto Freire), por que razão os intelectuais cabo-verdianos viraram mais para o Brasil e não para esta perspectiva da negritude apresentada por intelectuais das antigas colônias francesas? Na época eram ainda colônias de França, hoje alguns são departamentos de França. A revista *Claridade* foi de 1936 até 1960, mas continua ainda hoje a ser parte do cânone literário cabo-verdiano, continua a dominar o pensamento mestiço cabo-verdiano.

Por que razão Cabo Verde resolveu se identificar com as representações que partiam do Brasil? A primeira justificação pode ser por causa do acesso às informações. Essa partilha do colonizador comum permitiu que se criasse algum tipo de proximidade e quando o Brasil alcançou a sua independência começou a ser uma espécie de referência para Cabo Verde. Inclusive houve momentos, sobretudo depois da independência do Brasil, em que alguns cabo-verdianos queriam separar de Portugal para se juntarem ao Brasil.

Há vários elementos comuns da história do Brasil e Cabo Verde que permitem perceber que há um maior fluxo de informação entre o Brasil e Cabo Verde, além da própria circulação de pessoas e livros. Então há uma identificação através do colonizador.

E no momento em que os intelectuais cabo-verdianos estavam com sede de produzir alguma reflexão sobre Cabo Verde, o que é que eles encontraram? Descobriram os livros que na época estavam a ser publicados no Brasil: um conjunto de outros livros que hoje já não nos interessam, mas essencialmente, são importantes para percebermos como é que ainda Cabo Verde e Brasil, de certa maneira, têm um conjunto de resquícios que condicionam outras interpretações da história e dos nossos processos identitários.

Essa teoria produzida aqui no Brasil que veio a se configurar no luso-tropicalismo de Freire, em termos sintéticos é a exaltação do colonizador português, essa exaltação de um certo “humanismo hibridizante do colonizador português”. Toda essa exaltação de um pretense mundo luso-tropical de Gilberto Freire, a sua exaltação do mestiço, a mestiçagem numa dimensão muito positiva (porque Freire surge num momento em que a mestiçagem era vista como algo degenerativo). Portanto, Freire começa a exaltar a mestiçagem trazendo elementos positivos desta e, sobretudo no caso do Brasil, a exaltar essa penetração ou essa contribuição muito vasta da cultura negra. Foi o primeiro a fazer isso, a exaltar a contribuição da cultura negra na cultura brasileira. Curiosamente, o projeto de Freire, na sua fase inicial, tinha uma dimensão extremamente interessante porque exaltava o polo que foi oprimido. No caso cabo-verdiano, a incorporação da teoria do luso-tropicalismo vai servir justamente para apagar o elemento negro. O período da *Claridade* vai mostrar como é que, em Cabo Verde, se o negro entrou na história, estaria prestes a sair.

Do debate de 1936 a 1960...

Há aqui a apresentação de Cabo Verde com uma espécie de regionalismo também, mas de um regionalismo europeu. Nesta fase de 1936 até 1960, vamos encontrar todo um debate em Cabo Verde. Hoje, a revista *Claridade* tem resultado em várias teses de mestrado e doutoramento, porque hoje nos permite fazer várias leituras e compreender como é que aqueles debates continuam a marcar o pensamento cabo-verdiano.

De modo muito sintético, o importante é ressaltar que esta dimensão que eu vos disse, de Senhor-Pai-Europa, vai prevalecer. Portanto, homem-branco-aventureiro vai sobrepor-se a uma suposta passividade da mulher escrava negra. Então, esse polo que é constituído como um polo inferior, nessa condição de inferioridade, essa subalterna que é mulher, que é escrava, que é a negra, vai ser de certa forma silenciada, apagada de toda a narrativa sobre a formação de Cabo Verde. Não há uma nação sem essa dimensão lógica, ela ser reconhecida como mãe, mas fica até aí. De maneira que toda cultura cabo-verdiana é exaltada na sua dimensão europeia.

Interessante é perceber como esse processo é não só herdeiro da própria interpretação colonial, como a ideologia colonial é que constrói todas estas narrativas das inferioridades das raças. Todo esse momento fundamental é o momento de silenciamento da África, da mulher e inclusive o momento de invisibilização da própria condição de colonizado. A perplexidade disso é que *Claridade* surgiu no mês de Março de 1936 e em abril do mesmo ano tinha sido aberto em Cabo Verde o campo de concentração do Tarrafal. Portanto, não era possível ignorar a existência do

colonizador, mas ainda assim o projeto claridoso vai optar por uma análise meramente culturalista e vai ignorar todo o processo político que estava então em curso.

Com isso, toda leitura que é produzida sobre Cabo Verde não vai ultrapassar as perspectivas que o colonizador apresentar. E quando utiliza Gilberto Freire como teórico para fazer a sua viagem a Portugal e às suas possessões ultramarinas, Salazar vai conseguir se apropriar do discurso de Gilberto Freire para mostrar que efetivamente Portugal tinha direito de continuar a colonizar, continuar a ter, portanto, a posse das então colônias.

À época houve uma verdadeira exaltação de Cabo Verde como um caso excepcional dentro do contexto colonial português. Estamos diante de um “arquipélago de criolidade”, que surge a partir desta transição. Surge a partir de uma realidade que é colonial e simultaneamente escravocrata. A maior parte dos que foram levados para lá eram africanos. Uma parte insignificativa, de europeus, foram para lá dentro de um projeto colonial e escravocrata.

Hoje, vocês quando veem a população brasileira, vocês vão dizer que a vossa população nativa são os índios, não é? Mas hoje o Brasil tem uma população, daqui, que é branca. Nós em Cabo Verde não temos uma população local que é branca. No caso cabo-verdiano, ao contrário da América Latina, nós não temos uma população nativa branca. O que prevaleceu efetivamente são essas diferentes nuances desse objeto mestiço. Só que a construção do discurso cabo-verdiano é que nos leva a fixar na história, porque são apresentados sempre compartimentos assistêmicos: a África subalterna, a África inferior, a África de uma

cultura atrasada; a Europa civilizada, a Europa que aponta o caminho ao resto do mundo. Nada disso é diferente do que tinha, ou do que estava na altura a ser pronunciado através das narrativas coloniais.

Da dimensão feminista a uma perspectiva de gênero da história

Como é que entra aqui a dimensão feminista?

Todo o discurso mestiço é excessivamente inspirado nessa dimensão colonial. O pensamento mestiço cabo-verdiano tem uma forte relação com o pensamento colonial português. Cabo Verde tentou mostrar que é até melhor do que o Brasil conseguiu ser enquanto produto dessa aventura portuguesa secular. Mesmo após essa fase da geração Claridade nós vamos encontrar discursos ainda com esse viés masculinizante.

A própria geração de independência continuou a produzir um discurso masculinizante porque o próprio discurso nacionalista (quer na sua dimensão mais cultural, quer na sua dimensão mais de projeto político) se concentra marcado por esta carga excessivamente masculinizante. Os vários estudos pós-coloniais sobre a questão de gênero e nação da América Latina, da Ásia e em África, sobretudo os introduzidos pelas feministas da diáspora, conseguem mostrar como os projetos das independências nacionais foram todos dominados por homens, os líderes africanos eram todos homens, como o próprio discurso da época é um discurso marcadamente sexista.

Isso é importante porque se para a geração da Claridade o silenciamento da África significa o silenciamento da

dimensão da contribuição da mulher negra, portanto a escrava negra africana, já com uma viragem para África a geração da independência vai criar um discurso que se contrapõe ao do colonizador. Para se contrapor ao discurso do colonizador a geração da independência vai buscar, sobretudo, os grupos sociais mais oprimidos no decurso da história do país. Inclusive o resgate dessa dimensão mais maternalista da nação. A África da escrava, a mulher, os oprimidos, os trabalhadores mais precários, há uma identificação muito forte com os operários, a partir de um cruzamento com a própria ideologia marxista que influenciou muito a ideologia nacionalista, os nacionalismos africanos.

Então, nós vamos ter aqui um momento interessante porque os homens vão se apropriar, dar voz a estes grupos oprimidos, mas são eles a representar estes grupos oprimidos. São eles a comandar, são eles a liderar o processo histórico.

Hoje, o interessante é pensar em como o silenciamento da África significa o silenciamento das mulheres e uma maior pretensa ou associação à africanidade ainda hoje implica em certos sentidos uma maior inferiorização.

Minha contribuição, em termos desta reflexão, é ver por que razão em Cabo Verde, no decurso da história, com várias transformações que nós tivemos, por que razão ainda hoje, no caso das mulheres, uma maior africanização implica maior exclusão. A exclusão das mulheres que têm uma maior associação à africanidade ou que apresentam atributos físicos, sobretudo ditos mais africanizados.

Para os homens isso já não acontece como no passado. Isso significa que os homens, do que internamente se chamou a ilha mais negra, conseguiram

emergir, conseguiram ascender na sociedade crioula. Mas as mulheres mais negras da sociedade crioula não conseguiram. Nós temos aqui um elemento da história em permanente tensão. O ser mais negro em Cabo Verde não implica necessariamente maior exclusão, mas se tiver esse elemento de gênero, essa demarcação de gênero, aí já podemos reconsiderar a questão. Não é só ser negro, mas sobretudo ser mulher negra.

Em toda essa minha exposição falei apenas da mulher negra e do homem branco. Vocês podem questionar: mas em Cabo Verde não houve presença de mulher branca? Houve, em menor número. O que acontece com as mulheres brancas?

Se nós fizermos uma análise a partir da perspectiva pós-colonial, as mulheres brancas vão servir aqui como uma espécie de moralidade do império, porque quanto a elas não vai haver violação. São mulheres, estão lá, dentro de uma ilha, mas contra elas não vai haver violação. A violação vai acontecer contra negras. Aqui nós temos uma forma de romper com aquela ideologia que diz que a submissão da mulher é universal.

Em contextos coloniais não se coloca de modo total a questão da submissão de todas as mulheres. Nós vamos ter o seguinte: as mulheres brancas vão ocupar uma posição ambígua no projeto colonial, porque são por um lado a parte feminina e por outro, a partir da fronteira racial e colonial, são do grupo colonizador, do grupo dominante. A partir da fronteira de gênero estão, em certo sentido, subordinadas em relação ao homem patriarcal colonial. De maneira que ocupam uma posição ambígua, como mulheres e colonizadoras, mas estas mulheres brancas nunca

são inferiores aos homens negros colonizados ou escravizados.

Se a submissão da mulher fosse universal, as mulheres brancas estariam aqui em uma posição inferior ao do homem negro, o que não acontece. Há ilustrações, iconografias interessantes do tempo colonial que mostram estas representações a partir da paisagem urbana na Cidade Velha e que representam os diferentes grupos sociais. O negro aparece como criado, como escravo, amo e a senhora branca honrada aparece rodeada da sua escravaria. Então, a mulher branca vai aparecer aqui numa posição ambígua que é extremamente interessante, porque é a posição que vai prevalecer na consagração ou na manutenção da honra do Império.

Nós vamos encontrar a posição da mulher negra como a posição onde vão se concentrar todos os pólos da opressão, todo tipo de opressão vai ter sempre mais força nesta categoria. Quando nós pensamos nas relações entre as mulheres vem aqui uma outra relação interessante que é a convivência entre diferentes grupos sociais de mulheres em Cabo Verde. É uma relação muito tensa e no contexto da história de Cabo Verde foi uma relação a partir do cruzamento com a questão da sexualidade. A questão da sexualidade e dos relacionamentos que existiam na época entre as escravas e os senhores. Aqui nós vamos ter um conjunto de questões que são extremamente importantes. É que a própria sexualidade vai deixar de ser apenas uma questão da esfera privada para se tornar uma questão pública.

É justamente a partir da violação das mulheres negras que surge este sujeito perturbador, ou este projeto perturbador que é o projeto crioulo. Um arquipélago tão longo, tão

distante do rei, comparativamente com os arquipélagos de Açores e Madeira, e que servia de placa giratória nas rotas transatlânticas de escravos, acabou por ser um arquipélago de grande desestabilização e de grande perturbação política.

Entre o dito, o vivido e as consequências da fábula fundadora

Em Cabo Verde havia muitas doenças e, normalmente quando morriam os europeus, os cabo-verdianos é que ocupavam as posições de poder, ainda que transitoriamente, ainda que como governadores interinos. Então, tão cedo os cabo-verdianos começaram a ocupar os postos na administração, isso acabou também por criar o mito, não só da inteligência cabo-verdiana por ter tido acesso à educação mais cedo do que nas outras antigas colônias africanas de Portugal, mas o mito da habilidade do cabo-verdiano para a burocracia estatal. São vários mitos que, independentemente da nossa capacidade ou não de percebê-los ou de justificá-los ou de conseguir compreendê-los, são mitos que conseguem ter impactos. São mitos que são produzidos e que tem efeitos próprios.

Nós temos aqui a emergência de coletivos, de um grupo social que são os mestiços, que nos permite perceber que a relação sexual durante o projeto colonial também teve um efeito político e um efeito prático porque este é o sujeito mestiço que vai desestabilizar a ordem colonial. Se o colonizador português tinha uma justificação para continuar a colonizar a África, os nossos cabo-verdianos, esses da geração da revista *Claridade* vão dizer: tomem cuidado porque o cabo-verdiano é tão inteligente ou mais do que o português.

Chegaram a dizer que a taxa de escolarização em Cabo Verde naquele tempo era superior à de Portugal. Quando exaltam que nós somos frutos da cultura portuguesa e que em Cabo Verde o negro, se entrou, está quase a sair, que em Cabo Verde o cabo-verdiano é tão hábil e tão inteligente quanto o português (porque herdou o que de melhor o português tem), com isso o claridoso está a tirar a legitimidade do projeto colonial. Só não politiza este discurso. Está a retirar a legitimidade que Salazar tinha de dominar e civilizar.

Eles não souberam traduzir este discurso culturalista em um projeto político. Como diz Manuel Ferreira, anularam o pai, mas não souberam matar o pai. O Brasil matou o pai de vez, mas Cabo Verde anulou, esvaziou a legitimidade que Portugal tinha de continuar ali a colonizar Cabo Verde. O mal é que os intelectuais cabo-verdianos diziam que Cabo Verde é um país que herdou o melhor da colonização portuguesa e que Cabo Verde tinha atingido um certo nível, que o seu produto era até melhor do que Brasil para ser apresentado como um exemplo da colonização portuguesa. Portanto, anulou o discurso legitimador do colonizador, mas não soube acabar de vez com o colonizador. Essa é a falha.

Conseguiram adaptar-se ao discurso, de certa forma, anulando o discurso legitimador do colonizador, mas não fizeram a ruptura necessária que na época podia ser extremamente importante. Em 1980, Baltazar Lopes diz simplesmente que na altura não podiam fazer mais do que fizeram, porque qualquer um que ousasse tinha, no mínimo, Tarrafal à vista, que era o campo de concentração de Tarrafal. Eles não tiveram a coragem suficiente para fazer a ruptura.

Os da geração da independência nacional conseguiram fazer a ruptura, porque o grupo inicial da luta de libertação eram estudantes a viver fora de Cabo Verde. Tinham espaço de manobra, de circulação, estavam em Portugal e muitos fugiram a partir do continente europeu. Lá dentro nas ilhas aí já (a limitação das ilhas, a exiguidade do território nacional) não permitia muita audácia.

Pos-colonialidade e poder: narrativas contemporâneas do passado colonial

Porque é importante trazer esses discursos hoje a partir de uma perspectiva feminista pós-colonial? Há pouco tempo eu descobri um livro extraordinário que tem como título “O Senhor da Ilhas”. Já ouviram falar das três Marias? São feministas, são três feministas portuguesas que escrevem *Novas Cartas Portuguesas*⁴. Essas três Marias são três grandes feministas portuguesas que são consideradas as mães do feminismo.

Elas escrevem durante nove meses, período simbólico na vida de uma mulher, pode ser simbolizado por uma gravidez. Elas escrevem as *Novas Cartas Portuguesas* que são excessivamente críticas, profundamente críticas em relação ao projeto fascista em Portugal, ao fascismo português, a Salazar. Portanto, são cartas críticas em relação a Salazar, à ditadura salazarista, uma crítica profunda ao sistema que vigorava em Portugal.

Elas marcaram a uma ruptura completa com o Salazarismo. Os militares de Abril têm um protagonismo

4 Maria Teresa Horta, Maria Velho da Costa e Maria Isabel Barreno, esta falecida a 3 de setembro de 2016, tendo a obra aparecido em 1971.

muito grande na história de Portugal. Depois desses militares, se calhar as três Marias vêm logo porque elas fizeram crítica feminista e uma crítica muito forte ao sistema colonial que quase ditou a prisão das mesmas, mas durante o processo de julgamento houve o 25 de Abril. Então, elas acabaram por escapar.

É que uma dessas feministas descobriu cartas, documentos do seu tetravô em Cabo Verde, uma pessoa que foi governador em Cabo Verde. Manuel Antônio Martins foi governador entre 1833 a 1835. Chegou a Cabo Verde em 1792 e morreu em 1845. Manuel Antônio Martins chegou a Cabo Verde em 1792 como náufrago, um navio de velas naufragou no Atlântico e ele foi jogado numa praia da ilha de Boa Vista.

Chegou como náufrago e quem é que o descobre? Uma menina, filha de portugueses, nascida em Cabo Verde, filha do capitão Aniceto Ferreira lá na ilha da Boa Vista, um português que era capitão lá... que tinha uma casa de donzelas, portanto, essa menina Maria Josafá descobre o náufrago Manuel Antônio Martins e a partir daí inaugura-se uma história de amor. A única narrativa bem construída que nós temos de uma família colonial portuguesa em Cabo Verde é essa.

Justamente uma feminista é que vai reinventar a narrativa, ou que vai refundar a narrativa colonial em Cabo Verde. Portanto, o novo romance colonial cabo-verdiano é justamente de uma feminista, o que achei extremamente interessante porque eu quando li custava a acreditar como é que uma feminista antifascismo, antissalazarista, conseguia escrever um romance sobre a colonização de Cabo Verde, sobre um tetravô que produziu vários filhos ilegítimos, um Senhor que chegou a Cabo Verde como um náufrago.

“O Senhor das ilhas” é porque a mulher branca não sabia o que era governo, não sabia o que é governador. Para ela, a figura do governador se aparentara com Deus, por isso é que o governador é apresentado aqui como um Deus. Manuel Antônio Martins chega a Cabo Verde, consegue esse bom casamento porque se apaixona pela filha de um grande militar em Cabo Verde, consegue explorar outras ilhas, adquire o monopólio da urzela e faz exportação para os Estados Unidos, vai povoar a ilha do Sal, ele é o primeiro povoador da ilha do Sal, depois faz aventuras, produção de vinha lá em Santo Antão, está na origem também das discussões sobre o povoamento de São Vicente.

Então, Manuel Antônio Martins consegue ser uma figura de proa durante a primeira metade do século XIX. O que é interessante perceber é como é que uma feminista antissalazarista vai ficar fascinada com uma história colonial. Evidentemente que seu tetravô foi uma figura, foi o homem mais rico de Cabo Verde do seu tempo, foi um milionário, chegou como náufrago e conseguiu tornar-se milionário num país onde havia seca e escravidão.

Ele chega ao poder pela intriga e de lá sai pela intriga. Chega ao poder em Dezembro de 1833 e em Março de 1835 ocorre uma grande revolta que não é uma revolta de escravos, mas uma revolta de militares brancos europeus, militares açorianos que tinham sido deportados para Cabo Verde. Tinham sido enviados para Cabo Verde na sequência da derrota de D. Miguel, guerra civil em Portugal, D. Miguel contra D. Pedro.

Com a derrota de D. Miguel, os militares que o apoiaram foram levados para diferentes partes do Império e um grupo de 125 foram parar em Cabo Verde. Na sequência dessa chegada,

brancos contra brancos, os militares brancos, os miguelistas acabaram por saquear a Praia e mataram os militares portugueses que estavam lá e que tinham apoiado D. Pedro. Fizeram uma chacina lá na Praia e depois fugiram para a América do Norte. Essa história é extremamente interessante porque os mestiços cabo-verdianos ou os crioulos, os nativos, os da terra conseguiram urdir uma intriga tão grande que fizeram esse Manuel Antônio Martins cair, porque conseguiram associar a figura de Manuel Antônio Martins como miguelista e conseguiram que D. Maria, que era então rainha, demitisse o Senhor.

Mas o interessante nessa história é que são os naturais da terra que conseguiram fazer com que a rainha demitisse o governador e essa história é mais interessante porque a partir do momento em que o governador cai ele regressa à ilha do Sal e quando regressa à ilha do Sal perde os monopólios, porque chega a Cabo Verde outro governador, Joaquim Pereira Marinho, e esse governador vai ser o inimigo maior de Manuel Antônio Martins.

Apesar de todo o seu protagonismo durante a primeira metade do século XIX, Manuel Antônio Martins acaba por ser silenciado porque vem Joaquim Pereira Marinho que acaba por apoiar os naturais da terra e que acaba por ter um discurso mais favorável aos da terra e acaba por criar alianças mais estáveis. Joaquim Pereira Marinho chega depois a ser escorraçado do poder, mas regressa. Foi o único português que chegou a ser governador duas vezes em Cabo Verde.

Manuel Antônio Martins acaba por ser esquecido na história de Cabo Verde e vem, de repente, em 1994, a Maria Isabel Barreno escrever um

grande livro, “O Senhor das Ilhas”, que é um grande romance histórico, mas com todas as simbologias da família imperial, da moralidade da mulher branca, das escravarias, dos negros escravos que são apresentados sempre agradecendo, sobretudo as mulheres negras agradecendo porque o branco fez filho com elas, portanto, toda essa prática da violência colonial é apresentada a partir da autossatisfação do grupo colonizado, grupo colonizado é sempre apresentado ao redor da grande família, família colonial cuja missão era civilizar a África.

Então, todo esse projeto colonial que é apresentado no romance da Maria Isabel Barenó é extremamente importante para nós fazermos uma reflexão sobre o que é apresentado, sobre a representação ou até a recepção que nós temos da literatura colonial. Curiosamente tudo que eu estou a dizer aqui é apresentado numa forma literária tão bem trabalhada. Mas o discurso, a partir da análise do discurso, vocês vão perceber a carga sexista e colonial forte. Curiosamente, Maria Isabel Barenó foi condecorada pelo Estado de Cabo Verde em finais de 1990.

Por que razão Maria Izabel Barenó foi condecorada? Os portugueses não acreditaram. A crítica literária em Portugal... as primeiras críticas literárias, algumas feministas portuguesas até ficaram hesitantes e disseram: espera aí, se ela foi condecorada em Cabo Verde, significa que os cabo-verdianos pacificamente aceitam aquilo. Portanto, as feministas portuguesas, quando perceberam no tipo de viés que a Maria Isabel Barenó incorreu ficaram numa posição um bocadinho embaraçosa e começaram a dizer mas, se os cabo-verdianos condecoraram é

porque os cabo-verdianos já fizeram as pazes com o processo histórico. O mais grave é que talvez não seja pelas pazes com o processo histórico, mas porque satisfaz a Cabo Verde descobrir sempre elementos ou representações brancas na sua história.

Nós temos aqui toda a sina de violência, tudo que podia ser repugnante, mas ao mesmo tempo, os nossos homens de Estado, os nossos críticos literários apresentam como um grande romance e é condecorada a escritora. Há sempre esta auto-satisfação cabo-verdiana com o projeto europeu ou a identificação dos elementos europeus da nossa história. Foi a partir daí que eu encontrei a tese. A minha tese tinha que estar aqui, porque fazer uma tese sobre o feminismo numa perspectiva pós-colonial tinha que entrar em um diálogo com estas representações da Nação e com as diferentes construções que nós temos sobre os coletivos femininos, sobretudo sobre a dimensão da mulher e nós vamos ter (isso só pra terminar...) essa continuidade, que é uma continuidade turbulenta.

Nós vamos ter uma continuidade lá dentro no arquipélago de Cabo Verde entre aquela construção da mulher

escrava e a mulher badia de hoje. Lá dentro, nós temos diferentes grupos sociais, há ilhas que são apresentadas como as mais europeias e há ilhas que são apresentadas como as mais africanas. A ilha de Santiago é representada como uma espécie de compartimento estanque, ou seja, a ideia de que a África teria ficado apenas lá na ilha de Santiago; as outras ilhas tiveram um outro processo, portanto, a ação do colonizador português teria, como diz João Lopes, mais impacto. Na ilha de Santiago não. Porque, diz o João Lopes, foi a primeira ilha colonizada, foi a ilha que teve a maior massa escrava na sua formação social. Então lá, dizem, há uma maior africanidade. Curiosamente, nesta ilha de maior africanidade essa continuidade conturbada da situação dos grupos femininos mais subalternizados é possível identificar. O mais grave é que essas questões não fazem parte do discurso. Não podem ser enunciados, porque causam perturbações, desestabilizam um projeto que nós queremos apresentar ao resto do mundo que é esse projeto mestiço, projeto crioulo, perfeito, mais perfeito do que a mestiçagem no Brasil.

Literatura e música: ecos de cabo-verdianidade

Simone Caputo Gomes
Universidade de São Paulo
simonecaputog@usp.br

Resumo

Reflexões sobre a cabo-verdianidade na relação entre Literatura e Música. Ilha(s) e país “são música”, conforme propõem Vasco Martins e Mário Fonseca. Morna, coladeira, funaná e batuque representam pilares do patrimônio identitário nacional e transnacional em textos de Corsino Fortes, Daniel Filipe, Dina Salústio, Eugénio Tavares, Fátima Bettencourt, Ivone Aida, Jorge Barbosa, José Luís Hopffer Almada, Manuel Ferreira, Manuel Lopes, Ovídio Martins, Pedro Cardoso, Vera Duarte, entre outros.

Palavras-chave: Cabo-verdianidade, literatura, música

Abstract

Reflections on the Cape Verdeanness in the relationship between Literature and Music. Island (s) and country “are music”, as proposed Vasco Martins and Mário Fonseca. Morna, coladeira, funaná and batuque represent some pillars of the national and transnational heritage identity in texts of Corsino Fortes, Daniel Filipe, Dina Salústio, Eugénio Tavares, Fatima Bettencourt, Ivone Aida, Jorge Barbosa, José Luís Hopffer Almada, Manuel Ferreira, Manuel Lopes, Ovídio Martins, Pedro Cardoso, Vera Duarte and others.

Keywords: Cape verdeanness, literature, music

Entre sons de violão & viola
Sons uterinos da ilha que nasce
E consanguíneos do tambor que ama.[...]

Naquel fosfre de morna
polvra de koladera
E exploson de funaná

Corsino Fortes**

Saltando das reflexões de Tomé Varela, renomado poeta e pesquisador das tradições orais cabo-verdianas, uma luminosa faísca indica-nos o caminho: a proposta de estudo da cabo-verdianidade na relação entre Literatura e Música. A composição “Nhá terra escalabróde”, morna de Daniel (Nhelas) Spencer, emblematiza a expressão musical produzida em Cabo Verde, com a qual dialoga o poema de Corsino Fortes em epígrafe:

Pureza ta morá
Na nha terra escalabróde
Na nós morna, coladera
Funaná e batuque (SPENCER¹).

No campo da Literatura, é possível constatar que os escritores crioulos têm utilizado sobejamente o intercâmbio com o discurso musical identitário como recurso para expressar a cabo-verdianidade. *Mon pays est une musique*, ecoa a lira de Mário Fonseca (1986).

O poema “Colina de pedra”, de José Luís Hopffer Almada, parece responder ao canto de “Nhá terra escalabróde”, evidenciando a ponte entre as duas formas de arte:

ouvi este som dolente
repercutindo a saudade da minha alma
às minhas almas ancestrais
dos degredados e negreiros
A *morna* é um crepúsculo de lágrima
desta súbita e antiga recordação (...)
O *funaná* é uma remota e dolorosa saudade
de outros horizontes
e nele circulam o negro e o
negreiro no imenso rio da farsa sobre a ilha

Eia estrangeiros
ouvi ainda
o *batuque*, o cola, a *coladeira*,
o *landum* oh a *música* da *tabanka*
(Almada, 1990: 44-45, grifos meus).

Frank Tenaille, jornalista francês especializado em world music, afirma, com propriedade, que “o mais fiel bilhete de identidade de Cabo Verde é a sua música” (Tenaille, 1993: 47), destacando-lhe a pluralidade proveniente da configuração insular e do sincretismo. Vasco Martins, maestro, compositor, poeta e romancista cabo-verdiano, descreve as principais modalidades da música crioula, ao sabor dos ventos alísios (Martins, 1993: 44; 1999: 34-38). Sintetizemos a sua lição.

Do cruzamento das culturas africana, europeia e sul-americana² se originará uma música popular rica, assim representada: tabanca da ilha de Santiago (ritual, repetitiva, com búzios soprados em contraponto, tambores e cornetas de latão), ritmos da festa do pilão na ilha do Fogo (o pilão de cuchir o milho utilizado também como instrumento musical), tambores de San Jõm, mazurca e contradança (oriundas da

** Fortes, Corsino, 1986: 31-32.

1 Tradução da morna de Nhelas: “Pureza mora/ Na minha terra escalavrada/ Na nossa morna, coladeira/ Funaná e batuque”.

2 Sobre a circularidade do texto literário brasileiro, das modinhas e do Carnaval em Cabo Verde conferir depoimento de Orlanda Amarílis (1999: 142). Conferir ainda Vasco Martins, (1989: 46), quando afirma a notável influência da Modinha brasileira no que chama de “Morna preliminar”.

Europa) cultivadas na ilha de Santo Antão, coladeira (exuberante, sensual, com traços da cumbia e da música afro-cubana), batuque da ilha de Santiago (grito africano, mulheres tocando percussão nas coxas, com panos e bolsas de plástico), finason (lamento escravo), funaná (um transe hipnótico), canto cristão da divina de São Nicolau (a quatro vozes de mulher) e morna nostálgica da Boavista, com seus acordes sincréticos (originários da modinha brasileira cruzada com lundum, fado, samba, fox-trot e mambo).

Sob o ponto de vista cultural, em meio à diversidade insular, a língua crioula, a culinária, a literatura de expressão portuguesa e a música constituem importantes fenômenos unificadores. Destaca Gabriel Mariano (1991: 74), no que toca à expressão musical, a unidade do arquipélago na morna, no violino, no violão, no cavaquinho, no tambor.

António Pedro Monteiro Lima, no I Encontro da Música Nacional, reiterava que a função social da música crioula, desde a tradicional até a “nova”, “é também de fixar de forma inamovível o ideal da Unidade nacional no coração de cada caboverdiano” (1988: 92).

Cenas comuns e emblemáticas das ilhas, na sua mestiçagem e sincretismo, são as que retratam os festejos dos santos populares (Lopes Filho, 1995: 97-113). Ao lado da comemoração em devoção ao santo católico, o sentimento africano expressa-se no círculo formado pelos tocadores de tambor no largo principal, com pares colando, batendo coxas sob o ritmo quente e excitante. O Cola Sam Jom parece-nos um bom exemplo de festa noturna embalada pelas “rebencadas” dos tambores e pela coladeira, as mulheres enfeitadas com seus colares de midje (milho) ilióde. Na

noite anterior, o festeiro organiza o pilão, atividade acompanhada de dança, quando os convidados pilam o milho para o xerém.

Corsino Fortes, no poema “De boca a barlavento”, fala-nos da árvore E o arbusto Que arrastam As vogais e os ditongos para dentro das violas (Fortes, 1980: 07).

Em contrapartida, insere as violas dentro do discurso poético, acompanhadas do pilão e dos tambores, na reinvenção da terra cabo-verdiana (Leite, in Fortes, 1986: 11-18). Pão (milho), som (marulho & pilão) e poema (fonema, vogais, ditongos) harmonizam-se na trilogia da nacionalidade – o alimento, a música e a palavra se entrelaçam, a ampliar os elementos constitutivos da simbologia³ do país:

Poeta! todo o poema:
geometria de sangue & fonema
Escuto Escuta

Um pilão fala
árvores de fruto
ao meio do dia

E tambores
erguem
na colina
Um coração de terra batida
E lon longe
Do marulho à viola fria
Reconheço o bemol
Da mão doméstica
Que solfeja

Mar & monção mar & matrimônio
Pão pedra palmo de terra
Pão & patrimônio (Fortes, 1986: 08).

Caminheemos a partir daqui, num breve trajeto, com os escritores que se têm apropriado do patrimônio musical crioulo, valendo-se desta estratégia

3 Conferir o Milho como elemento da bandeira cabo-verdiana.

como uma das possibilidades de resgatar a singularidade da (sua) cultura. Começamos pela morna, traço de união dos cabo-verdianos espalhados pelo mundo.

Traçar a história da morna é tarefa complexa, que tem envolvido músicos, intelectuais e o cabo-verdiano mais humilde. Alguns destacam-lhe a melancolia da tonalidade menor, base técnico-musical do fado. Eugénio Tavares, por exemplo, compunha suas mornas numa guitarra portuguesa, que foi sendo aos poucos substituída pelo violão, instrumento mornista por excelência, com seus baixos corridos e acordes de transição. As semelhanças entre fado e morna podem ser atribuídas ainda à forma musical (africana) originária daquele, o Lundum, assimilado no Brasil e que persiste em Cabo Verde na ilha da Boavista. Outros, como António Aurélio Gonçalves, buscam a origem da morna numa melopéia feminina, das “cantadeiras”, com solista e coro.

Vasco Martins ressalva que as origens podem ser nubladas, mas assevera que, “se a morna evoluiu, deveu-se a influências sobretudo brasileiras” (Martins, 1989: 21), especialmente da modinha, na Ilha da Boavista. Da forma primordial (mais sincopada) à forma de hoje, a viagem da morna culminou com a sua eleição como canção popular do arquipélago.

Eugénio Tavares e os músicos Luís Rendall, Francisco Xavier da Cruz (B. Léza), Jorge Monteiro (Jótamont), Armando António Lima (Lela de Maninha), Manuel de Jesus Lopes (Manuel d’Novas) já demonstram o intercâmbio existente entre poesia e música nas suas mornas interpretadas por Cesária, Titina, Arlinda Santos, Mité Costa, Zenaida Chantre, Celina Pereira, Tetê Alinho, Lura, Mayra,

Bana, Amândio Cabral, Manecas Matos, Mário Lúcio, Nhonhô Hopffer, Dudu, Djack Monteiro, Zezé di nha Reinalda, Fernando Quejas, Mário de Melo, Marino Silva, Djosinha, Voz de Cabo Verde, Tubarões e Ildo Lobo, Bulimundo, entre outros.

Desde os pré-claridosos Eugénio Tavares e Pedro Monteiro Cardoso, autores de Mornas, cantigas crioulas (1932) e Folclore Caboverdiano (1933), até nossos dias, a modalidade musical tem assumido na Literatura Cabo-verdiana um lugar privilegiado. “Mornas passam cantando as crioulas trigueiras” (Cardoso, apud Ferreira, 1989: 162), nas Hespérides de Pedro Cardoso. Quando o Galo cantou na Baía (Lopes, 1936), o nascimento da morna na lira de Toi era o núcleo do conto de Manuel Lopes. Contos cabo-verdianos de Manuel Ferreira elegiam a Morna (1948) como título, assim como o romance Hora di Bai (1962). Nos anos noventa, Mornas eram as noites (1994) de Dina Salústio e das protagonistas de seus textos.

Um diversificado percurso da relação Morna-Literatura se vai assim delineando. Pontuemos suas variações através de alguns solos.

A “Morna”, para Pedro Cardoso era

Lídima filha, pois, da Trova lusitana!
Traduzindo a alegria e a “dor da nossa raça”.
Em ritmo polariza a Alma caboverdiana!
(Cardoso, apud Ferreira, 1989: 158)

No Arquipélago (1941) de Jorge Barbosa, o “Irmão” se identifica na morna que

parece que é o eco em tua alma
da voz do Mar
e da nostalgia das terras mais ao longe (...)
o eco
da voz da chuva desejada,
o eco
da voz interior de nós todos,
da voz de nossa tragédia sem eco!
(Barbosa, apud Ferreira, 1989: 166)

Incitando o poeta cabo-verdiano Daniel Filipe, criado em Portugal, e outros poetas lusos à viagem às ilhas, Barbosa acrescenta:

Que venham ouvir
a alma do arquipélago
cantando mornas!
(Barbosa, apud Ferreira, 1993: 56)

Manuel Ferreira, em coro, ressalta o caráter coletivo da modalidade musical, perguntando “até que ponto o homem crioulo não transferiu o seu sofrimento social para a dor da morna amorosa?” (Ferreira, 1967: 234).⁴

Ovídio Martins, ao celebrar em poesia a chegada da “Chuva em Cabo Verde”, centraliza a festa na morna tocada e dançada:

Festa nas Ilhas
Soluçam os violinos choram os violões
nos dedos rápidos dos tocadores (...)
Nas ruas nos terreiros
por toda banda
as mornas unem os pares
nos bailes nacionais
Mornas e sambas
mornas e marchas
mornas mornadas
(Martins, apud Ferreira, 1989: 228-229).

“Galo cantou na baía”, conto que dá título ao livro de Manuel Lopes, é paradigmático, na série literária

cabo-verdiana, no que toca ao diálogo entre as artes literária e musical.

Encaixado no processo de produção do texto de Lopes, o Guarda Toi, poeta popular, compõe uma morna, motivada passo a passo pelo canto do galo na madrugada. O substrato filosófico do “mornador brabo” é revelado por um narrador que cola a sua boca à de Toi, traduzindo a imagem clássica da Vênus para a cultura crioula: “a morna veio do mar. Como Vênus (...) surgiu pura e nua das espumas do mar (...), é a protectora do amor, porque foi à sua sombra que os nossos avós armaram casamento e o farão também os filhos dos nossos filhos” (Lopes, 1984: 13).

Com “mar diante”, a composição começa a tomar corpo e a arte de Manuel Lopes conduz o leitor a “apurar os ouvidos” e ouvir notas, ritmos, ecos, melopéia, vozes e palavras que Toi vai captando, embora possivelmente não as saiba escrever:

A mesma inquietação voltou a formigar-lhe lá dentro, transformada em vagas palavras confusas e em notas de música sem sentido. Esta, não obstante, já revelava um ritmo embalado, de remo na forqueta, mas era, por enquanto, uma melopéia estranha, elementar, quase remanescente, toada de coisa recordada, sons ainda dúbios em busca de equilíbrio [...].

De súbito estacou. Apurou os ouvidos [...] escutou dentro do cérebro um chacoalhar de vozes e ecos. [...]

A quadra saíra assim inteirinha, de improviso.[...] Vênus nascia completa, com cabeça, tronco e membros, e alma. (Lopes, 1984: 15-17)

O trabalho poético de Toi, inspirado pela atmosfera marinha, será movido por uma força propulsora o canto do galo que anuncia a madrugada e, com seu bater de asas, leva a procura da poesia ao encontro do poema:

⁴ Cf. ainda Gomes, 1993: 48-49.

Ahn! Cantar de galo, galo canta na baía! (...). Se fosse rouxinol ou cotovia, como nos livros, mais poético seria. Mas não temos cotovias, temos é galo. (...) Qualquer um que o ouve cantar, fica sabendo que a manhã não tarda, o sol vem perto. Toi declama: “Galo cantá na baía...” assim mesmo na língua sabe da nossa terra...(...) A segunda quadra irrompe inteiriinha, numa catadupa de palavras e música (...). Era o nascimento de Vênus. Morna salgada, morna de mar. (Lopes, 1984: 36-37, grifos meus)

Nos bailes (dentre os quais é citado no conto o do Tolentino, histórico baile nacional), Toi é tratado com reverência semelhante à dispensada aos famosos tocadores de mornas, sambas e modinhas brasileiras em voga na época: Salibânia, personagem histórica do mundo musical crioulo, qualifica a arte do Guarda Toi, comparável à do grande poeta e músico Eugénio Tavares, referência cabo-verdiana para a morna da Brava e sua evolução. Ao sabor do grogue, a comunidade espera ansiosa para deleitar-se com a mais nova criação de Toi, enquanto Jack vai registrando, com caligrafia apurada, a letra da morna. “*GALO CANTÁ NA BAÍA*” (Lopes, 1984:43) para que surja a manhã. A Vênus-morna nasce e se completa, com cabeça, tronco e membros. Poema salgado feito de música e palavra.

Pintor, expert em música, poeta, Manuel Lopes, um dos fundadores da revista e da “idade do ouro” da Literatura cabo-verdiana – a Claridade – anuncia, neste conto, a luz da manhã que permitirá “ver” a cultura crioula com um outro olhar e sob uma nova perspectiva, que não nega a herança imagética européia recebida pela via da colonização e do Liceu de S, Nicolau, mas desloca-o para o contexto ilhéu.

“O Nascimento de Vênus” de Sandro Boticelli, quando associado por Manuel

Lopes à criação do Guarda Toi, faz tramitar para o chão do arquipélago uma representação pictórica paradigmática de ideologias vigentes na antiguidade clássica e, especialmente, no Renascimento que normatizavam o conceito de Beleza. A cena da Vênus-Afrodite emergindo das espumas (aphros) do mar (Anadiômene) numa concha levada à praia pelos ventos, que Botticelli retrata inspirado na pintura de Apeles e no relato de Hesíodo, parece ser traduzida pelo artista cabo-verdiano como a morna que nasce do mar, transportada pela concha (ilha) ao sabor dos ventos alísios.

O lirismo neoplatônico expresso na tela de Botticelli concebe a fruição da beleza e da sensualidade da deusa da criação segundo a adoção de uma atitude contemplativa, de admiração estética. Desta forma, Afrodite-Vênus alça-se a paradigma da perfeição totalizante, imago da Beleza que, como representação da condição feminina resulta num impedimento vivencial que reduz a mulher a um objeto estático.

Aliando este ícone clássico à imagem do galo e ao que ela representa na memória coletiva dos povos (a vigilância, a criatividade, a ressurreição⁵, o macho e o poder⁶), poderemos chegar a uma aproximação plausível do processo sincrético operado por Manuel Lopes neste conto: a morna, impulsionada pelos ventos alísios (que corresponderiam aos deuses eólicos), no contexto de poder da lira masculina de Toi (o Guarda, o vigilante, o “galo”), pode ser traduzida como a criação-criatura que convoca à contemplação da beleza perfeita.

5 Segundo a tradição persa, o galo desperta a aurora e convoca a humanidade a saudar a perfeição sagrada.

6 O galo como símbolo de poder em comunidades lusitanas. Na Grécia antiga, era oferecido ao deus Príapo (filho de Dionísio e Afrodite), para garantir a virilidade e a fertilidade masculina.

Deslocada para outro contexto – o da escritura de autoria feminina que nasce depois da independência –, a relação morna-Vênus propiciará novas leituras, até contrapontísticas, dos conceitos de arte, cultura e beleza.

Os textos produzidos por mulheres cabo-verdianas tenderão a afastar-se da esfera da Venustas (ou Absoluta Beleza), derivação do Uno absoluto que a Vênus renascentista representa, e a aproximar-se da assunção de atitudes e comportamentos que trazem a imago para o campo da ação na realidade.

O livro de contos de Dina Salústio, *Mornas eram as noites* (1994), retrata o surgimento da morna no contexto quotidiano da mulher cabo-verdiana, a partir de um mote: “... de como elas se entregaram aos dias”.

Depois de 1975 e, sobretudo, a partir dos anos noventa, a voz feminina, silenciada pela História da Literatura em Cabo Verde, tem propiciado o aparecimento de uma temática centrada na mulher, em suas ocupações, preocupações, dilemas e novas posturas (cumplicidade, curiosidade, liberdade, loucura, bruxaria, bebedeira, lesbianismo, prostituição, maternidade precoce, violência conjugal, abuso e prostituição infantil, pedofilia, machismo são linhas constantemente desenvolvidas pelas autoras).

A “necessidade de publicar as inúmeras histórias de mulheres”⁷ e de homenagear a mulher do povo, heroína do cotidiano, é referida por Dina Salústio em entrevista sobre o livro que lança um outro olhar sobre a maneira de criar e retratar a cultura e a arte em Cabo Verde.

7 Entrevista concedida a esta pesquisadora na cidade da Praia, a 12 de Novembro de 1994, inédita.

Entendendo a morna como música de identidade, o título do livro, *Mornas eram as noites*, pode ser traduzido como “Música eram as noites” e música de mulheres, aliando identidade nacional e identidade de gênero. Vale lembrar que a morna denominada “preliminar” era cantada apenas por mulheres, com solista e coro femininos.

O metaconto *Álcool na noite*, ao focalizar o tema do vício das mulheres com lentes também femininas, revisita a estrutura musical da morna preliminar,

De lá das bandas do cemitério uma voz canta uma morna. Tudo normal se a voz não parecesse sair dos intestinos de algum bicho em vez de uma garganta humana, por muito desafinada que fosse. Era de uma mulher, reconheci com mais cuidado. Aliás, eram as vozes de duas mulheres. A segunda faz coro com obscenidades e a desarmonia, o desleixo transparecido e o despudor agridem os ouvidos. (...) Vêm-se aproximando. E estão bêbadas. (...) Sinto raiva (...) vergonha, humilhação e revolta. E pena. (Salústio, 1994: 46-47, grifos meus)⁸.

Como é possível constatar, a morna-Vênus, já cabo-verdiana mas ainda no âmbito da perfeição no conto de Manuel Lopes, adentra a e se adensa na realidade crioula e o riso das galinhas, nos textos de Dina Salústio, também acorda Cabo Verde, em pé de igualdade com o canto do galo (Salústio, 1994: 40).

Em coro com Salústio que, segundo Daniel Spínola, “inaugura uma nova forma de comunicar e um novo modo de percepção do mundo” (Spínola, 1998: 205) na ficção cabo-verdiana, sacudindo o leitor frente a situações estagnadas, outras vozes se fazem ouvir.

O retrato de Augusta pintado por Fátima Bettencourt em *Semear em pó* (1994) também explora a interação

8 Conferir a estrutura da morna tradicional, com uma mulher solista acompanhada por um coro feminino.

entre os discursos literário e musical. A sensual empregada doméstica revela em seu canto (ou “Secreto compasso” das coladeiras) as suas paixões, que acabam em gravidez e filhos sem pai:

Toda ela era energia pura, os pés descalços não paravam quietos, com os braços roliços abraçava o próprio busto num visível esforço para se conter. Irradiava dela uma chama que na época eu não soube compreender mas agora não me surpreende que se mantivesse acesa e nítida nas minhas lembranças de muitos anos atrás.(...)

Minha mãe, meio desconfiada de tanta alegria de viver, resmungava contra o conteúdo duvidoso de algumas músicas de sua preferência. Até que um dia ela não apareceu no trabalho e mandou uma prima avisar que estava passando mal por causa da gravidez.(...)

_ Logo vi que havia mouro na costa!
Bem que sempre embirrei com aquela cantiga que ela não tirava da boca “esse frio cum tem na corp ê só bô sô ê q’ta trame ele”! Imaginem uma cantiga destas com o calor que tem feito! (Bettencourt, 1994: 34)⁹

Fátima combina, com mestria, tragicidade e humor, objetivando a crítica social: o homem que arranjou levou-a para Santo Antão e pô-la a trabalhar na estrada onde apanhou uma tuberculose. (...) Acabou morrendo, deixando o primeiro filho pois o segundo se fora por conta de uma diarreia ao sol e ao

vento das estradas do Porto Novo. A minha mãe tomou conta do garoto e criou. É um dos meus irmãos adotivos. Vive na Suécia, dedica-se à música nas horas livres, um gosto que certamente apanhou quando boiava no útero materno. (Bettencourt, 1994: 36)

Pelo que procuramos demonstrar desde a epígrafe, a música (“sons uterinos da ilha que nasce”) tem sido um manancial bastante produtivo de resgate da tradição e de afirmação da identidade nos textos literários cabo-verdianos.

O som dos navios negreiros celebrado em “Ritmo de Pilão” por António Nunes, o murmúrio da poesia do povo no “Violão” de Jorge Barbosa, a música como ousadia na “Viola partida” de Maria Margarida Mascarenhas, a dolente morna de Zinda no conto de Ivone Aida, o frêmito das tabankas da poesia de Canabrava, o som distante do batuque original d’O Arquipélago da paixão de Vera Duarte¹⁰ nos permitiriam continuar nossa melopeia, com um coro de tantas vozes, ecos, indefinidamente. Porque...

Na ilha do meio do Atlântico
existe uma pequena imagem de mulher(...)
Está em cima de um fonolito que canta
quando sopram os ventos Alísios

(Martins, 1989a: 13).

10 Respectivamente, poemas de António Nunes e Jorge Barbosa, contos de Maria Margarida Mascarenhas e Ivone Aida (“Zina ó grogue nha sina”), poemas de Canabrava (“Passageiro do tempo”) e Vera Duarte (“A canção do corpoamor”).

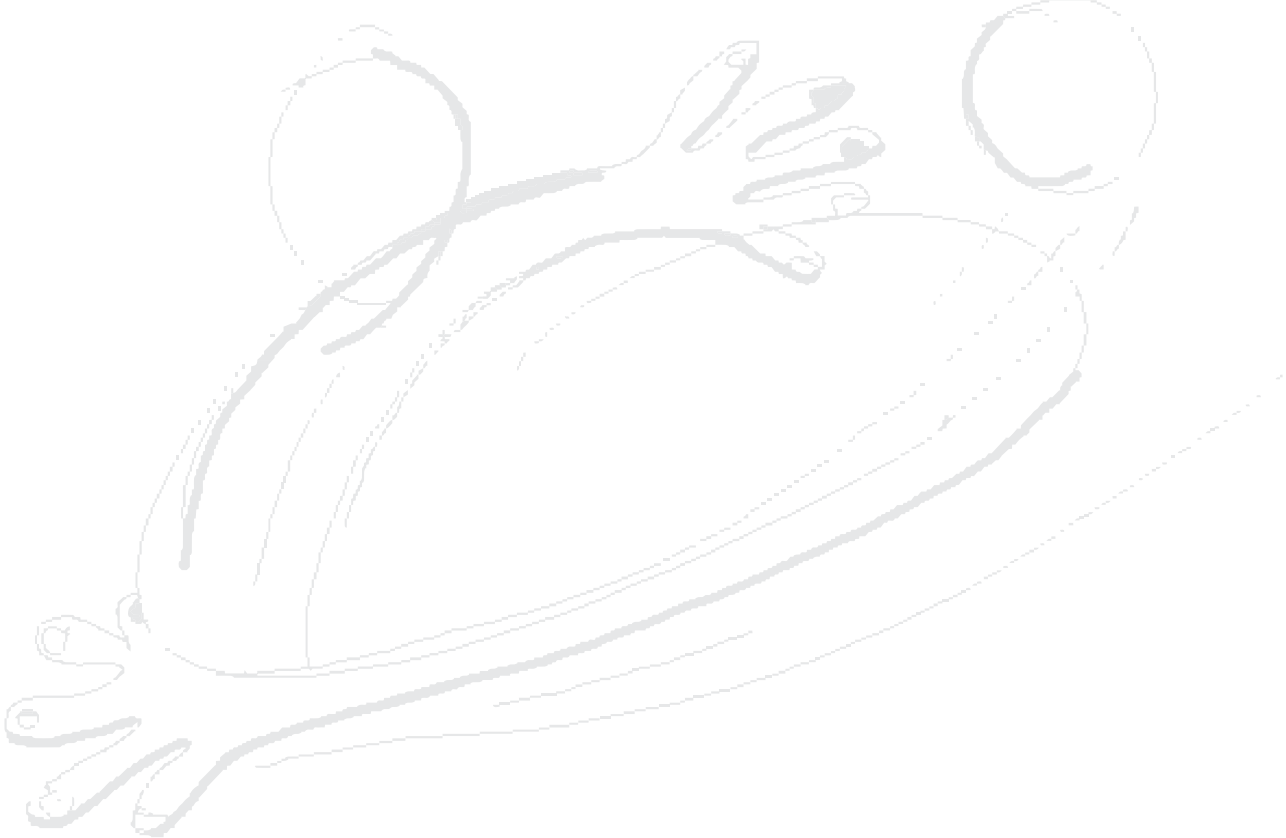
9 O texto em crioulo, negritado, é verso de música tradicional que quer dizer: “esse frio que eu tenho no corpo só tu consegues tirar”.

Referências

- Almada, José Luís Hopffer (1990). *À sombra do sol*. Praia: Grafedito.
- Almada, José Luís Hopffer (1998). “O papel do milho na simbolização da identidade cultural do cabo-verdiano”. In: -. *Cabo Verde: insularidade e Literatura*. Paris: Karthala, 63-80.

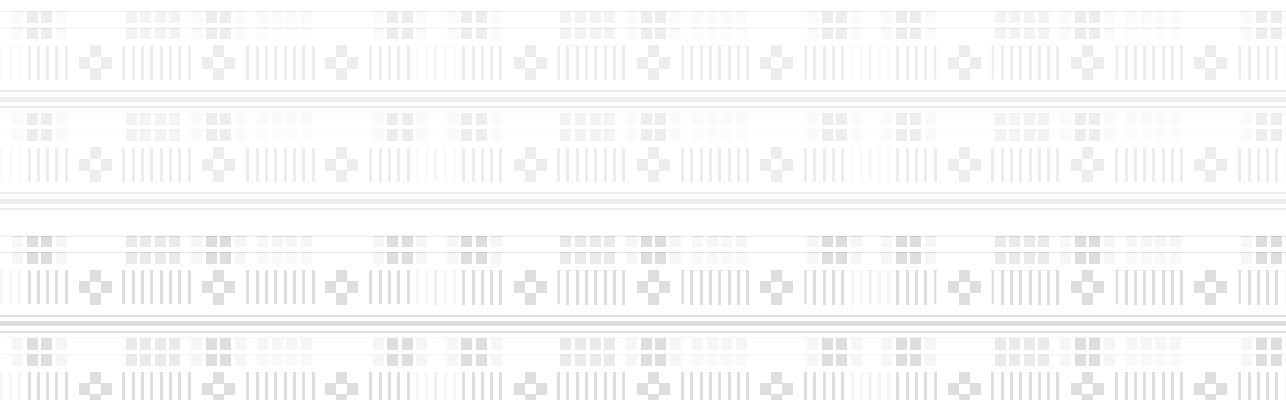
- Barbosa, Jorge (1993). *Jorge Barbosa: poesia inédita e dispersa*. Organização de Elsa Rodrigues dos Santos. Lisboa: ALAC.
- Bettencourt, Fátima (1994). *Semear em pó: contos*. Praia: Instituto Caboverdiano do Livro e do Disco.
- Chevalier, J.; Gheerbrant, A. (1996). *Dicionário de Símbolos*. Rio de Janeiro: José Olympio.
- Ferreira, Manuel (1967). *A aventura crioula ou Cabo Verde, uma síntese étnica e cultural*. Lisboa: Ulisseia.
- Ferreira, Manuel (org.) (1989). *50 poetas africanos*. Lisboa: Plátano.
- Fonseca, Mário (1986). *Mon pays est une musique, poèmes, 1984-1986*. Nouakchott: Éd. de l'auter.
- Fortes, Corsino (1980). *Pão & fonema*. 2.ed. Lisboa: Livraria Sá da Costa.
- Fortes, Corsino (1986). *Árvore & tambor*. Praia; Lisboa: Instituto Caboverdiano do Livro; Publicações Dom Quixote.
- Gomes, Simone Caputo (2008). *Cabo Verde: literatura em chão de cultura*. Cotia; Praia: Ateliê Editorial; Instituto da Biblioteca Nacional e do Livro; UNEMAT.
- Gomes, Simone Caputo (1993). *Uma recuperação de raiz: Cabo Verde na obra de Daniel Filipe*. Praia: Instituto Caboverdiano do Livro e do Disco.
- Gomes, Simone Caputo (2000). *Óleo sobre tela: mulher com paisagem ao fundo (a prosa literária de autoria feminina em Cabo Verde)*. In: *A mulher na Literatura* (2000). Boletim do GT. Maceió: EDUFAL/ANPOLL, 128-136.
- Laban, Michel. *Encontros com Escritores* (1992). Porto: Fundação Eng. António de Almeida.
- Leite, Ana Mafalda (1986). "Árvore & Tambor ou a reinvenção da terra cabo-verdiana". In: Fortes, Corsino (1986). *Árvore & tambor*. Praia; Lisboa: Instituto Caboverdiano do Livro; Publicações Dom Quixote.
- Lima, António Pedro Monteiro (1988). "Intercâmbio e influências musicais: o caso do kaoguiamo".
- In: *Fragmentos: Revista de Letras, Artes e Cultura*. Praia: Movimento Pró-Cultura, 3-4, dezembro.
- Lopes, Baltasar (org) (1960). *Antologia da ficção caboverdiana contemporânea*. Praia: Imprensa Nacional.
- Lopes, Manuel (1984). *Galo cantou na baía e outros contos*. Porto: Edições 70.
- Lopes Filho, João (1995). *Cabo Verde: retalhos do quotidiano*. Lisboa: Editorial Caminho.
- Mariano, Gabriel (1991). *Cultura caboverdeana: ensaios*. Lisboa: Vega.
- Martins, Vasco (1989). *A música tradicional cabo-verdiana – I. A morna*. Praia: Direção-Geral do Património Cultural/Instituto Caboverdiano do Livro e do Disco.

- Martins, Vasco (1989a). Navegam os olhares com o vôo do pássaro. Praia: Instituto Caboverdiano do Livro.
- Martins, Vasco (1993). “Ventos alíseos”. In: *Révue Noire* (1993). Praia: Bleu Outremer, 10. sept-nov.
- Martins, Vasco (1999). “A música cabo-verdiana. Breve introdução”. In: *Mar além*. Lisboa: Mar além-GTMRCDP, maio, 2, 34-38.
- Salústio, Dina (1994). *Mornas eram as noites*. Praia: Instituto Caboverdiano do Livro e do Disco.
- Spínola, Daniel (1998). *Mornas eram as noites*. In: *Cabo Verde: insularidade e Literatura*. Paris: Karthala, 205-208.
- Tenaille, Frank (1993). “Saudade majeure”. In: *Révue Noire*. Praia: Bleu Outremer, 10. sept-nov., 47.
- Varela, Tomé (1994). “Cabo-verdianidade: uma virgindade no seio de um triângulo por penetrar”. In: *Revista Pré-textos*. Praia: Associação dos Escritores Cabo-verdianos, junho, 59-60.



III

**CABO-VERDIANIDADE(S)
– RELATO DE UMA
VIVÊNCIA**



A erupção vulcânica da ilha do Fogo de 2014/15 O olhar humano e a ação do cientista

Sónia Silva Victória
Universidade de Cabo Verde
sonia.silva@docente.unicv.edu.cv

Resumo

Aquando da erupção vulcânica na ilha do Fogo, iniciada a 24 de novembro de 2014 foi mobilizadas um conjunto de instituições que no primeiro dia se deslocaram à ilha do Fogo, através dos seus representantes, no sentido de dar assistência às populações das localidades da Chã das Caldeiras. Este artigo reflete o trabalho multidisciplinar da equipa da Universidade de Cabo Verde juntamente com os parceiros nacionais e internacionais, que durante aproximadamente três meses, estiveram no terreno. Para além das atividades técnico-científicas desenvolvidas, realça-se o olhar humano sobre as vivências e sentimentos vividos aquando da duração do fenómeno natural, numa especial e autêntica experiência da nossa cabo-verdianidade. Como que numa tentativa de manter o equilíbrio entre o raciocínio lógico e as emoções, as equipas vivenciaram um conjunto de experiências sobretudo humanas, a destacar a angústia em assistir ao desespero de outros seres humanos a perderem tudo e de ver as localidades a serem destruídas, marcaram indelevelmente o nosso lado humano.

Palavras-chave: Erupção vulcânica; trabalho multidisciplinar; vivências e sentimentos; olhar humano.

Abstract

The volcanic eruption in the island of Fogo started the 24th of November, 2014. Since the first day a number of members of institutions were mobilized to assist the populations of Chã das Caldeiras. This article reflects the multidisciplinary work of the Cape Verde University team with national and international partners for approximately three months were on the ground. In addition to the developed technical-scientific activities, it emphasizes the human eye on the experiences and feelings experienced during the natural phenomenon, as a special and authentic meaning of our cap-verdian sense of existence. As the attempt to maintain the balance between the logical reasoning and emotions, the teams experienced a set of particular human experiences, emphasizes the anguish of watching the despair of other human beings to lose everything and see the locations to be destroyed, indelibly marked our human side.

Keywords: Volcanic eruption; multidisciplinary work; experiences and feelings; human eye.

1. Introdução

Por mais tecnicistas que sejamos, há momentos em que o humanismo vem ao de cima. E ainda bem. Descrever a experiência de uma erupção é uma tarefa assaz difícil. Mormente quando se se trata da primeira vez no terreno, a sensação natural de impotência invade qualquer ser humano nessas circunstâncias.

Ver na televisão ou ler num jornal ou revista não se compara à profunda experiência vivenciada *in loco*. Sentir a terra a tremer sob os nossos pés, com incessantes nuvens de poeiras carregadas de enxofre e outros químicos a serem constantemente inalados é uma sensação única. Do medo à vontade de poder ser útil e se realizar profissionalmente, ou mesmo de poder ajudar as pessoas, tudo se cruza e se mistura.

Ter enfrentado a fúria de um vulcão deixou-me marcas pessoais, emocionais, profissionais, relacionais, de entre outras, possivelmente para toda a vida. Ainda revivo o vulcão. Passei por situações inesquecíveis ao lado dos colegas. Enfrentar o dia-dia durante a plena atividade de um vulcão não é tarefa fácil.

2. Cronologia

No dia 23 de Novembro pelas 10h, soube em primeira instância pela minha filha mais velha, ligada constantemente às redes sociais de que estaria a iniciar-se uma erupção vulcânica na ilha do Fogo. Não tendo acreditado, ela prontamente mostrou-me no seu *facebook* as fotografias e mensagens sobre a notícia. Alguns jovens mais brincalhões postaram fotografias dos vulcões do Havai. Minutos depois recebo uma chamada telefónica da minha

colega Nadir que no seu crioulo genuíno do Fogo me diz: “Sónia, bô sabé que Vurkan já fura?”.

Os minutos seguintes após a nossa conversa ao telefone foi de extrema ansiedade e preocupação. De imediato liguei à Magnífica Reitora da Universidade de Cabo Verde, Professora Judite Nascimento, que prontamente me autorizou a constituir uma equipa de trabalho com 3-4 investigadores da Uni-CV e contactar de imediato a equipa de investigadores das Canárias. Seguidamente encetamos os contactos a fim de obter autorização do Sr. Presidente do Serviço Nacional de Proteção Civil, para integrar o grupo que iria deslocar-se à ilha do Fogo.

Conseguimos o salvo-conduto de deslocação para duas pessoas da nossa instituição no avião alugado da empresa Cabo Verde Express. Após o contacto com os meus colegas Nadir Cardoso e José Pereira, e com uma pequena mala de roupas, rolo de mapas, martelo de geólogo, GPS e bússola, eu e a colega Nadir juntámo-nos ao contingente da Proteção Civil, constituído por cerca de 19 pessoas, incluindo as Forças Armadas, Voluntários da Cruz Vermelha, uma jornalista da RTC e um operador de câmara. O colega José Pereira seguiu na madrugada do dia 24 no barco de combustível da Shell.

A viagem de avião foi arrepiante. O avião deslocava-se a uma altura relativamente baixa e ao aproximarmos da ilha do Fogo, foi espetacular ver a coluna eruptiva com cerca de 6 km (altura da coluna confirmada pelo Comandante do avião). Ali estava o Vulcão e o seu “novo filhinho”. Nessa altura recordei-me da primeira vez que fui à ilha do Fogo na companhia do Professor Doutor Alberto da Mota Gomes, geólogo e aposentado.

Quando chegámos a Chã das Caldeiras encontrámos a zona de operações num autêntico caos dado o inesperado do fenómeno. As explosões eram cada vez de maior intensidade e sentiram-se dois sismos. As pessoas choravam desconsoladas. As primeiras evacuações teriam iniciado às 7h do dia 23 de novembro de 2014. O estado de contingência foi declarado pelas Autoridades por volta das 10h e a reunião dos agentes da Proteção Civil realizou-se por volta das 10h30.

A colega Vera Alfama da Uni-CV juntou-se a nós no dia 27, bem como os técnicos das ilhas Canárias que só conseguiram nesta data aportar à ilha por causa das ligações aéreas. Existe uma excelente cooperação desde 2007 com o ITER, e com o Instituto Vulcanológico das Canárias, sendo permanente a monitorização geoquímica. O Serviço Nacional de Proteção Civil apoiou-nos em tudo. Estivemos lá cerca de 88 dias.

No dia 7 de dezembro, fomos acordados por volta das 5h, por um alerta via telefone, de que as lavas já estariam a destruir a localidade de Portela. Imediatamente as equipas colocaram-se a terreno e no caminho observamos de que houve um incremento da coluna de gases e piroclastos (Fig. 2a) e um aumento do fluxo de lavas que viria a provocar destruição, por volta das 8h45 em Portela e Bangaeira (Fig. 2b). Estes fluxos atingiram uma largura de cerca de 200-250 metros e altura de cerca de 2,5 a 3 metros, tendo destruído as igrejas Adventista e Católica, e parte da adega da Chã. Cerca de 50% deste povoado foi destruído no período da manhã. As observações efetuadas diariamente pelas

equipas de trabalho a partir do Monte Beco permitiram ver que foi formado um pequeno canal na base do cone originado e que ia alimentando as escoadas de lava (Silva *et al.*, 2015).



a)



b)

Figura 1. Imagens da erupção de 2014-15 na ilha do Fogo a) Aspeto da erupção no dia 28 de novembro de 2014; b) Aspeto da destruição de Portela no dia 28 de novembro de 2014 (foto cortesia de INVOLCAN).

No entanto, há dias que ficarão para sempre na memória coletiva. Os dias 6 e 7 de Dezembro foram extremamente perturbadores. Assistimos de perto à destruição das povoações de Bangaeira e Portela. Para além da destruição dos troços alternativos e vias de acesso a Chã das Caldeiras, do dia 25 a 30 vimos a destruição total do Parque Natural. As lavas carregaram tudo.

A partir do dia 8 de Fevereiro não foi observada nenhuma atividade eruptiva e foi dada como terminada a erupção vulcânica pela equipa. A carga de alívio foi nitidamente observada pelo telefone, e no mesmo dia via telefone, na RTC transmiti com apoio nos dados interpretados pela equipa do INVOLCAN de que cessava a atividade vulcânica.



a)



b)

Figura 3. a) Fortes explosões com formação de nuvens de gases e piroclastos. b) Aspeto da destruição da localidade de Bangaeira – Chã das Caldeiras (foto cortesia de Green Studio – Saulo Montrond).

3. Principais consequências socioeconómicas e ambientais

Depois de 19 anos após a ocorrência da última erupção, teve início o mais recente episódio da história vulcânica

da ilha do Fogo. Esta erupção decorreu durante 77 dias, tendo terminado a 8 de Fevereiro de 2015. Esta erupção vulcânica na ilha do Fogo teve consequências tanto ambientais como socioeconómicas (Fig. 4a e 4b).

A primeira consequência socioeconómica foi o corte das estradas, principal e alternativa, em Chã das Caldeiras no primeiro dia da erupção poucas horas após o seu início.

Da população evacuada quase cerca de mil pessoas, com cerca de 266 famílias deslocadas que foram alojadas em 3 Centros de Acolhimento – Achada Furna, Monte Grande e Mosteiros, tendo parte (147) sido acolhidas em casa de familiares na cidade de S. Filipe (Correia, 2015).



a)



b)

Figura 4 a) e b) Evacuação da população de Chã das Caldeiras.

As lavas provocaram a destruição quase total de 3 povoados: Portela, Bangaeira e Ilhéu de Losna, destruíram mais de 230 edificações (incluindo posto sanitário, duas igrejas, delegação da Câmara Municipal de Santa Catarina, unidades hoteleiras, escola do Ensino Básico Integrado, duas adegas, e a sede do parque natural; Correia et al., 2015).

Cobriram cerca 520 hectares de terra e destruição de aproximadamente 120 hectares de terreno agrícola afetando sobremaneira a vida nesta área da ilha e, equipamentos, e o isolamento dos núcleos populacionais mais importantes.

As declarações e informações via rádio eram constantes e diárias. Éramos contactados por várias cadeias de rádios nacionais e internacionais. As cadeias de televisão nacional e estrangeiras, também. Fizemos programas televisivos com a RTC “Com Ciência”, TIVER, TV RECORD, SIC, RTP ÁFRICA, entre outras de Angola e França. De vários pontos do mundo vinham notícias de que estavam a seguir de perto o nosso trabalho com palavras de encorajamento via telefone e e-mail. Muitas vezes era difícil conseguir dar entrevistas, logo às 6h da manhã, mas sabia que era fundamental prestarmos esse serviço, para manter o país informado. A Erupção Vulcânica foi assim palco e centro de atenções no “mundo inteiro”.

4. O trabalho de equipa, monitorização e seguimento

Graças ao desenvolvimento de um programa multidisciplinar levado a cabo desde o ano de 2007, com o Serviço Nacional de Proteção Civil de Cabo Verde (SNPC), o Instituto de Energias

Renováveis das Canárias (ITER) e o Instituto Vulcanológico das Canárias (INVOLCAN), a Universidade de Cabo Verde (Uni-CV), tenho efetuado o seguimento e a monitorização vulcânica-geoquímica e geodésica do Vulcão do Fogo. Foi gratificante que a nós se tivessem juntado cerca de duas dezenas de investigadores de Cabo Verde, Portugal, Canárias, Espanha, Itália, Alemanha, França e Reino Unido. Atualmente é possível trabalhar em rede as questões científicas do Vulcão.

Para nós observar era uma oportunidade científica única para colocarmos em linha as nossas aprendizagens e aproveitámo-la ao máximo. No entanto, era imperioso manter o equilíbrio. Salientamos o espírito de cooperação e de equipa que se desenvolveu entre civis, Forças Armadas, Polícia, Câmaras Municipais, Proteção Civil, Uni-CV e ITER/INVOLCAN (Canárias). Tratou-se mesmo de um trabalho de equipa e as parcerias fizeram toda a diferença.

A troca, a comunicação e a partilha de experiências científicas revelou-se fundamental. Na qualidade de Coordenadora do programa constituiu uma oportunidade, um privilégio, uma experiência extremamente proveitosa em termos científicos, mas, por outro lado, a angústia em assistir ao desespero de outros seres humanos a perderem tudo e de ver as localidades a serem destruídas marcaram indelevelmente o nosso lado humano.

Na vertente técnico-científica de sublinhar que a monitorização foi realizada diariamente ao longo dos 77 dias da atividade vulcânica. Nestes, foram realizadas e materializadas as seguintes atividades (Barrancos et al., 2015; Silva et al., 2015):

- i. monitorização geoquímica diária relacionada com as emissões de dióxido de enxofre (SO₂), utilizando fibras ópticas de um sensor remoto do tipo miniDOAS em posição móvel terrestre;
- ii. monitorização visual diária do processo eruptivo através da observação direta da erupção vulcânica tendo em conta a altura, direção e coloração da coluna eruptiva bem como através de uma câmara web instalada na Chã das Caldeiras;
- iii. cálculo da velocidade de escoamento, do aspeto, da espessura das escoadas lávicas bem como do percurso feito;
- iv. monitorização geofísica (termografia/termometria) do processo eruptivo usando câmaras térmicas portáteis, para a medição da temperatura e direção das escoadas lávicas;
- v. cartografia das lavas com a utilização de aparelhos GPS para registo das coordenadas e altitude, bem como o recurso a imagens de satélite, e de aplicações no telemóvel do tipo GIS Collector.

Como já foi dito tratou-se de um puro trabalho de equipa. Só assim foi possível funcionar e concluir com sucesso e profissionalismo o nosso trabalho. A Câmara de S. Filipe colaborou em muitas áreas, desde o acolhimento ao transporte. As outras autoridades - Polícia Nacional, Cruz Vermelha, de entre outras -, foram de grande valia. No entanto, sem o apoio permanente e incondicional da Uni-CV, da cooperação das Canárias (ITER/INVOLCAN) e de todas as autoridades envolvidas, o desenvolvimento do nosso trabalho seria extremamente difícil. Essas

parcerias e o trabalho em equipa fizeram toda a diferença, para além dos aspetos técnicos, em particular em alguns momentos de desânimo e cansaço. Tivemos igualmente o apoio dos Srs. Paulo Fernandes e José António Teixeira que colaboram connosco em Chã das Caldeiras desde 2007. O convívio com as suas famílias fizeram um pouco esquecer as saudades de casa e da família.

5. Caracterização da erupção vulcânica de 2014

A ilha do Fogo é a única do Arquipélago de Cabo Verde onde se registaram cerca de 28 a 32 erupções históricas (desde o seu descobrimento e povoamento). Os primeiros registos pertencem a relatos e narrativas de viagens, reuniu importante documentação sobre as erupções ocorridas no Fogo de 1500 a 1725 quase sempre avistadas de navios perto da ilha de Santiago (Deville, 1848), com muitas narrativas incompletas e imprecisas. Existe documentação referente a erupções em 1761 a 1858, a que se juntam os episódios no séc. XX em 1909 (?), 1951, 1995 e a última ocorreu em 2014 (séc. XXI).

As três últimas erupções são as mais bem descritas do ponto de vista científico. A de 1951 foi seguida e descrita por Ribeiro (1960) num livro sobre “A ilha do Fogo e as suas erupções”. A de 1995 foi seguida e estudada por vários autores cujos trabalhos encontram-se numa compilação publicada pelo Ministério da Ciência e Tecnologia e Instituto de Investigação Científica Tropical de Portugal em 1997 cujo título é “A Erupção Vulcânica de 1995 na Ilha do Fogo, Cabo Verde”. Graças a este espólio vasto e rico de informações

sobre as várias áreas da Vulcanologia, foi também possível à equipa acompanhar de perto este fenómeno.

O estilo eruptivo da Erupção, foi do tipo estromboliano caracterizado por uma fase explosiva (colunas eruptivas de gases e piroclastos, com cerca de 6 km avistado no primeiro dia da erupção. Com emissões de fluxos de lavas foram inicialmente do tipo pahoehoe alterando de seguida para lavas aa. Várias crateras eruptivas se formaram, tendo atingindo o máximo de oito crateras nos primeiros dias da erupção. Desenvolveram-se várias frentes de lavas, com sentido aos povoados Ilhéu de Losna/Cova Tina e outras duas frentes principais em direção à localidade de Portela.

Segundo vários autores, que estudaram a ilha do Fogo, nomeadamente, Ribeiro (1964), Machado & Assunção (1965), Assunção et al (1967), Day et al. (1999) Silveira et al. (1997), a ilha em geral, apresenta elevações, planuras e depressões um perfil de um tronco cónico, com declive suave a Sul e a Oeste e abrupto a Norte e Leste; as costas elevam-se até a altitude de 2700 m na Serra da Bordeira, um arco em ferradura aberta a Este, que cai numa grande escarpa da falha, sobre uma superfície plana, ligeiramente ondulada, a Chã das Caldeiras. No centro, oriente da Chã das Caldeiras ergue-se o Pico de Fogo, com 2829 m, o ponto mais elevado do arquipélago. O flanco Leste deste Pico desce bruscamente para o mar.

O litoral apresenta um contorno simples, quase arredondado, sem nenhuma baía nem enseada, terminando, quase toda a costa, em arriba vigorosa, onde o impacto das ondas vem destruindo as camadas de lavas. Os declives médios do edifício variam

entre 12° nas zonas Sul e Oeste, 18° na zona Norte; o declive máximo é 28° no flanco leste da ilha, onde encontram-se duas escarpas que orientam-se no setor Norte e Sul da Bordeira, designadas por Escarpa do Fonsaco/Corvo e Escarpa do Espigão respetivamente. Encontram-se essencialmente lavas básicas, basaníticas, recentes emitidas em bocas exteriores e piroclásticos (lapilli) derramados por cones de escória muito conservados de carácter explosivo. Estudos realizados, tendentes à caracterização tectónica permitiram a identificação de três sistemas de falhas principais, com direções NW-SE a WNW-ESE, N-S e NNE-SSW.

Estes aspectos geomorfológicos, geológicos e tectónicos da ilha dão uma suma importância para a necessidade de se potencializar o turismo ou o eco-geoturismo sustentável, bem como o desenvolvimento da geologia e da vulcanologia, nas questões de sensibilização e informação às populações sobre a importância da redução do risco vulcânico.

Na sequência dos estudos realizados também foi possível propor um modelo estrutural para a ilha do Fogo, com base na identificação e caracterização das principais estruturas de origem vulcânica, tectónica e gravítica que foram reconhecidas durante duas missões geológicas efetuadas em 1995.

6. Conclusões

Descrever a experiência de uma erupção, como ser humano, foi uma sensação de impotência, de não poder fazer nada perante toda aquela montanha de acontecimentos sem poder ajudar as pessoas. Ver a destruição foi uma grande tristeza. Casas, currais, a vida e a cultura sendo levadas num

monte quente de lama não foi uma imagem agradável. Só podíamos, como técnicos, observar o fenómeno de forma científica.

Desapareceram três aldeias (Portela, Bangaeira e Ilhéu de Losna) e foram destruídas várias infraestruturas, habitações, campos de cultivo para além do facto de as localidades terem sido isoladas desde o primeiro dia devido ao corte das estradas principal e alternativa. Perante o perigo de eminente de serem ocupadas pelas lavas ou afetados por gases tóxicos, foi necessário proceder à evacuação dos seus habitantes. Esta erupção teve vários impactos nas populações locais tais como sociais, económicas e ambientais (Alfama, 2015).

As pessoas perderam tudo. São valores carregados de sentimentos e emoções diversos como casas, haveres e animais. Como seria a sua sobrevivência? Os guias turísticos ficariam sem trabalho durante um tempo indeterminado. Mesmo os nossos colegas dos outros países tinham um misto de tristeza e desolação. Foi inacreditável o volume da destruição. Marca muito e desespera qualquer ser humano. Isso despertou mais em mim a solidariedade.

Sou de opinião que é preciso melhorar a experiência comunicativa. A troca, a comunicação e a partilha de experiências científicas revelou-se fundamental. Acrescento que é preciso continuar essa troca, pois partilhámos muitos trabalhos com colegas internacionais e estamos a produzir inclusive vários trabalhos científicos.

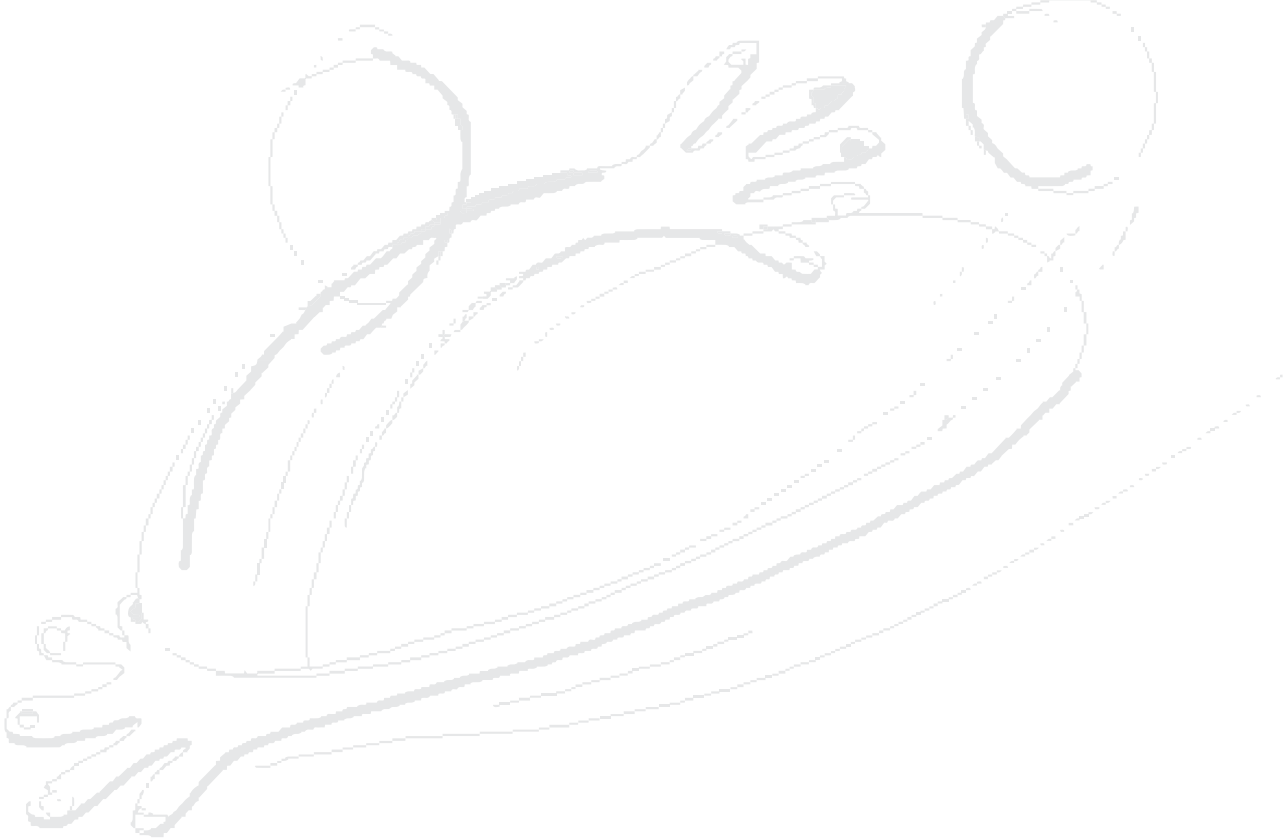
Desta experiência foram produzidos trabalhos de qualidade. Apresentámos de 12 a 17 de Abril na Assembleia Europeia das Geociências, 10 trabalhos científicos com os nossos colegas das Canárias (ITER(INVOLCAN), Açores, Itália e Alemanha. Estamos com duas publicações em revistas indexadas que saíram em 2015, um artigo em revisão e em preparação alguns artigos para revistas internacionais.

As imagens da atividade vulcânica, ficarão para sempre certamente nas nossas mentes, os estrondos das explosões, o correr das lavas e, sobretudo os gritos que ouvimos, as lágrimas que vimos correr nas faces das gentes da Chã das Caldeiras. Estas imagens certamente ficarão para sempre nas nossas memórias.

6. Referências

- Alfama,V., Rodrigues, H., Mota, O., Silva, S., & Cardoso, N. (2015). Impactos da Erupção Vulcânica sobre a Saúde Humana. Fórum para a Reconstrução do Fogo. São Filipe, Fogo, 2 e 3 Março de 2015.
- Assunção, C.F.T., Machado, F. & Silva, L.C. (1967). Petrologia e vulcanismo da Ilha do Fogo (Cabo Verde). Garcia de Orta 15, 1, pp. 99-110.
- Barrancos, J. Dionis, S., Quevedo, R., Fernandes, P., Rodríguez, F., Pérez, N., Silva, S., Cardoso, N., Hernández, P., Melián, G., Padrón, E., Padilla, G., Asensio-Ramos, M., Calvo, D., Semedo, H. & Alfama, V. (2015). Sulphur dioxide (SO₂) emissions during the 2014-15 Fogo eruption, Cape Verde. Geophysical Research Abstracts Vol. 17, 2015. EGU General Assembly.

- Correia, N. (2015). “Erupção Vulcânica 2014/15 - Mobilização e acolhimento da ajuda humanitária aos deslocados de Chã das Caldeiras. Seminário Nacional “Erupção Vulcânica da ilha do Fogo”. Dificuldades e Lições Aprendidas. SNPCB, Praia, 3 de junho de 2015.
- Deville, Ch. S-C. (1848) - Études géologiques sur les îles de Ténériffe et de Fogo suivi d’une statistique abrégée des îles du Cap-Vert et d’une notice bibliographique. Gide et Cie. Libraires-Éditeurs, p.143.
- Day, S. J., Heleno da Silva, S.I.N. & Fonseca, J.F.B.D. (1999). A past giant lateral collapse and present-day flank instability of Fogo, Cape Verde Islands. *J. Volc. geotherm. Res.* 94, 1-4, pp. 191 – 218.
- Machado, F. & Assunção, C. (1965). Carta geológica de Cabo Verde (na escala 1/100.000). Notícia explicativa da Ilha do Fogo – estudos petrográficos. *Garcia de Orta* 13, 4, pp. 597-604.
- Ribeiro, O. (1960). A ilha do Fogo e as suas Erupções. JIU, Mem. Ser. Geográfica nº 1, 2ª edição. Lisboa.
- Silva, S., Cardoso, N., Alfama, V., Cabral, J., Semedo, H., Pérez, N., Dionis, S., Hernández, P., Barrancos, J., Melián, G., Pereira, J., & Fátima Rodríguez (2015). Chronology of the 2014 volcanic eruption on the island of Fogo, Cape Verde. *Geophysical Research Abstracts* Vol. 17, 2015 EGU General Assembly.
- Silveira, A., B., Madeira, J. & Serralheiro, A. (1997). A estrutura da Ilha do Fogo, Cabo Verde. In: Réffega, A. et al., eds.: A erupção vulcânica de 1995 na Ilha do Fogo, Cabo Verde. Lisboa: Inst. Invest. Cient. Trop. (IICT) pp. 63–78.



LIVROS - RECENSÕES / APRESENTAÇÕES



Estudos sobre Filosofia da Educação **Carlos Bellino Sacadura**

Irene Cruz
Universidade de Cabo Verde
irene.cruz@docente.unicv.edu.cv

Ao receber o convite para apresentar a obra do Prof. Carlos Bellino, logo percebi-me preenchida de uma diversidade de sentimentos: de início a responsabilidade, face ao desafio de, em poucas palavras, convidá-los à leitura de uma obra tão plena de significados múltiplos e de interesse às diversas áreas das Ciências Humanas. E, paralelo a este sentimento de legítima responsabilidade, uma honra, eu diria, com letras maiúsculas, pela amizade e admiração genuína que nutro pelo Professor Bellino com quem há mais de 15 anos tenho vindo a trabalhar e sobre quem posso afirmar possuir uma característica ímpar e rara: a humildade da partilha do conhecimento, sobretudo tendo em conta o mar de conhecimentos por onde navega o seu saber e que muito tem contribuído no domínio do ensino e da investigação filosófica em Cabo Verde.

A todos muito obrigado!

Senhoras e Senhores,

A obra que temos em mãos, traz para reflexão um conjunto impressionante de problemas educacionais contemporâneos cuja leitura, para além de ser indispensável, prende-nos pelas ideias aqui condensadas – que incidem sobre a problemática da Filosofia da Educação, mas que se relacionam também com a questão dos direitos humanos e com a cultura universitária. Prende-nos pela posição que a obra ocupa no diagnóstico da crise de sentido da educação contemporânea.

Mas prende-nos fundamentalmente pelo pensamento divergente que a obra nos oferece: pois consciente da situação contemporânea da problemática educacional, esta obra é também a oportunidade para a abertura de novas possibilidades, a oportunidade de encontrarmos outros caminhos, que não se amarram somente à desconstrução pós-moderna dos fundamentos tradicionais, mas que nos permitam a emergência de mundos, sentidos, valores e finalidades a construir. A questão que se coloca é como será feita esta reconstrução?

Por o pensamento presente neste livro se traduzir, sempre, numa dinâmica histórica e actual da educação, diria que a reconstrução faz-se através da elaboração de novos conceitos e práticas educacionais e da reelaboração dos sentidos que a educação cultural, ética e pedagógica nos oferece, não como uma herança à qual nos devemos aprisionar, mas como tradição viva que devemos reinterpretar.

O princípio é a ideia de que a progressão não se faz unicamente pelo aumento do conhecimento, mas principalmente pela transformação da nossa visão. A progressão não se assenta num método ou conhecimento adquirido, mas numa actividade criativa que deve tanto à razão como à imaginação. A educação pode ser vista, não aprisionada unicamente à acumulação de conhecimento mas - e aqui teríamos de concordar com o Segundo Wittgenstein - no âmbito das formas de vida ou modos de ser e de habitar o mundo.

Nesta dialéctica, neste confronto de ideias que o Professor Carlos Belino traz-nos para reflexão, encontramos espelhada, a cada momento, a ideia de que a Educação tem que ter uma visão da sociedade onde são desenvolvidos os projectos educacionais no lugar de se limitar à mera aquisição de conhecimentos ou de ser levada pela dinâmica dos mercados onde as transformações científicas e tecnológicas são tão aceleradas e acompanhadas de mudanças de valores tão instáveis a ponto de levar a sociedade a perder qualquer tipo de horizonte normativo e a ponto de vermos as nossas referências totalmente diluídas.

Mais do que guiar-se pela funcionalidade e competências necessárias, a Educação deve guiar-se por ideais orientadores do individual e do colectivo, ideais que promovam o ser humano – abrindo-o ao horizonte de um dever ser ético, estético, cultural e social. A Educação deve levar o homem a transcender-se sempre, a superar-se e a reconstruir-se em função dos valores.

Daí o apelo incessante, nesta obra, à reinvenção da Ética num mundo dominado, não só pela tecnologia mas também por uma economia do mercado que deixa de se desenvolver em função do humano – do homem como um fim – desligando-se de qualquer sentido ético ou social, dando lugar ao homem como mero recurso humano.

Daí o apelo do autor, também, ao valor estético da técnica, tendo em vista a humanização do mundo tecnológico que afecta uma sociedade de desenvolvimento, que tem permanecido acrítica em relação aos fins do progresso técnico.

E se a acção não for nesta direcção, continuaremos neste conceito erróneo da felicidade, que não se assenta no

impulso fundamental da ética, mas na vida humana transformada em simples instrumento ao serviço do mercado, na vida humana transformada em meio a serviço de um fim.

E como resultado temos a pura aniquilação dos valores éticos que é fruto de uma cultura baseada no espectáculo, sem princípios humanistas. Vejam que vivemos numa realidade em que o marketing diz-nos o que devemos escolher, poupando-nos – de forma divergente à advertência kantiana - de pensar e de decidir por nós mesmos.

Vejam que a tendência – claramente evidente nos nossos dias – é de a governação se exercer tomando medidas, não em função de ideais ou de projectos, mas de sondagens, independentemente da qualidade ... não temos tempo para a reflexão, não paramos para pensar nas consequências, é a tal história, ... para um barco que não sabe o que quer, qualquer vento serve... (mas as coisas não podem funcionar dessa forma).

A verdade é que não podemos fugir a um quadro normativo que oriente a afirmação do individuo enquanto um fim em si mesmo e é imperativo que o fundamento moral oriente a comunidade não se deixando substituir por um esvaziamento do ethos social, ou por uma ética mínima.

Mas não podemos deixar de realçar, que o que aqui se propõe não é enveredar pelo caminho da rejeição da mentalidade científica nem o regresso ao passado. Mas sim desconfiar do isolamento da ciência face à cultura, colocar em causa a pura redução do saber à ciência, negar a redução do saber e do ser ao mero cálculo e quantificação que Heidegger vem a denominar de “pensamento calculador”. E no lugar da redução de tudo à ciência e à técnica, o autor desta obra propõe, com base num

número considerável de teóricos aqui mencionados, o renascimento da ética e da estética.

Diria que com este livro, o Professor Carlos Belino traz para reflexão a crise das humanidades no sistema educacional actual e mostra-nos pistas para aquilo que deve ser o papel da Filosofia da Educação num mundo dominado pela tecnologia.

E se queremos que este mundo tenha sentido – se queremos ultrapassar este avanço alarmante que se alastra silenciosamente pelo mundo e que se caracteriza pela tentativa sistemática de reduzir a educação desde os primeiros anos da escola até à Universidade, a um processo de capacitação para o negócio - a Educação terá que ser pensada tendo sempre o ser humano como fim e nunca como meio, como sujeito e nunca como objecto. Porque nada nesta era de tecnologia pode ser tão ruim quanto aquele que é considerado por Heidegger, o pensamento calculador, superficial, que persegue o simples querer e não dá espaço ao pensamento contemplativo.

E qual o papel da Educação neste cenário que, enquanto académicos, tem obrigatoriamente que nos inquietar?

Antes de mais, e tendo por base a obra que ora se apresenta, diria que é necessário atribuímos sentido e finalidade humana aos meios tecnológicos que temos ao nosso dispor – incluindo as próprias tecnologias da educação. E isso só poderá acontecer se ultrapassarmos as formações de âmbito estritamente técnico-científico, que se encontram na base do esquecimento antropológico da Educação.

Uma sugestão, bem patente nesta obra, seria de a educação para a cidadania e os direitos humanos deixar de ser um mero ensino a acrescentar a

saberes adquiridos nas outras disciplinas, e passar a ser inscrita no quadro global de educação para os valores (que atravessa todos os domínios de ensino formal e informal).

De acordo com o Professor Carlos Belino é necessária uma reforma na educação. E como filósofo que é, está ciente de que a educação só pode ser reformada se existir uma reforma de pensamento. O que só poderá ser possível se a Filosofia da Educação se desenvolver no âmbito de uma pedagogia da relação, que revalorize a dimensão intersubjectiva do conhecimento e a relação ética. Porque somente desta forma será também possível redescobrirmos um sujeito pedagógico em interacção com o meio social, a cultura, o ambiente, os valores partilhados que envolvem o respeito para com os outros e para com a natureza.

O certo é que, pela amplitude da crise a que referimos, a Filosofia da Educação terá, no entender do autor, que desempenhar um papel insubstituível por qualquer uma das ciências da educação. Isto porque o problema é sistemático e não diz respeito apenas a um sector de uma área do saber - não serão somente uma técnica da educação, uma metodologia de ensino, novos currículos ou modelos pedagógicos, que nos irão permitir pensar a educação nos seus horizontes teórico e prático.

Coloca-se hoje como tarefa, e diria que constitui um imperativo, redescobrir os horizontes éticos e axiológicos do pensamento pedagógico e reencontrar, para além das metodologias e tecnologias educativas a dimensão ética da cultura pedagógica.

Urge uma cultura humanista na educação, numa era cuja velocidade é a alavanca, onde a realidade é tão superficial e tão rápida que não nos

deixa tempo para pensar, para refletir, para a educação. É necessária a consciência, brilhantemente referida nesta obra, de que informar só é educar quando a informação é pensada e elaborada criticamente.

Este livro apela-nos à reinvenção da ética num mundo tecnológico, na medida em que a pura informatização, se desligada da componente ética e axiológica pode gerar irresponsabilidades. E a reinvenção da ética neste mundo dominado pela tecnologia implica redescobrirmos que o homem jamais poderá ser reduzido ao espírito numérico, calculador e racionalista. E aqui referimo-nos à interioridade, à afetividade, à imaginação, ao sonho.

O argumento que aqui é defendido, conduz-nos à ideia de reinvenção de um espírito que passa a ser capaz de religar as dimensões científica, poética, filosófica e mística do ser humano. Apela-nos a não nos aprisionarmos a modelos pedagógicos que se traduzem em modas passageiras, como as pedagogias adaptativas. E conduz-nos à promoção de uma educação para os valores que implica ligar uma preparação estritamente técnica e funcional a uma ciência com consciência.

A mudança, no entender do Professor Carlos Belino, só poderá acontecer, se no lugar de conceitos fechados e de um universo de homogeneidade, aceitarmos um universo em devir onde a identidade se reinventa e recria. E a ideia de base a seguinte: do mesmo modo que a ciência, a razão, o saber, também a poesia, a imaginação e o sonho são formas de conhecimento.

E quanto à poesia como forma de conhecimento, esta obra corrobora a ideia de que seriam várias as ambiguidades se aceitássemos que a emergência da Filosofia fez-se com base numa ruptura

com a idiosincrasia da expressão poética. A primeira das ambiguidades surgiria com Parménides, que recorre à poesia para expressar um modo de pensar assente numa lógica rigorosamente binária de “ser ou não ser”; estabelecendo uma clara oposição (verdade e aparência) que determinará o desenvolvimento de toda a filosofia grega posterior. Mas a maior ambiguidade talvez fosse encontrada em Platão que, em insinuantes textos poéticos ataca a poesia e os poetas. E recorrendo a metáforas e a mitos, explica o mais filosófico do seu pensamento. São exemplos a Alegoria da Caverna e o Banquete. Sendo este último considerado a mais poética de todas as realizações platónicas, onde dificilmente se consegue separar os aspectos literários da argumentação filosófica. E se quisermos continuar neste quadro de ambiguidade, o que dizer dos textos de Nietzsche ou de Kierkegaard, por exemplo?

E o autor não deixa de fazer referência aos nossos magníficos – alguns dos quais seus amigos e colegas - Arménio Vieira, António Correia e Silva, Gabriel Fernandes, Germano Almeida, Baltazar Lopes, para nos mostrar que há uma Filosofia Cabo-verdiana expressa na sua poética e narrativa.

Senhoras e Senhores,

Este livro revela-nos que a relação entre Filosofia, arte, poesia, educação traduz-se na fuga à rigidez de um conhecimento caracterizado pela departamentalização dos saberes e revela a forma como estes se interrelacionam, se complementam e se fundem. Revela-nos também, que é necessário um certo tipo de educação - para formarmos cidadãos democráticos - com valores de tolerância, de cooperação e de compromisso, e o contributo que as humanidades e as artes, têm a dar nesse sentido.

À luz desta obra poderíamos perguntar por qual a universidade que queremos? A proposta de mudança do ensino superior que o Professor Carlos Belino nos traz para reflexão, não é colocada em termos de quantidade mas de qualidade – não se trata de mais instalações, mais estudantes, ou de currículos mais extensos, trata-se sim, de um novo pensamento. Um pensamento que mantenha viva a tradição cultural e que explore novos caminhos para a academia.

Reparem que, e o autor não deixa de fazer referência a Universidade contemporânea deixou de ser Universal – deixou de ser o centro de integração dos saberes – para abarcar um conjunto de conhecimentos especializados que se encontram repartidos em Cursos, departamentos e faculdades, cada vez mais compartimentados. E nesta compartimentação os conhecimentos não somente deixam de se relacionar como rivalizam-se entre si, numa tentativa de mostrar quem possui maior autoridade. E enquanto isso, a interdisciplinaridade, vai-se tornando sinónimo de abstracção.

Desta leitura deduzidos que constitui um imperativo a passagem desta concepção de Universidade excessivamente compartimentada e homogénea, para uma universidade transdisciplinar, onde seja possível criação cultural na conexão entre os saberes especializados.

Pois não se justifica a fractura entre ciências e humanidades no mundo actual, que tem vindo agravar a cada momento a cisão entre as duas culturas humanística e científica, e a reduzir, no Ensino superior, a filosofia à Epistemologia ou à Filosofia das ciências. O necessário é encontrarmos um método, que na linha de Edgar Morin, detecte e não oculte as ligações entre os saberes.

A estratégia será começar por contrariar a cultura da acumulação e da resposta. Pois é urgente contrariar uma concepção como a positivista, de um saber que responde a todas as interrogações sobre o real, na tentativa de totalizar as respostas e assim, eliminar o mistério, eliminar o questionamento.

Pretende-se uma Universidade que seja de facto universal, e para isso ela terá que se posicionar contra o saber homogéneo e as capelas disciplinares, terá de posicionar-se contra a acumulação para se abrir à recombinação dos saberes (nomeadamente a ciência e a arte). Uma Universidade onde as técnicas pedagógicas, os currículos e as novas tecnologias de ensino têm que ser vistos como um meio ao serviço de um fim que é a formação do estudante como pessoa e não como um elemento anónimo mergulhado num ensino massificado e despersonalizado.

A todos muito obrigada!

Cartas de Amílcar Cabral a Maria Helena **A outra face do Homem**

Vera Duarte

Senhores e senhoras,

Agradeço aos amigos Filinto e Márcia a honra e o privilégio de poder fazer a apresentação pública do Livro “Cartas de Amílcar Cabral a Maria Helena A outra face do Homem”

Com este livro a editora Rosa de Porcelana inaugura, em grande estilo um género literário, até agora muito pouco cultivado entre nós: o género epistolar.

E inaugura-o entrando pela porta grande pois Cabral é, sem dúvida, a porta maior para a liberdade, independência e desenvolvimento de Cabo Verde, pela condução da luta armada de libertação pelo seu desempenho na arena política internacional, pela auto determinação e independência das colónias, pelo pensamento libertador, do pensar pelas nossas próprias cabeças, na linha de que é melhor sermos o centro de nós mesmos do que a periferia dos outros, tão cara ao historiador burkinabe Joseph Ki-zerbo.

E agora com este livro confirma-se a sua veia de poeta e prosador de extraordinária dimensão amorosa, justificando plenamente a sua inclusão entre os 40 Imortais da Academia Cabo-verdiana de Letras.

Tenho Cabral como referência maior em minha atividade literária e já lhe dediquei um livro e alguns poemas por isso é tão gratificante para mim poder participar neste evento que é uma homenagem ao Homem.

Tenho-o também como fonte inesgotável de ensinamentos tanto nas áreas

do pensamento político, da cultura, da educação e dos processos emancipatórios, sobretudo da mulher, e cito-o abundantemente na minha intervenção cívica, tanto oral como escrita.

E tenho-o sobretudo, perdoem-me por esta franqueza, como argumento incontestável, estilo magíster dixit, quando me faltam ou escasseiam outras razões para defender convicções sagradas como a emancipação da mulher ou outras práticas emancipatórias ou ainda o uso da língua portuguesa.

Por tudo isso e muito mais só posso agradecer, em meu nome pessoal e em nome da ACL, a que tenho a honra de presidir e de quem Cabral é um dos IMORTAIS, o privilégio de estar aqui e agora participando do lançamento desta obra que ficará seguramente nos anais da nossa historiografia.

Senhores e senhoras,

Cabral foi um homem para além do seu tempo. Nessa postura de excepcionalidade se inclui também a visão premonitória, certa e exata, da necessidade imperiosa de participação das mulheres na luta de libertação nacional, para que ela pudesse ser verdadeiramente triunfante ou seja “emancipadora” de povos.

Sempre me questioneei, atónita e perplexa, onde ia ele buscar a força da sua convicção, tão certa, tão sólida e tão convincente, da imprescindibilidade da presença da mulher.

É certo que por altura da sua juventude, já florescia na Europa, na

antiga União Soviética, na China e nos Estados Unidos, fundamentalmente, um forte movimento de emancipação das mulheres que, inclusive, levou o pensador e filósofo Norberto Bobbio a considera-lo como a revolução melhor conseguida do século vinte.

Mas em Cabo Verde, o próprio movimento literário emancipador das ilhas – o claridoso - praticamente ignorou a presença de mulheres, levando a que a escritora Orlanda Amarílis, mais tarde, desabafasse tão ironicamente que “Nha Claridade apenas pariu filho macho”

Também na Guiné Bissau, teatro operacional da guerra de libertação, religiões e práticas assentes em tradições ancestrais relegavam clara e confessa-mente a mulher para espaços de subalternidade e não participação social.

Cabral veio, sem dúvida, revolucionar todo esse status quo.

Sempre considerei genial a forma como ele tratou aquilo que, sem qualquer pejo, podemos chamar a “questão feminina” de forma direta e conclamatória, mas ao mesmo tempo absolutamente pedagógica.

Considero que foi revelador de uma fina perceção, o facto de Cabral dirigir-se a uma plateia de guerrilheiros, muitos com certeza animistas, e exortá-los a respeitar as mulheres a não bater nelas, lembrando-lhe que as suas mães, suas irmãs e suas filhas também eram mulheres.

Acho absolutamente genial esta abordagem.

E recrio sempre mentalmente, com algum romantismo e nostalgia, Cabral a dirigir-se a guerrilheiros que escutavam, com incredulidade e desconfiança, as palavras, sem dúvida, estranhas daquele Homem que conduzia a guerra mas pregava a Paz.

Li e estudei as intervenções sobre as mulheres, li e apreciei os poemas dedicados as mulheres, soube que ele era um eterno enamorado e fascinava as mulheres que dele se aproximavam, mas faltava-me algo para compreender donde lhe vinha tamanha determinação e fulgor.

E aí chegou-me o Filinto com o entusiasmo e a competência que o caracterizam e disse-me: tenho um tesouro entre mãos, as cartas de amor de Amílcar Cabral a Maria Helena e a Rosa de Porcelana vai editá-las. Depois convidou-me para fazer esta apresentação.

Já tive assim o privilégio de lê-las e descobrir a resposta para as minhas interrogações. A resposta está nas cartas pois Helena é a resposta.

Helena era uma mulher bonita, inteligente, sensível e integra, em suma uma grande mulher. A convicção bem cedo e duradoura com esta mulher, também estudante de agronomia como ele, reforçou o sentimento ínsito em Amílcar da igualdade do homem e da mulher e através dela projetou a imagem do que deveria ser a vida das mulheres na Guiné e em Cabo Verde.

Helena foi, sem dúvida, o espelho através do qual Amílcar passou a conceber o futuro das mulheres da sua terra: competentes, profissionais e sensíveis, bonitas e participativas, amigas e companheiras.

É assim o tesouro das cartas que vou agora procurar compartilhar convosco.

O que não sei é se terei a arte e o engenho para traduzir o fulgor que elas contêm e o verdadeiro “alumbramento” que provocaram em mim.

Durante os anos de 1946 a 1960 Cabral dirigiu àquela que viria a ser a sua primeira esposa um conjunto de cartas das quais a Rosa de Porcelana

selecionou e deu a estampa cinquenta e três.

Era no tempo em que se escreviam cartas de amor. Hoje embora ainda se escrevam, elas foram normalmente substituídas por opções tecnológicas obviamente não tão românticas, pois dispensam o papel e a caneta: os emails, sms, e outros.

A leitura dessas cartas reforça a minha convicção de coexistirem na personalidade de Amílcar Cabral uma simbiose perfeita de duas grandes qualidades: a generosidade e a determinação, que lhe conferem uma força tremenda e se extravasaram em cada ato do político, do guerrilheiro, do libertador.

Foram indubitavelmente estas qualidades que o fizeram lançar-se na grande aventura da luta de libertação - procurar proporcionar ao seu povo na Guiné e nas ilhas de Cabo Verde um outro presente e um novo futuro.

E para isso não hesitou em empenhar neste projeto todo o seu capital humano. Primeiro procurando através da força do diálogo, e depois, quando não teve outra saída, recorrendo à luta armada com o empenhamento da própria vida.

Isto só pode ter um nome: generosidade em toda a extensão da palavra.

E de repente, com as cartas a sua mulher Helena vejo claramente uma outra qualidade: sensibilidade.

É um Amílcar dotado de profunda sensibilidade que as cartas nos revelam.

É pura emoção o que flui, carta após carta, das palavras de Amílcar a Helena.

E em cada carta, escrita embora na estrita cumplicidade da intimidade, de algo que ficará para sempre no diálogo secreto entre dois seres que se amam, é possível surpreender uma frase, um pensamento, uma descrição que tem

por missão extravasar o estrito quadro da mensagem trocada a dois para que, partilhada, passe a constituir um legado e enriquecer quem as toca.

Pois desengane-se quem pensa que por serem cartas de amor não podem ser compartilhadas. A personalidade rica, multifacetada e fina de Amílcar Cabral confere a estas cartas um valor, para além do sentimental, que se traduz em verdadeira pedagogia da liberdade.

A elegância da linguagem com que elas são escritas retira-lhes qualquer sentido de exposição da vida íntima e possível atentado ao pudor que lhes poderia estar ínsitas.

Acresce que sendo Cabral uma personalidade histórica, tudo quanto lhe diz respeito passa a constituir objeto de interesse público e consequentemente de análise e investigação.

Nestas cartas começa-se a desenhar e a ganhar contornos firmes a génese do projecto que levaria à independência da Guiné de Cabo Verde, por isso nada mais justo que compartilha-las com os outros que somos nós.

São os tributos que se pagam aos mitos.

Analisemos então as cartas mais de perto, mas não sem antes tomar de empréstimo as palavras belíssimas com que o Comandante Pedro Pires enriqueceu este livro e nos oferecem, de forma quase pictórica, o que vamos nele encontrar:

A leitura das cartas, no seu todo, transmitiu-me o sentimento de como se estivéssemos numa sala de teatro em que duas personagens, uma mulher e um homem que se amavam, se confrontavam num diálogo intenso e rico em que um e outro manifestavam as suas certezas e dúvidas e contrapunham as suas razões e argumentos para confirmar ou duvidar da viabilidade do projeto de união e de vida em comum desejado, complexo e difícil,

contudo possível e pleno de virtualidades e riqueza espiritual. Era qualquer coisa sentimentalmente muito forte, porém carregada paradoxalmente de contradições e de concordâncias que se contrapunham.

Destas cartas nós vimos emergir o jovem Amílcar apaixonado, obstinado, lutando pelo seu amor, embalado, qual sofrimentos do jovem Werther – o grande clássico do género epistolar, da autoria desse imenso Goethe – um amor que devido as inúmeras barreiras que se lhe opunham, não tinham a certeza de triunfar.

Mas também vemos emergir o revolucionário que começa a desmontar e a desconstruir os mitos degradantes e retrógrados de que se revela imbuída a sociedade que o cerca. – o racismo, o colonialismo, a exploração do homem pelo homem – de que ele vai paulatinamente assinalando o seu posicionamento, por vezes em tiradas filosóficas, outras poéticas e algumas mesmo risíveis e hilariantes.

São assim estas cartas. Sublimes e ridículas como são as cartas de amor mas reveladoras da personalidade multifacética de Cabral, o homem sensível que conversa com as estrelas, o poeta que escreve versos apaixonados, o emigrante que não esquece a sua pátria africana permanentemente evocada na figura da mãe Iva.

A primeira carta data de 7 de outubro de 1946- e ela marca o início da relação entre Amílcar e Helena, uma relação a princípio absolutamente improvável. Na verdade o que é que poderia aproximar o estudante africano negro da jovem portuguesa branca da metrópole em plena era colonial fascista?

O jovem Cabral estudante do Liceu Gil Eanes em Mindelo, tendo obtido uma bolsa de estudos parte para Lisboa onde vem a ingressar, no ano de 1945, no elitista Instituto Superior de Agronomia sito na Tapada da Ajuda.

A jovem Helena, oriunda de uma família vagamente aristocrática do Norte de Portugal, da localidade de Casas Novas, vem também ingressar, nesse mesmo ano, no curso de agronomia, numa altura em que praticamente não havia mulheres nessa área de formação.

O que atraiu, tão estranhamente, um para o outro?

Teria sido o facto de ambos virem de uma certa periferia em relação à mítica Lisboa capital do império?

O mais provável é que o ineditismo da situação de ambos os tivesse efetivamente aproximado. Além de que o amor tem razões que a própria razão desconhece, é claro!

Na primeira carta diz Amílcar a dado passo “ Não lhe peço que me desculpe, se fui por ventura ousado, porque prefiro o castigo à desculpa quando na realidade, sou culpado.”

Que dimensão de pessoa esta singela frase nos revela. Está aí o educador nato, a personalidade forte, o homem que assume frontalmente as suas culpas.

Mas logo de seguida ele desarma a sua interlocutora com um delicioso, singelo e, esse sim, ousado “Terei?” Simplesmente enternecedor!

Na segunda carta surpreendemos esta frase lapidar, este lugar comum mas de grande profundidade “ e que melhor juiz dos nossos atos, do que a consciência?” para adornar uma carta que é um tratado sobre a hesitação e que ele encerra com outra frase lapidar” quantas vezes na vida, o fim não é o princípio?”

São as reflexões em torno de questões vitais como a morte e a vida o amor e o racismo que tornam estas cartas tão valiosas.

A estrada do amor está a abrir-se, pedra a pedra, como diria Corsino Fortes. Carta a carta constatamos nós. E agora da sensibilidade do homem apaixonado brota o poema que só pode falar da saudade da pessoa amada, ainda chamada de colega e amiga, a quem ele interpela:

“ouve, oh amiga querida, Ouve, divina beldade:

Tu, que compreendes a vida, Sabes o que é saudade? “

No “tu, que compreendes a vida” a referência implícita a alguém que estudava as ciências e a revelação ainda que inconsciente do seu apreço e admiração pela mulher inteligente, pois a admiração pela mulher bela vem expressamente declarada.

Entra o novo ano – 1948 – e é já um Amílcar que se declarou e se orgulha de sentir um “amor sincero, desinteressado e consciente” Atente-se na carga psicológica dos adjetivos que caracterizam o seu amor. Sobretudo o “desinteressado” e no “consciente” Porquê?

Porque tudo aquilo que seria previsível de se esperar acontecer no amor entre um negro e uma branca provavelmente aconteceu. As manifestações de racismo, claras ou encobertas, a onda de maldizer e ele Amílcar a ser acusado de oportunista pelo seu amor declarado a uma branca da metrópole.

Amílcar evoca Virgílio que na “Grande Epopeia” assevera que “aos audazes a sorte ajuda - audentes fortuna juvat – para constatar que no caso, apesar de ter sido audaz, não esperava os favores da fortuna “devido aqueles que não a querem a meu lado”.

Contudo ele não deixa de declarar, num sentido post sriptum, ter “antevisto a possibilidade de caminhar através da vida ao seu lado”.

Refere-se ainda a uma curiosa estória de homenzinho da casa destruída mas que, ao que parece, “saberá orientar-se por entre os destroços e, cabeça bem erguida, caminhar, caminhar sempre” numa clara alusão à sua própria história com Helena.

E nós, que tínhamos começado a torcer para que aquela tão impossível estória de amor desse certo, somos compelidos, neste novo capítulo, a constatar que afinal as forças retrogradadas, os racistas, os classistas, os segregadores, mais uma vez triunfaram e após um interlúdio consubstanciado “nos momentos que passamos juntos”, agora “a Lena não quer se repitam mais”.

Com Helena entendemos as razões de alguma hesitação, pois o futuro que lhe é proposto não é evidente. Terá de deixar a família, a terra natal, o projeto de luta contra a ditadura, para se aventurar numa África inóspita e desconhecida, levada apenas pelo amor.

Com Amílcar experimentamos as lágrimas amargas da desilusão amorosa. Com ele invectivamos os detratores de um amor nascente, puro, desinteressado e congregador.

Na próxima carta contudo – qual capítulo seguinte de uma novela -somos surpreendidos por um lirismo inexcusável, pois é já a carta de um apaixonado cujo amor é correspondido.

É a carta de um amante a quem já aborreça a vida sem a presença do ente querido.

Uma carta que termina com este apelo maravilhoso “sabes que já não sei estudar sozinho? Sabes que eu já não sei estar sem a tua presença? Vem depressa, Lena que te espero ansiosamente. O muito dedicado Amílcar”.

Uma carta que tem passagens de um magnetismo enternecedor como

esta “por aqui, pelo que me dizem, os dias estão maravilhosos deslumbrantes mesmo, mas eu... (acredita Lena?) faltam-me os seus olhos e a sua companhia para me fazer sentir a a maviosa música do cantar das aves, o deslumbramento dos raios solares através das ramagens e, a tardinha, a nossa estrela”.

Mas esta é uma carta que por si só valeria uma dissertação pois é também nela que Amílcar dá conta a Helena das múltiplas ocupações que vai tendo (e o ajudam a passar o tempo que não passa sem a presença dela), e entre elas a Casa dos Estudantes do Império, CEI, e nomeadamente a criação de uma revista ou boletim informativo, curiosamente numa reunião da direção de Cabo Verde. Esses são assuntos que mereciam ser dilucidados, mas que a economia desta apresentação não permite.

Apenas realçar que esta carta foi escrita em papel timbrado da “CEI” com indicação da sede. Avenida Duque d’Avila, 23 Lisboa e com a menção: Direção geral dos serviços externos o que dá ideia de como a CEI já estava bem estruturada em março de 1948.

Pois é senhores,

Estava eu neste doce embalo, leda e queda, quando a carta seguinte me apanha perfeitamente desprevenida: Afinal o que parece, não é! Eu adotei o método de ir preparando esta apresentação, *a fur et a mesure*, da leitura das cartas, ou seja, não li todas para depois escrever.

E assim, tal como qualquer leitor, fui apanhada desprevenida pelas re- viravoltas que os capítulos seguintes apresentam: o amor finalmente assumido e correspondido que adivinhamos na carta anterior afinal se revela de

forma diferente pois a amada Helena, ”após uma auto análise no sentido de que me inteirasse perfeitamente da espécie de sentimento que nutro por ti (Amílcar)“ chega a conclusões que são de certo modo devastadores para Amílcar pois são contra a sua vida em conjunto, o obrigam a escrever uma longa carta extremamente analítica em que ele dissecou as conclusões a que ela chegou, delas tirando as pertinentes ilações. E estas são de tal modo fortes e decisivas que podem ser avaliadas na seguinte passagem a página 71:

Quanto a ti (sim, eu sei que poderia dar uma opinião e dizer-te, por exemplo, que, apesar de tudo, creio que me correspondeste com dedicação e afeto, mas lembra-te que a minha opinião poderia ser viciada pelos meus desejos mais ardentes) quanto a ti, dizia, penso que já me conheces o bastante para que me possas falar desassomburada, mas precisamente, com a sinceridade e a franqueza que te são características. Sabes mais que, se admito e desejo e quero a nossa felicidade, nem por isso deixo de admitir uma tua felicidade e que sou bem capaz de agir no sentido de não dificultar-te se, porventura, se tornas evidente a impossibilidade da realização dos sonhos que ora acalentamos.

Apesar do teor extremamente sério e preocupado desta carta é nela que conseguimos surpreender um registo diferente, uma jactância antes desconhecida, à medida que caminhamos para o final. Será que Amílcar após ver o teor tão sério da carta quis torná-la mais leve? Destramatizar? Se sim conseguiu-o muito bem através do uso do calão como “tabaquiaremos”, “forretice”, “frete” e de frases prazenteiras como a página 73:

“Na sexta-feira à noite, estive numa Assembleia Geral da C.E.I, até às 2h. da madrugada! Eu gostaria que me visse a defender a aquisição de uma casa nos arredores de Lisboa, com amplas

condições de exploração agrícola, para a residência futura de todos os estudantes do Ultramar. O Ministro das Colónias quer oferecer-nos uma residência privativa e o orçamento anda à roda de 20.000 contos. Mas eu gostaria que me visse a argumentar. Consegui comover a Assembleia (peneiras!) e, francamente, fiquei com a impressão de que, apesar de ter falado como estudante de Agronomia, eu devia ter estudado Direito. Para ti, Lena, isso não é novidade, pois sabes bem como sou “aldrabão”.

E fê-lo tão bem que a si próprio se convenceu e terminou a carta falando do seu amor e citando um poeta.

Hoje, à noite, não sei que faça: se vá ao cinema, se durma. O certo, porém, é que, como dizia um poeta, “na vigília ou no sono, minha alma não tem repouso; dormindo, sonho contigo; velando, penso em ti.

Meus senhores,

Escolhi destacar este processo de conquista de Amílcar à Helena com os seus avanços e recuos, para demonstrar uma outra faceta de Cabral que as cartas nos revelam: o da sua obstinação. Ele apaixonou-se por Helena, este amor enfrenta imensos obstáculos, mas naquilo que eu chamaria uma tática de cerco e aniquilação, dos obstáculos é claro, ele convence a sua amada Helena a ficarem juntos, apesar de tudo o que os separa.

É talvez essa mesma obstinação que o levou a enfrentar e vencer a luta de libertação nacional.

Meus senhores e minhas senhoras,

Termino aqui a exegese das cartas de Amílcar pois é impossível no espaço, tempo de uma apresentação fazer a análise, ainda que perfunctória das belíssimas cartas com que AC apresentou Maria Helena e a editora Rosa de Porcelana, através de uma nobre iniciativa da filha de ambos, Iva Cabral, ora nos presenteia.

O final todos o sabemos ...

Mas ao longo destas páginas tomámos consciência desta outra faceta incontornável de Amílcar: um homem que terá dedicado a cada amor a intensidade que o tornou num único amor. Um homem de uma sensibilidade rara e que trouxe a poesia para todos os campos da sua vida e da sua atividade, o que é sem dúvida apanágio dos grandes homens.

E foi através destas cartas que pudemos visitar inúmeras outras facetas da personalidade multifacetada de Amílcar:

O jovem da Casa dos Estudantes do Império, argumentador que comove e convence; poeta que anuncia sempre as boas notícias através da chuva amiga; estudante frequentador de esplanadas, de leitarias, de cinemas e de bailes; criador e declinador de máximas de grande densidade; pensador, que reflete profundamente sobre as coisas da vida e da morte.

O homem em louvor das mulheres, que se refere frequente, “a sensibilidade” delas. O Amílcar definitivo, decidido, convincente, do “e ninguém me diga o contrário”. O Africano que sente o chamamento do seu povo para a conquista da liberdade.

O Humanista que quer trabalhar para o melhoramento do mundo.

O Amílcar do amor desmensurado e talvez mesmo por isso, ao longo da leitura das cartas permanentemente no meu espírito ecoou o poema antológico de Daniel Filipe “A Invenção do Amor”.

E para ilustrar este sentimento transcrevo, por todas, o início da carta de 24 de Setembro de 1952, um autêntico hino ao amor:

Longe, infinitamente longe, vai o dia em que te escrevi a última carta, a bordo do barco em que viajei para a Guiné. A Guiné, flor, esta parcela que ainda conheço, é das terras mais belas que tenho visto. Beleza que se completará, quando estiveres ao meu lado, para, juntos, a vivermos. É que desde que te deixei, estou limitado a uma semipercepção que só acabará quando, brevemente, amor, se der o nosso encontro. Será, amor, o dia do renascimento, da ressurreição para a plenitude da vida. Plenitude da vida, porque vivida, porque dedicada ao trabalho no sentido de servir o melhoramento do mundo. Deste mundo que, apesar de tudo, é a realidade palpável e racionalmente maravilhosa.

Maravilhosa na medida em que a realidade de hoje se projeta na de amanhã, no amanhã dos Homens, de todos os Homens.

Eu quisera, amor, dizer-te em palavras as mais belas e inacabáveis, a saudade imensa que vive em mim, que vibra em mim. Da esperança imensa que me anima e se identifica com a certeza de ter-te sempre ao meu lado. Silencio, porém. Silencio

na certeza de que o grito de saudade e de esperança que percorre o meu corpo, o meu ser, tem o seu eco vivo na simplicidade dos teus gestos, na firmeza do teu olhar, no sentido vivificante das tuas aspirações, enfim, na integralidade do teu ser.

Vou assim concluir,

As cartas são um manancial imenso. Espero ter podido levantar o véu da curiosidade sobre elas. Como escrevem os editores:

O Homem que se divide, como na liturgia cristã, de um lado, o seu Evangelho (o seu humanismo revolucionário); doutro lado, a sua Epístola (o seu humanismo amoroso). O Homem que se forma no/pelo afeto e que se constrói no/pelo amor à mulher amada e que metonimiza o seu amor pela Humanidade.

Este é o Amílcar Cabral de “Aqui me tens Helena!”

Praia, 12 de Fevereiro de 2016

HISTÓRICO NÚMEROS DA REC

NÚMEROS	DATAS	DIRETORES	VERSÃO
Série I			
0	Março 2005	António Correia e Silva	Impressa
1	Julho 2005	António Correia e Silva	Impressa
2	Janeiro 2006	António Correia e Silva	Impressa
3/4	Novembro 2006	António Correia e Silva	Impressa
Série II			
1	Dezembro 2007	Cláudio Furtado	Impressa
2	Dezembro 2008	Cláudio Furtado	Impressa
3	Dezembro 2009	Cláudio Furtado	Impressa
4	Maio 2012	Amália de Melo Lopes	Eletrónica
Especial - Atas EIRI I	Dezembro 2013	Maria de Fátima Fernandes	Impressa & Eletrónica
Especial - Atas EIRI II	Dezembro 2014	Maria de Fátima Fernandes	Impressa & Eletrónica
Especial - Atas EIRI III	Dezembro 2015	Maria de Fátima Fernandes	Impressa & Eletrónica
Série III			
Especial - Atas EIRI IV	Maio 2016	Maria de Fátima Fernandes & José Esteves Rei	Eletrónica
1 – Cabo-verdianidade(s)	Dezembro 2016	Maria de Fátima Fernandes & José Esteves Rei	Eletrónica

REITORIA DA UNIVERSIDADE DE CABO VERDE

Praça António Lereno - Praia, Santiago - Cabo Verde CP: 379-C

Tel.: (+238) 334 0200 - Fax: (+238) 261 2660

reitoria@adm.unicv.edu.cv | www.unicv.edu.cv