

Entre a África e a Europa: elites intelectuais e programas identitários em Cabo Verde

Maria de Lurdes Caldas¹

Resumo

Em Cabo Verde, o carácter insular do território, os diferentes tempos e modos do povoamento das várias ilhas e a diáspora tricontinental – colonial e pós-colonial – produziram uma grande variedade de expressões culturais, dificultando uma qualquer formulação uniformizadora da identidade nacional. Esta diversidade cultural e as relações de força no interior da sociedade insular têm estado na origem das diferentes versões da nação, algumas profundamente divergentes entre si. As sucessivas gerações de elites intelectuais e políticas têm rebuscado, no repertório cultural do arquipélago, os conteúdos mais conformes às suas perspectivas e

¹ Doutorada em Ciências Sociais, mestre em Estudos Africanos e licenciada em História. Investigadora integrada do CHAM – Centro de Humanidades da Universidade NOVA de Lisboa e membro do CIJVS – Centro de Investigação Joaquim Veríssimo Serrão. Acaba de publicar uma biografia do poeta Francisco de Paula Medina e Vasconcelos. Em 2019, lançou uma obra em três volumes sobre a história das ilhas do sul do arquipélago de Cabo Verde nos séculos XVIII e XIX, distinguida pela Academia Portuguesa da História com o «Prémio Fundação Calouste Gulbenkian – História da Presença de Portugal no Mundo».

estratégias de poder, elegendo-os como **os** referentes da construção da nação.

Palavras-chave: identidade nacional, elites intelectuais, Cabo Verde, Europa, África

Abstract

In Cape Verde, the insular nature of the territory, the different times and ways in which the various islands were settled and the tricontinental diaspora – colonial and post-colonial – produced a wide variety of cultural expressions, making any unifying enunciation of national identity difficult. This cultural diversity and the power relations within the insular society have been at the origin of the different versions of the nation, some of which are profoundly divergent from each other. Successive generations of intellectual and political elites have searched, in the archipelago's cultural repertoire, for the contents most in line with their perspectives and power strategies, choosing them as the referents of nation building.

Keywords: national identity, intellectual elites, Cape Verde, Europe, Africa

Introdução

A relevância da fronteira simbólica constituída pelas quinhentas milhas que separam o arquipélago de Cabo Verde do continente africano e o peso da dupla origem geográfica da população – africana e europeia – têm enformado as construções identitárias dos cabo-verdianos. Face às questões levantadas pela inteira novidade de todas as experiências relativas ao povoamento das ilhas, as relações entre o centro colonial e esta periferia caracterizaram-se, desde o princípio, por assinalável ambiguidade, e desviaram-se da lógica e das práticas coloniais características doutros espaços ultramarinos. A distância, a crescente falta de atractibilidade económica do arquipélago e a carência de indivíduos que preenchessem os requisitos – «limpeza de sangue e partes e qualidade» (Cohen, 2006: 13) – para o provimento dos cargos da administração pública conduziu à maleabilização destes critérios e à admissão dos homens da *governança* local nos officios régios, que acumulavam com o exercício dos cargos concelhios. O consulado de Pombal, marcado por um reforço da afirmação do poder central no arquipélago e pela acção da Companhia do Grão-Pará e Maranhão, marcou apenas um interregno nesta tradição de considerável autonomia administrativa das elites insulares.

Dotadas de capital cultural europeu, estas elites têm assumido secularmente a sua condição de agentes de intermediação entre a população local e o poder central. Para além de lhes assegurar a reprodução das suas posições sociais, esta função de mediação político-cultural tem-nas habilitado a definir os conteúdos e os contornos da identidade nacional cabo-verdiana, que têm gerido ao sabor das suas convicções, do seu credo ideológico e das suas estratégias de poder. Enfatizando ora a matriz cultural europeia da população, ora a sua matriz africana, ora ainda a sua matriz híbrida, as

elites intelectuais – coloniais e pós-coloniais – do arquipélago têm-se envolvido num debate muito vívido e politizado em torno do que constitui a singularidade da comunidade imaginada (Anderson, 1991) que pretendem nacional.

A geração do Seminário-Liceu

No último quartel do século XIX, a imprensa periódica constituiu o grande suporte do discurso identitário das elites crioulas locais.² Os principais expoentes do *nacionalismo lusitano-crioulo*³, a geração da fase final da Monarquia e da implantação da República, reafirmavam a sua lealdade política ao Estado português e a sua adesão orgulhosa à cultura lusa, sem que isso os impedisse de valorizar as expressões culturais crioulas, como o dialecto falado nas ilhas, ou mesmo outras vincadamente africanas, como a tabanca. Era ao assumir-se nação portuguesa que à elite arquipelágica repugnava o teor colonial das relações com o Estado Português. Era porque se sentia tão portuguesa quanto a metropolitana que exigia ser tratada pelo Estado em igualdade de circunstâncias. Em 1914, José Lopes (da Silva) escrevia que «Cabo Verde é português, de coração e raça» e que a Província era «a mais genuinamente portuguesa de todas quantas formam o nosso mundo colonial». Era mesmo «uma continuação da Mãe Pátria» (1914: 3). Quatro anos depois, a propósito das acusações

² Também Gabriel Fernandes (2006: 100) considera que, «de certa forma, e salvaguardadas as devidas proporções, jornais e revistas terão representado para os seus dinamizadores aquilo que os senados das câmaras haviam representado para os chamados “homens da governança”. Ambos pressupõem algum tipo de influência dos chamados filhos da terra sobre os decisores políticos metropolitanos».

³ A Gabriel Fernandes, como a outros, repugna qualificar de protonacionalistas (!) expressões política e culturalmente vinculadas aos – e orientadas para os – Estado e cultura lusos. Cf. Fernandes, 2006: 130-131. O conceito de *nacionalismo lusitano-crioulo* que propõe traduz melhor o sentimento de total pertença à nação portuguesa e simultaneamente o apego aos traços culturais locais.

de anti-patriotismo de que o nativismo local vinha sendo objecto, Luís Loff de Vasconcelos afirmava:

Entre cabo-verdeanos e metropolitanos não existe, de há longos anos, outra diferença que não seja o desfavôr com que aqueles teem sido tratados em alguns diplomas legislativos. Moral e socialmente, essas duas raças não se distanciam grandemente, nem em civilização, nem em patriotismo, nem em qualidades intellectuais [...] (1918: 1)

Gabriel Fernandes (2002: 222) radica a insatisfação desta geração na desproporção entre as expectativas investidas na posse de capital cultural e escolar e o acesso real aos diferentes níveis da hierarquia administrativa local. A manifesta desigualdade de critérios na «partilha» desse «*mínimo cultural compartilhado*», que levava os letrados locais a serem preteridos por metropolitanos de iguais ou inferiores recursos escolares, levou a geração formada (ou tendo passado) pelo Seminário de São Nicolau⁴ a «procurar resgatar os traços da cultura acobertados sob a lógica assimilacionista». Continuou, contudo, a afirmar a sua fidelidade à pátria e cultura lusas, mesmo quando se manifestava mais contundente na sua crítica à incúria do poder central, reflectida nos crescentemente recorrentes episódios de mortalidade catastrófica.

Mesmo o centralismo e autoritarismo do Estado Novo não puseram cobro à relevância política desta elite endógena. O reconhecimento por parte de Lisboa da distância civilizacional que separava a população cabo-verdiana da das possessões da África continental ficou contemplada na sua exclusão do estatuto do indigenato. Optimizando o capital escolar que a elite acumulara, sobretudo desde a fundação do Seminário-Liceu de São Nicolau,

⁴ Fundado em 1866, o Seminário-Liceu de São Nicolau foi a primeira instituição de ensino liceal em Cabo Verde. Foi extinto em 1917, ano em que foi instituído o Liceu Nacional de Cabo Verde, no Mindelo.

procurou convertê-la em parceira privilegiada na administração dos outros espaços coloniais portugueses. Perante o endurecimento do poder no centro e a sua extensão nas periferias, a geração seguinte abandonou a contundência do discurso da geração que a precedera, e, sem abdicar da sua postura crítica de porta-voz dos ilhéus, utilizou estrategicamente a literatura e o acesso à imprensa local do Estado para expor as carências do arquipélago e a negligência e incompetência de Próspero, sem explicitamente as nomear. Em face dos condicionalismos político-ideológicos da época, ousou fazer a crítica, sem que a pudesse ter feito acompanhar da contundência de verbo, que a maior liberdade de imprensa da Primeira República permitira aos plumitivos da geração anterior.

A geração *claridosa*

O grupo de intelectuais reunido em torno da revista *Claridade*⁵ radicou a cultura cabo-verdiana no complexo da cultura portuguesa, entendendo-a como uma variante regional dessa cultura e, porque variante, com traços específicos e mais ou menos diferenciados do núcleo central metropolitano.⁶ O «propósito de caboverdianização

⁵ Revista essencialmente literária que se publicou no Mindelo entre 1936 e 1960, reunindo um grupo de intelectuais movidos pelo propósito de *finçar os pés na terra*. A dispersão geográfica dos colaboradores e a falta de meios explicam que, num quarto de século, se tenham publicado apenas nove números da revista e sem periodicidade regular. Apesar de relativamente escassa, esta produção foi de tal modo importante e influente nos coetâneos e nas gerações posteriores, que a *Claridade* e o movimento literário-ensaístico que lhe está associado permanecem a principal referência cronológica do discurso sobre a identidade nacional dos ilhéus, considerando-se *pré-claridosa* a geração que a antecedeu e *pós-claridosa* a que lhe sucedeu. Manuel Ferreira considerava a *Claridade* «o maior acontecimento de todos os tempos na vida literária e cultural de Cabo Verde» (1987: 81).

⁶ Num debate sobre o homem cabo-verdiano, organizado por Almerindo Lessa, em São Vicente, em 1956, discorreu-se sobre se este constituiria ou não uma individualidade

temática» (B. Lopes, 1986: xv) dos fundadores e colaboradores da revista fazia-os volver o olhar sobre as realidades ecológica, social e cultural insulares. Toda a produção *claridosa* se revestiu de um cunho telúrico muito vincado, fazendo a denúncia das condições materiais de existência dos ilhéus, dos recorrentes períodos de seca, da mortalidade catastrófica e das estratégias migratórias de fuga à fome, em especial das levas de famintos que os poderes públicos orientavam para o arquipélago de São Tomé. Porém, distanciando-se da intervenção política do movimento neo-realista metropolitano coetâneo, os *claridosos* assumiam uma estratégia essencialmente culturalista, assente na afirmação da portugalidade, logo, da europeidade, da cultura cabo-verdiana, e no correlativo e crescente distanciamento face a um continente com o qual só partilhavam a proximidade física e a origem remota dos antepassados. A África estava presente apenas no legado fenotípico e nalgumas quantitativamente pouco significativas manifestações culturais, aliás, circunscritas ao sub-arquipélago do Sul⁷.

Tal como acontecera no Brasil com Gilberto Freyre, a *Claridade* firmou em Cabo Verde os alicerces para a construção de uma identidade *mestiça*, quando no Portugal metropolitano coevo ainda

cultural. Baltasar Lopes, Júlio Monteiro e Daniel Tavares pronunciaram-se negativamente, concedendo apenas a existência de «caracteres regionais» da matriz portuguesa hegemónica. Discordando dos supracitados, António Aurélio Gonçalves inclinava-se a aceitar a existência de «uma tentativa de civilização» cabo-verdiana, que era, porém, contrariada, quer por uma «crise de imaginação» quer pela cruzada europeizadora da elite intelectual do arquipélago. Cf. Lessa & Ruffié, 1957: 113-118.

⁷ Conceito cunhado por António Leão Correia e Silva (1996) para cobrir a relativa unidade espacial, histórica e sobretudo sociológica, constituída pelas ilhas de Santiago e do Fogo, no contexto do arquipélago de Cabo Verde.

circulavam no meio científico e político as teses de enaltecimento da *raça*, e se considerava uma mestiçagem potencial causa de degeneração da mesma.⁸ Gabriel Mariano (1991), o pioneiro da teorização do *mestiço* cabo-verdiano como o grande arquitecto da sociedade insular, inflecte neste ponto o discurso luso-tropicalista de Freyre e da ideologia colonial portuguesa. A sua perspectiva é a de que o protagonista da construção da sociedade insular não foi o português metropolitano, mas o *mestiço*. Como identidade híbrida e expressão da transposição de fronteiras biológicas e culturais, o *mestiço* teria sido o grande agente da mudança social no arquipélago. Teria sido a «vocaçāo do mulato cabo-verdiano para quebrar a rigidez e a agressividade dos ritos de convívio social», que teria permitido a formação de uma sociedade que Mariano considerava plenamente integrada e homogénea, com um povo e uma cultura *mestiços* (1959: 36-37, 42).

Numa perspectiva oposta à de Gabriel Mariano, Aimé Césaire negava a possibilidade de uma cultura *mestiça*. No 1.^o Congresso Internacional de Escritores e Artistas Negros, em Paris, em 1956, Césaire dizia: «c'est parce qu'une culture n'est pas une simple juxtaposition de traits culturels qu'il ne saurait y avoir de culture métisse». Considerava que era da própria natureza da situação colonial que esta condenasse as diferentes culturas em presença – a do colonizado e a do colonizador – a não se fundirem e a permanecerem justapostas, formando um mosaico e não uma totalidade harmoniosa, ou seja, uma civilização. Só uma situação de

⁸ Eusébio Tamagnini e Mendes Correia, importantes vultos das escolas antropológicas de Coimbra e do Porto, foram dois dos expoentes da recepção em Portugal das teses eugénicas e da condenação da mistura *racial*, ambas, de resto, pouco populares em terras lusas, tanto nos meios académicos como políticos.

liberdade, incompatível com a situação colonial, permitia a um povo seleccionar das outras culturas os elementos a assimilar. Do que era imposto não podia haver integração. E adiantava que não negava a possibilidade de *mestiços* biológicos puderem fundar uma civilização; simplesmente, ela só o seria se não fosse *mestiça*. Ou seja, o autor caribenho desvinculava a condição biológica *mestiça* de quaisquer correspondências com traços culturais específicos, e afirmava a impossibilidade radical de uma civilização *mestiça*, pela ausência de um estilo que abarcasse todas as manifestações humanas. Césaire falava em «anarquia cultural», caracterizada pela presença de uma cultura europeia, das elites, e uma outra, indígena, reservada pela cultura hegemónica ao estatuto de sub-cultura (1956: 202-203).

Para Manuel Lopes, um dos fundadores da *Claridade* e nome grande do movimento, a revista teria constituído uma «revolução literária» e uma «tomada de Bastilha», ao assumir a dupla matriz dos cabo-verdianos, numa época em que a memória da escravatura era ainda muito recente e a herança africana constituía um entrave à almejada mobilidade ascendente dos ilhéus. As manifestações (meramente exteriores) de africanidade não deviam ser compulsivamente eliminadas. Tratava-se, antes, de um processo aculturativo de orientação europeia (a «aristocratização»), desejado e irreversível, que, por isso, dispensava a coacção. Afinal, as sobrevivências da herança africana haviam-se tornado «residuais»⁹ e estavam condenadas à extinção (1959: 81-88).

⁹ E, além de residuais, estavam confinadas às duas ilhas do povoamento inicial, Santiago e Fogo, mormente à primeira. João Lopes (1936: 9) considerava Santiago «em parte um

Esta concepção eurocêntrica da identidade cabo-verdiana, tão veementemente afirmada pela elite *claridosa*, explica a sua susceptibilidade perante a interpretação da população do arquipélago apresentada por Gilberto Freyre, que a considerou africana. Freyre visitou Cabo Verde em 1951, na sequência do convite para um périplo pelo *Mundo Português* que lhe endereçara Sarmiento Rodrigues, o então ministro do Ultramar. Tendo passado, em escassos dias, por três ilhas (Santiago, São Vicente e Sal), teceu algumas considerações sobre o que teria observado, na sua obra *Aventura e Rotina*, publicada em 1953. Para Freyre, quer a fenotipia quer os costumes quer a língua da população eram predominantemente africanos, exceptuando-se o funcionalismo e os negócios, únicos redutos da Europa. Para colmatar a «instabilidade» e «incaracterização cultural» de uma população que rejeitava o seu passado africano, mas que era predominantemente africana, Freyre propunha uma europeização cultural do arquipélago, pela melhoria da sua situação económica (1953: 291, 304).

O desagrado e a mágoa que estas impressões causaram à elite intelectual das ilhas foram proporcionais ao entusiasmo e à expectativa suscitados pela sua visita, e à grande receptividade de algumas das suas obras anteriores, mormente de *Casa-Grande & Senzala*. Quase cinco anos depois da visita, e três depois da publicação

compartimento estanque em Cabo Verde», e Baltasar Lopes dizia que se encontrava ainda em fase de «*adaptação*» (1947: 19). Mesmo actualmente, Santiago permanece internalizada como a ilha africana do arquipélago. O facto de ter absorvido a grande parte dos africanos escravizados que se fixaram no arquipélago, a menor abrangência da mestiçagem e a maior distância entre escravos e senhores de escravos, favorecida pela maior dimensão da propriedade fundiária, confluíram para que a população de Santiago se apresentasse fenotípica e culturalmente mais próxima do continente africano do que as outras ilhas, sobretudo as do grupo de Barlavento, como São Vicente, ilha-emblema da europeidade no arquipélago.

de *Aventura e Rotina*, Baltasar Lopes fez uma crítica aos comentários de Freyre, sob a forma de seis crónicas apresentadas num programa de rádio. Logo na primeira emissão, desabafava: «O Messias desiludiu-nos» (1956: 11). Considerava que a análise pouco sistematizada e o curto tempo da sua estada haviam traído Freyre, fazendo-o tomar o fenótipo negróide (a «maquilhagem epidérmica») dos cabo-verdianos, onde a presença de África era manifesta, pela sua cultura.¹⁰ Rejeitava as semelhanças sócio-culturais encontradas por Freyre e Archibald Lyall¹¹ entre Cabo Verde e as Antilhas, e mesmo entre Cabo Verde e o Brasil, referindo as heranças africanas no arquipélago – por exemplo, a tabanca – como «resíduo», e contrapondo-as à «vitalidade dos cultos antilhanos de proveniência africana» (1956: 19).

Como se deixou dito, para os *claridosos*, a cultura cabo-verdiana era entendida como uma variante regional da cultura portuguesa, dispondo apenas de alguns elementos específicos. Estes elementos eram os constituídos pela componente africana da cultura das ilhas, cuja importância relativa no conjunto das expressões culturais do arquipélago era, à excepção de Santiago, residual. Baltasar não podia, pois, deixar de se indignar com a afirmação de Freyre da africanidade dos cabo-verdianos: «Acode-me ao bico da pena o adjectivo “absurdo” para qualificar esta caracterização que Gilberto Freyre concebeu, à *vol d’oiseau*, do homem cabo-verdiano. Pela cabeça de quem, medianamente informado das coisas de Cabo Verde, é que passa que o cabo-verdiano é mais africano do que português?» (B. Lopes, 1956: 14).

¹⁰ Noutra ocasião, Baltasar considerará que ao fenótipo negróide se juntava a precariedade das condições de vida da população (que se apresentava mal-nutrida, mal trajada e insuficientemente assistida do ponto de vista médico) como ludibriante da europeidade dos cabo-verdianos. Cf. Lessa & Ruffié, 1957: 114-115.

¹¹ A quem reputa de «observadores turísticos» (1956: 23).

Nas emissões seguintes, Baltasar discorria sobretudo sobre as referências pouco lisonjeiras que Freyre (1953: 301) fizera ao crioulo cabo-verdiano (afirmara que o crioulo o repugnara), que considerava a-científicas. Se atendermos ao peso do estudo do dialecto crioulo na economia da obra de Baltasar Lopes e ao seu empenho na sua valorização, considerando qualquer tentativa de erradicação do crioulo como «crime de genocídio» (1956: 30), de tal maneira ele era «a própria carne e vida da população» (1947: 20), compreende-se que a contundência de Freyre acerca do crioulo tenha sido causa de grande melindre. Também de Manuel Ferreira partiu uma reacção pública às considerações de Gilberto Freyre acerca da africanidade do arquipélago. Das lacunas metodológicas – impressionismo, generalizações abusivas, falta de sustentação empírica das suas teses sobre a cultura cabo-verdiana ([1985]: 96) –, só poderia advir uma avaliação distorcida: o sociólogo brasileiro «estigmatizou o cabo-verdiano com uma pesada herança africana», quando o «seu traço [é] predominantemente europeu» (1962: 177)¹².

Esta representação da identidade cabo-verdiana como preponderantemente europeia não se circunscrevia à elite intelectual *claridosa*. As características sociológicas do arquipélago – a quase generalizada miscigenação, o comparativamente elevado grau de assimilação dos padrões culturais europeus, a tradicional parceria na administração do Império, que remontava aos primórdios do povoamento, uma elite formada nos códigos culturais, sociais e políticos europeus e que se sentia tão lusitana quanto a metropolitana – geraram na população a convicção da sua diferença ontológica face

¹² Alguns anos antes, Júlio Monteiro afirmara inequivocamente: «o paradigma da nossa evolução foi a própria metrópole. Nós temos vindo evoluindo exactamente no sentido de obter uma identificação, tanto quanto possível, com o europeu. Essa identificação, já se fez no ponto de vista espiritual, moral, étnico» (Lessa & Ruffié, 1957: 115).

ao africano continental. Tenha-se presente que foi essencialmente a posse desse capital cultural europeu, transversal a todos os estratos sociais (exceptuando, talvez, alguns núcleos mais interiorâneos da ilha de Santiago), que conferiu ao arquipélago a sua especificidade no contexto da colonização portuguesa de África.

Os escravos africanos que desembarcavam no arquipélago, ao contrário do que se passava com os nascidos nas ilhas, desembarcavam ainda *boçais*, não tendo sido iniciados nem nas rotinas do trabalho ao qual eram destinados, nem nos rudimentos da religião católica, nem, sobretudo, na língua falada pelos ilhéus. A associação entre *boçalidade*, estatuto escravo e origem geográfica (africana) forjou a representação do africano em Cabo Verde, e atravessou as diferentes classes sociais e categorias cromáticas. Para a ainda muito viva e actuante memória da escravatura contribui com certeza a etnicização da origem geográfica. *África*, *Guiné* ou *mandjaco*¹³ são categorias que continuam a corporizar o estado primitivo e o atraso civilizacional, porque a referência permanece a dos padrões ocidentais.¹⁴ O carácter insular do território, mantendo-o próximo, mas simultaneamente separado de África, tem reforçado esta representação da excepcionalidade dos cabo-verdianos no contexto da colonização portuguesa.

¹³ Elemento de uma das várias etnias da Guiné e, por extensão, um africano continental.

¹⁴ A reprodução das representações de Cabo Verde e da cabo-verdianidade ancoradas na ideia de mestiçagem teria ajudado a criar um «fantasma»: «o fantasma do africano negro e de como lidar com ele, a sua corporalidade, a sua cultura, a sua herança». Na fantasmagorização do *negro* africano que teria acompanhado o processo de crioulanização, ele teria sido «simbolicamente aprisionado no território continental, do qual as ilhas se encontram seguramente separadas por oceano» (Almeida, 2004: 9-10). Para Gabriel Fernandes, a grande receptividade das teses lusotropicalistas pela geração *claridosa*, quando elas já eram rejeitadas nas colónias portuguesas da África continental, deve-se ao seu aproveitamento como «suporte científico ao esconjuramento da *africanidade* do cabo-verdiano» (2002: 229).

À excepção dos elementos da geração de 50, mais empenhados politicamente na contestação à presença colonial portuguesa em África, ter-se-á gerado, mesmo fora do arquipélago, um certo consenso acerca da prevalência da componente europeia da cultura cabo-verdiana¹⁵. Não sendo surpreendente em autores portugueses, como Augusto Casimiro¹⁶, Orlando Ribeiro ou, pela sua proximidade com os *claridosos*, Manuel Ferreira, que contribuiu para expandir na academia portuguesa esta representação da matriz cultural europeia dos ilhéus¹⁷, é, porém, significativo que um investigador menos comprometido afectivamente, quer com a antiga metrópole quer com o arquipélago, como Charles Boxer, conceda que, ao contrário do sucedido nos territórios continentais, onde «fosse mais o caso dos comerciantes e aventureiros portugueses africanizados do que o dos negros europeizados», em Cabo Verde e São Tomé e Príncipe, os traços da cultura europeia são dominantes, e refira que «a amálgama racial completou-se, predominando o elemento negro na constituição física e o português no aspecto cultural» (1988 [1963]: 18-19).

A representação *claridosa* da identidade cabo-verdiana como fundamentalmente europeia afastava-a da coetânea corrente da *negritude*. O movimento fundado por três francófonos (o senegalês Léopold Sédar Senghor, o martiniquês Aimé Césaire e o guianense

¹⁵ Francisco José Tenreiro considerava Cabo Verde «uma “adjacência” que resultou muito mais da irradiação da cultura portuguesa, **em bloco**, para o arquipélago, do que propriamente de um lento processo de assimilação» e «o limite Sul da transplantação da cultura portuguesa nos arquipélagos [atlânticos]» (1956: 17) [negrito nosso].

¹⁶ «Em toda a parte a língua, a religião, os costumes são os de Portugal. Sobre o fundo africano o *etos* português impõe-se» (Casimiro, 1940: 17).

¹⁷ Ferreira afirma que «No percurso histórico e social do homem cabo-verdiano, os traços ou padrões de cultura africana, ao longo do século, foram-se diluindo nos estratos culturais europeus (...)», ou ainda que «há séculos ter sido cerceado o cordão umbilical com a África e os grandes fluxos e refluxos humanos e culturais terem vindo a orientar-se particularmente para a Europa (...)» (Ferreira, 1997 [1969]: 18, 70). Já antes declarara sobre os cabo-verdianos que «a sua cultura é essencialmente europeia e o seu comportamento psicológico e social é, essencialmente, ainda, europeu» (1959: 50).

Léon-Gontran Damas) a partir de finais dos anos 30, revestia-se de um carácter de denúncia: a empresa colonial e o rol de humilhações a que sujeitara o indivíduo colonizado, mormente o *negro* africano – pela sua escravização em massa, pelo seu transplante intercontinental forçado, mas também pela violência da assimilação imposta. A corrente negritudinista propunha-se resgatar a identidade perdida, através da valorização das culturas *negro*-africanas, que a colonização europeia e a sua legitimação moral – na sua vertente filantrópica, evangelizadora e civilizadora –, condenara ao recalçamento. O programa *claridoso* também revestia as duas vertentes, identitária e de denúncia. Porém, o que era censurado não era a acção colonizadora, mas as difíceis condições de existência dos ilhéus, a que a acção conjugada da negligência dos poderes públicos e da sua ecologia – os condicionalismos climáticos e o consequente desequilíbrio entre a limitada capacidade sustentadora dos ecossistemas cabo-verdianos e a carga humana do arquipélago – condenava a períodos cíclicos de mortalidade anormal. Ao fazê-lo, deixavam expostas as limitações da organização sócio-económico-política, mormente do regime de propriedade, a migração *forçada*¹⁸ para São Tomé e Príncipe e a incúria metropolitana. Dados os condicionalismos políticos e censórios da época, esta incúria não era nomeada, mas ficava bem subentendida.

¹⁸ É assim que António Carreira ([1977a, b]) qualifica o encaminhamento, por parte do governo metropolitano, de levas de ilhéus famintos para outras parcelas do espaço colonial português, mormente para as plantações de São Tomé e Príncipe, em épocas de acentuada desproporção entre recursos alimentares e população. À diferença ecológica somavam-se as condições de trabalho e o tratamento a que os “voluntários” contratados eram sujeitos. Como exemplo de afirmação pública da posição sempre muito crítica da elite intelectual local sobre este encaminhamento dos ilhéus para as roças santomenses, *vd.* Sousa, 1955: 4.

A produção literária e ensaística *claridosa* revela uma auto-identidade positiva, que filiava no património ancestral da cultura portuguesa, e que não deixava espaço para quaisquer lacunas ou alternativas identitárias. Enquanto os negritudinistas afirmavam o carácter distinto da cultura e do homem *negros*¹⁹, aos *claridosos* era estranho qualquer programa, mesmo que defensivo e instrumental²⁰, de exaltação da cor ou da *raça*, *negra* ou *branca*.²¹ E, ao invés dos negritudinistas, que clamavam por uma autenticidade centrada nas origens e no património cultural *negro*-africano e pela desalienação face a uma assimilação colonial hegemónica, nos *claridosos*, pelo contrário, essa assimilação exclusiva dos valores europeus era aceite e desejada. Aspectos confluentes entre as duas correntes eram a admiração pela civilização europeia e pela língua do colonizador, que tanto *claridosos* como negritudinistas, cultivaram. Aimé Césaire, um dos fundadores do movimento e um dos mais contundentes críticos do colonialismo, afirmava, no entanto, que a Europa era, historicamente, «o lugar geométrico de todas as ideias, o receptáculo de todas as filosofias, o ponto de acolhimento de todos os sentimentos». Césaire não contestava a europeização do mundo, processo que, aliás, considerava ter sido «afrouxado» e «falseado»

¹⁹ Nas palavras de Maria Carrilho (1975: 57).

²⁰ A dimensão instrumental da negritude (a despeito dela própria) foi enfatizada por Sartre em 1948, no seu «Orphée noir», prefácio à *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache*, de Léopold Sédar Senghor: «Este racismo anti-racista é o único caminho capaz de levar à abolição das diferenças de raça» (1960 [1948]: 111).

²¹ Gabriel Mariano, referindo-se à não inclusão da poesia cabo-verdiana na antologia organizada por Mário Pinto de Andrade e Francisco Tenreiro (*Cadernos de Poesia Negra de Expressão Portuguesa*, 1953), diz: «Agora que a poesia cabo-verdiana não coubesse na designação de “negritude”, é verdade. Essa expressão não tinha cabimento em Cabo Verde. Seria absurdo designar um movimento cultural cabo-verdiano de negritude, branquitude ou mulatidade.» (Venâncio, 1992: 79). Também Manuel Ferreira fala na «simbiose» cabo-verdiana «em confrontação com a “negritude”» (Ferreira, 1997 [1969]: 18).

pela colonização, ou seja, pela imposição da Europa, caída «nas mãos dos financeiros e capitães da indústria» (1978: 15, 27).

Perante o poder assimilatório da cultura mais valorizada, a África ter-se-ia *diluído*²², permanecendo apenas residual.²³ Fundando-se nesta representação da população do arquipélago, a elite *claridosa* reivindicou um estatuto jurídico-político que correspondesse ao que consideravam ser o seu estádio cultural e a sua portugalidade: o estatuto de adjacência. Esta aproximação estatutária aos arquipélagos da Madeira e dos Açores consagraria toda a epopeia assimilatória de orientação portuguesa dos cinco séculos da existência de Cabo Verde. Porém, a nunca almejada adjacência tornou-se (mais um) factor de ressentimento entre o arquipélago que não queria ser colónia, porque se sentia nação, e a metrópole que, por negligência ou erro de visão, oscilava entre um discurso (da nação) inclusivo e práticas (coloniais) de exclusão (Fernandes, 2013: 25). A somar-se ao descontentamento perante o tratamento preferencial reservado aos metropolitanos nos órgãos do governo provincial e à ambiência ideológica internacional, favorável à independentização política das colónias europeias, o não reconhecimento de um estatuto administrativo especial ao arquipélago engrossou as reivindicações nacionalistas da geração de 50. É o insuspeito de simpatias pró-integracionistas Gabriel Fernandes quem (corajosamente) o afirma: «se hoje Cabo Verde é independente, isso ficou a dever-se em larga medida a esse fracasso dos crioulos no seu pleito pela adjacência»²⁴. Aqui, Fernandes vai mais longe do que Gomes dos Anjos, que se limita a considerar que a recusa ou o constante diferimento da concessão do estatuto de adjacência às

²² Do título de Gabriel Fernandes *A diluição da África [...]*.

²³ Baltasar Lopes falava de «uma ou outra **rara sobrevivência** das culturas afro-negras», apenas (1947: 19) [negrito nosso].

²⁴ *Em busca da nação [...]*, op. cit., p. 271.

ilhas do arquipélago e a sua expressão no estatuto de subalternidade da Província estão na origem do ressentimento das elites insulares, e terá constituído o detonador das construções identitárias locais por parte dessas elites.

Embora afirmassem o predomínio da matriz europeia e o processo de desafricanização da população, os *claridosos* não renegaram o legado africano da cultura cabo-verdiana, nem tão-pouco omitiram o contexto de violência da sua fundação. No segundo número da revista, o poema «Presença» regista com forte carga emotiva o constrangimento e a coerção que envolveram os processos de miscigenação e de criouliização no arquipélago: «Eu sinto / Para além da tua epiderme de jambo dourado / O lirismo antigo da minha raça / Crucificada / Na encruzilhada / De duas sensibilidades...» (Alcântara, 1936: 6).

Fernandes considera «bizarra» a concomitância entre a afirmação do propósito de *fincar os pés na terra*, fazendo-se voz das especificidades dessa terra, e a sua inserção no espaço da cultura portuguesa. Considera que a primeira atitude correspondeu ao «idealismo identitário» dos intelectuais *claridosos*, e que a segunda se enquadra no «pragmatismo político» desta elite, colaboradora da administração colonial no espaço insular e extra-insular. Dos dois compromissos – um com a *terra*, o outro com os seus interesses de grupo – o segundo teria suplantado e neutralizado o primeiro (2006: 224-225). Porém, como o próprio Gabriel Fernandes salienta, os *claridosos* entendiam os particularismos culturais de Cabo Verde como uma situação de regionalismo face ao núcleo geo-histórico da cultura portuguesa, sediado na Europa, ele próprio revestido de considerável heterogeneidade, patente na diversidade das expressões culturais entre as várias regiões que compunham o território continental e os arquipélagos atlânticos.

Imbuídos das concepções luso-tropicalistas freyrianas, os *claridosos* não entendiam como um paradoxo (como Fernandes entende) que um povo considerado adaptável se tivesse desdobrado numa multiplicidade de formas culturais, consoante os condicionalismos ecológicos dos novos espaços colonizados e os patrimónios culturais dos povos com os quais se colocou em contacto. A concepção de cultura e identidade portuguesas que perfilhavam revestia-se de um carácter suficientemente dinâmico e abrangente, de molde a cobrir realidades sócio-culturais que outros viriam a identificar como pertencentes a outros quadros (africanos) de referência. A geração *claridosa* assumiu (por convicção ou por interesse ou por ambos) a prossecução de um projecto identitário para o arquipélago, baseado na *cabo-verdianidade*, constituindo esta, porém, uma variante da *portugalidade*. Assim, coerentemente, privilegiou as continuidades com a cultura portuguesa e hipotrofiou as descontinuidades face a essa cultura socialmente mais valorizada. Será, pois, redutor limitar a uma simples gestão de recursos movida por interesses pessoais e grupais as tomadas de posição e toda a produção *claridosa*, como Gomes dos Anjos e, por vezes, Gabriel Fernandes pretendem.

A geração do retorno a África

Agente e exemplo ilustrativo da excelência da colonização portuguesa, por via da assimilação cultural e da mestiçagem, a geração *claridosa* viu-se contestada no interior do arquipélago por um grupo de intelectuais que propunha um novo modelo de identidade, distante do português/europeu e assente no resgate da herança cultural africana. Na origem deste deslocamento político, cultural e identitário terá estado a convergência de três grupos de factores: (1) o anti-colonialismo subsequente à Segunda Grande Guerra; (2) a saturação

do mercado da oferta de funcionários públicos, que deixou de fora muitos potenciais candidatos com o necessário capital escolar;²⁵ (3) a frequência de estabelecimentos de ensino universitário no Portugal metropolitano, que os terá despertado para a racialização da sua diferença, e onde «de nada mais lhe[s] serve a *branquitude social* que ao longo de décadas fez se esbaterem as diferenças e *cor*». Como esta percepção *racial* da diferença era partilhada pelos oriundos dos outros espaços coloniais africanos, «esses jovens tentaram buscar numa suposta cultura originária o mecanismo compensatório de sua insegurança ontológica e social, propondo, para o efeito, a *reafricanização dos espíritos e o retorno às origens*» (2002: 141-142). Mas como, no caso dos cabo-verdianos, não havia um passado pré-colonial a erigir como referente identitário, nem origens pré-coloniais às quais retornar, focaram-se na reabilitação do legado africano, inventando, assim, uma tradição africana para o arquipélago. O Onésimo Silveira dos anos 60, numa postura muito diversa daquela que assumiria posteriormente, afirmava mesmo que «o problema decisivo não é o de saber quais as contribuições humanas que predominam nas Ilhas, mas, diversamente, o de tornar o homem comum caboverdiano consciente de seu destino africano» (1963: 22).

Envolvidos na mobilização política contra o colonialismo português, os intelectuais da geração pós-*claridosa* procuraram novos referentes identitários, já não centrados na Europa, *locus* do colonizador, mas no continente de costas para o qual os ilhéus haviam firmado a sua identidade. Legitimado pelos vínculos (genéticos, económicos e administrativos) históricos entre o arquipélago e a costa

²⁵ É o que defende Gomes dos Anjos: «A ruptura com o Estado colonial e a reivindicação nacionalista só se dá na década de 1960, quando o crescimento do número de intelectuais a nível de Cabo Verde esbarra na ausência de espaços de inserção e ascensão nos quadros da administração colonial» (2004: 281-282).

africana fronteira, o projecto de união com a Guiné, acalentado por Amílcar Cabral e outros da sua geração, constituiu o cerne da nova proposta identitária para o arquipélago. Todavia, este foi sempre um projecto muito vulnerável, já que o que separava os dois povos era muito mais do que os unia. Se, no passado, o principal contingente populacional do arquipélago tinha sido transplantado da área da costa africana que abarcava também o território da Guiné, e se fora a complementaridade do espaço agro-comercial Cabo Verde-Rios de Guiné que levava ao povoamento do arquipélago, em meados do século XX, os dois espaços partilhavam pouco mais do que a situação de dependência colonial e o mesmo colonizador, com o qual, aliás, os cabo-verdianos emparceiravam na administração do Império.

Já os factores de diferenciação eram vários e muito actuates: (1) se bem que todos súbditos do mesmo poder colonial, os ilhéus, possuindo uma elite letrada europeizada e europeizadora, eram, na África continental e noutras parcelas do então Ultramar Português, agentes desse poder colonial; (2) a população dos dois espaços era consideravelmente diferente do ponto de vista cultural, sendo que uma, a cabo-verdiana, se concebia muito mais avançada civilizacionalmente que a outra; (3) a miscigenação generalizada da população cabo-verdiana distanciara-a do tipo negróide “puro”, o que, de acordo com a hierarquia *racial* dominante, constituía um capital de elevado potencial simbólico; (4) as características ecológicas e as estratégias de sobrevivência que lhes estavam associadas constituíam mais um elemento de diferenciação, que o discurso da complementaridade histórica não conseguiu neutralizar.

As diferenças culturais e os ressentimentos perante o diferente estatuto jurídico e o lugar ocupado por ambos no contexto da colonização portuguesa terão estado na origem das várias rupturas entre cabo-verdianos e guineenses no seio do Partido Africano da

Independência da Guiné e Cabo Verde (PAIGC)²⁶, no qual os cabo-verdianos se ocupavam das funções directivas, do planeamento e definição de estratégias, e da diplomacia, e aos guineenses estava sobretudo destinado o combate no terreno. Gabriel Fernandes considera que se tratou de «questões mal resolvidas do encontro entre *assimilados* e *indígenas*», e que foi a cultura «que, paulatinamente, os desuniu», chegando mesmo a falar em «encontro de civilizações» (2002: 166-167, 176).

O golpe de Estado de 25 de Abril de 1974 e o processo revolucionário subsequente agudizaram no arquipélago as disputas pela nação e expuseram a dimensão política dos vários projectos de identidade nacional. De um lado, o PAIGC, com os ex-combatentes na Guiné pugnando pela independência política e pela africanização dos ilhéus; do outro, os que recusavam ambos os projectos. Alguns antigos colaboradores da *Claridade* viriam a organizar um movimento de opinião, a Unidade Democrática de Cabo Verde (UDC), que se opunha à união do arquipélago com a Guiné, por todos os motivos acima enunciados, e reivindicava autonomia para Cabo Verde, no quadro da associação a Portugal. Rejeitavam a independência política, por a considerarem meramente formal, já que a sobrevivência económica do arquipélago o colocaria sempre na dependência de outro Estado²⁷.

A evolução política em Portugal acabaria por condicionar todo o equilíbrio de forças interno e encaminhar o arquipélago para a independência, assegurando ao PAIGC, partido ideologicamente mais

²⁶ Essas rupturas teriam culminado no assassinato de Cabral, em 1973. Os relatos de cabo-verdianos que participaram na luta na Guiné afirmam a desconfiança e hostilidade que a sua fenotipia *mestiça*, a sua cultura crioula e a sua tradição de agentes da colonização produziam na ala guineense do PAIGC. *Vd.*, por exemplo, Gabriel Fernandes, 2002 e 2006.

²⁷ Henrique Teixeira de Sousa afirmava, em Outubro de 1974: «Cabo Verde não pode ter a sua independência sem se encostar a outro Estado. Para o PAIGC é a Guiné-Bissau, para mim é Portugal» (Fernandes, 2002: 170).

próximo das lideranças do movimento revolucionário na metrópole, a tomada do poder no novo Estado. Apesar da oposição interna (mesmo no seio do próprio partido, onde originou dissidências), avançou o projecto de unidade entre Cabo Verde e a Guiné-Bissau, que só foi formalmente abandonado aquando do golpe de Estado neste último País, liderado por Bernardo (Nino) Vieira, que depôs Luís Cabral, irmão do principal ideólogo da unidade. Esta ruptura conduziu o ainda partido único a uma (re)orientação de Cabo Verde em direcção à Europa, e mormente a Portugal, manifesta na assinatura de múltiplos acordos de cooperação. Começava a «ganhar visibilidade o *mínimo cultural compartilhado* configurador do modelo identitário lusitano-mestiço» (Fernandes, 2002: 179-180), herdado da retórica *claridosa*. A democratização política do País²⁸ e a chegada ao poder do Movimento para a Democracia (MpD) acentuaram esta orientação, expressa na adopção de um novo hino e de uma nova bandeira (cujas cores – branca, azul e encarnada – cortam simbolicamente com África e marcam a reaproximação à Europa) e ainda no retorno aos topónimos da época colonial (com excepção de alguns, mormente os associados a Amílcar Cabral, que permanecem).

A geração pós-colonial

Distantes de concepções essencialistas e culturalistas da identidade, Gabriel Fernandes e José Carlos Gomes dos Anjos apresentam análises interessantes da construção da identidade nacional cabo-verdiana. Interpretam a nação como um conjunto de narrativas que remetem para os interesses prosseguidos pelos seus enunciadores e para as diferentes estratégias de poder por eles

²⁸ Em 1991, ocorrem as primeiras eleições livres em Cabo Verde num quadro multipartidário.

delineadas. A análise dos processos históricos subjacentes às formulações identitárias revela-se, pois, incontornável para ambos. A partir da revisitação dos discursos fini-oitocentistas e novecentistas das elites intelectuais locais sobre a identidade nacional caboverdiana e das diferentes conjunturas político-ideológicas que enquadraram e actuaram sobre os interesses dessas elites, procuram explicar por que é que elas mobilizaram diferentes, e por vezes contrastantes, programas identitários nacionais.

Gomes dos Anjos apresenta a proposta mais radical de desconstrução das narrativas coloniais e pós-coloniais da nação em Cabo Verde. Partindo da perspectiva da sociologia do conflito, pretende demonstrar que são os interesses particulares dos agentes envolvidos nas representações da nação que os mobilizam na construção dessas e não de outras representações alternativas, uma vez que o capital cultural associado ao reconhecimento dessas narrativas nacionais hegemónicas rapidamente se revela convertível noutros tipos de capital – económico, político e social (1997: 13-14)²⁹. A vinculação das elites intelectuais ao poder faz-se pela sua «condição de mediador político-cultural»³⁰ entre os modelos ocidentais e a população. Para reforçar o carácter hegemónico (proporcional aos benefícios que lhe advêm) do seu programa identitário, as elites alicerçam em determinada construção do passado as bases da sua legitimidade e transmitem-na através dos instrumentos do Estado,

²⁹ Também Amselle entende as disputas ideológicas da nação como lutas identitárias de grupos: «La perception des faits sociaux à travers les “traditions”, les “coutumes”, ou les “nations”, c’est-à-dire en termes d’essence ou de substance, exige [...] l’oubli des conditions de création de l’entité en question et l’injection du présent dans le passé» (1990 : 62).

³⁰ Do título do artigo de Gomes dos Anjos «A condição de mediador político-cultural em Cabo Verde [...]» (2004).

como sejam os eventos culturais comemorativos, os programas e os manuais escolares.

As antigas estruturas de dominação pessoal da época escravagista teriam sobrevivido à independência, não assumindo já contornos raciais, mas antes culturais, económicos e políticos: à dependência face aos senhores *brancos* escravocratas³¹ ter-se-ia substituído a «dependência internacional com relação às potências ocidentais “doadoras”, “financiadoras” e “investidoras”» (Anjos, 2005: 31). Gomes dos Anjos serve-se do conceito de *patronagem internacional*, tomado de Yves Dezalay, para mostrar como se «cria nos “Estados-clientes” toda uma categoria de clero que deve o essencial de sua legitimidade e, portanto, muitas vezes também as posições privilegiadas que detêm no aparelho de Estado – a um saber ocidental de que são os depositários e os importadores”» (2005: 31). De acordo com Anjos, assiste-se à persistência do referente colonial quer nas relações elite-povo no interior do Estado agora independente, quer nas relações entre Cabo Verde e os Estados doadores e investidores.

No âmago das continuidades entre os discursos colonial e pós-colonial sobre a nação, encontrar-se-ia a identidade *mestiça* dos cabo-verdianos. De acordo com Anjos, este discurso é apenas um produto da função de mediação assumida pelas elites (terratenentes e, depois, comerciais e intelectuais), desde os primeiros séculos do povoamento do arquipélago. Para poderem participar no «empreendimento imperialista de Portugal na África negra como mediadores do contato entre as sociedades tradicionais e os portugueses, sobretudo na Guiné-Bissau», a elite intelectual optimizou o passado de

³¹ Gomes dos Anjos parece negligenciar aqui que os *brancos* nunca detiveram o monopólio da propriedade de escravos, em Cabo Verde, como noutros espaços, e que a relação de dominação sobre a população escravizada se estendia a *mestiços* e *negros*.

miscigenação euro-africana no arquipélago, que lhe permitia distanciar-se culturalmente dos africanos continentais, valorizando o seu *curriculum* de candidata a parceira na administração das colónias portuguesas. Foi assim que se viu compelida a erigir um modelo identitário extensivo a toda a população do arquipélago e não somente a si própria enquanto grupo.

O modelo de análise que Gomes dos Anjos propõe – e que é essencialmente o da articulação entre a condição de mediador político-cultural das elites cabo-verdianas e o móbil do retorno em capital económico e social dessa mediação – não se circunscreve à elite *claridosa*. De acordo com Gomes dos Anjos, não houve, em Cabo Verde, gerações de elites imunes às mais-valias económicas e sociais proporcionadas pela intermediação política e cultural. A própria geração de 50 e 60 só se teria revelado nacionalista e combatente, uma vez frustradas as suas expectativas na hierarquia social e do poder.³² Mesmo a versão da nação menos tocada pela ideologia da mestiçagem, a da geração independentista do decénio de 60, teria sido mobilizada pelas crescentes dificuldades de colocação no mercado administrativo colonial dos jovens letrados, cuja produção se vinha inflacionando. Teria sido o desequilíbrio entre a crescente oferta de intelectuais no arquipélago e a sua procura por parte do aparelho administrativo colonial que teria produzido a ruptura entre o Estado colonial e esta geração (2002: 156, 160 *passim*).

Conquanto não negligencie a importância da conjuntura político-ideológica internacional, desfavorável à presença política da Europa em África, e a experiência do racismo metropolitano por parte dos estudantes cabo-verdianos, a abordagem que Gomes dos Anjos faz

³² *Vd.*, por exemplo, «A condição de mediador político-cultural em Cabo Verde [...]» (2002: 280-282).

ao anti-colonialismo em Cabo Verde centra-se na articulação desta ambiência internacional (apreendida sobretudo no meio universitário metropolitano, mormente na Casa dos Estudantes do Império) com os interesses de grupo da geração nacionalista, privilegiando estes na economia da sua explicação do nacionalismo cabo-verdiano. Para além da coerência que manifesta com a sua linha de análise do fenómeno da construção da nação no arquipélago, Anjos revela igualmente grande coragem, ao estender à acção anti-colonialista do próprio Amílcar Cabral esse seu esquema explicativo: «A percepção dos limites que o racismo português impunha à “carreira” dos “nativos” certamente está na origem do engajamento de Amílcar Cabral» (2002: 159). Note-se que Cabral continua a desfrutar no arquipélago do estatuto pouco contestado de reserva moral da nação, uma (pelo menos confessada) referência política arquetípica, intocada e intocável. Mesmo para quem, como nós, se afasta do que considera uma excessiva ponderação – que, nalgumas passagens da sua tese de doutoramento, roça quase o determinismo – das trajectórias e dos interesses individuais e grupais nas adesões aos conteúdos/projectos de identidade nacional por parte dos «intelectuais», desde o final do século XIX, não pode negar ao modelo proposto por Anjos – interseccionando dinâmicas grupais, conteúdos da nação e mediação/patronagem colonial e pós-colonial – pertinência, coerência e, como se disse, ousadia, ao dessacralizar o próprio Amílcar Cabral, inserindo o seu activismo anti-colonial na sua matriz interpretativa das narrativas da nação. Tanto mais por provir de alguém insuspeito de simpatias pela abordagem de uma qualquer cabo-verdianidade pela óptica da mestiçagem e da hibridez cultural, que Anjos considera manifestações branquedoras de concepções racialistas e de hierarquias culturais assentes no primado da europeidade.

Realce-se que este discurso da fractura entre a população local e os códigos culturais e políticos importados, sendo recorrente para a África continental, contraria a tradição da definição da cabo-verdianidade – quer como regionalismo português, logo, pertencendo à área de influência cultural europeia, como pretendiam os *claridosos*, quer como realidade profundamente hibridizada de influências culturais europeias e africanas, como regista o discurso tendencialmente hegemónico dos três últimos decénios. Aproxima-se talvez mais, neste ponto, da concepção africanista da cultura cabo-verdiana, defendida pela geração independentista, que afirmava as descontinuidades entre as elites, europeizadas, e a remanescente população, essencialmente africana.

Para Gomes dos Anjos, a “mesticite” de que estão infectadas as actuais elites revela o mesmo cunho essencialista e racalista que a europeidade e a africanidade das elites anteriores (2002: 293). Escapando a concepções primordialistas da identidade e reafirmando o carácter instrumental das narrativas nacionais, expõe, muito pragmaticamente, o que considera serem as vantagens estratégicas da (sua) opção africana nesta disputa pela nação: ela permite (1) a criação de um espaço de identidade dos dominados, facilitando a mobilização das comunidades cabo-verdianas emigrantes, vítimas da mesma xenofobia europeia; (2) uma maior disposição para a luta contra as formas de dominação *racial* e de «esquemas clientelísticos de pensamento», que sobreviveram à independência política e que o discurso *mestiço* continua a alimentar; (3) uma maior amplitude política do que a do nacionalismo africano, que, tributário de estruturas políticas, administrativas e ideológicas ocidentais, abriu as portas ao neo-colonialismo (2005: 25). Ressaltando o carácter eminentemente arbitrário das construções nacionais, Anjos afirma mesmo que, perante a ausência de configurações nacionais

ante-coloniais, e dada a dispersão geográfica e a diversidade cultural e *racial* do arquipélago, «a construção de uma nação reunindo as dez ilhas é tão arbitrária quanto a inclusão da Guiné ou qualquer outro recorte de nação» (2002: 175).

Quando defende que «a identidade nacional de um país é fundamentalmente objecto de disputa, não existindo independentemente dos agentes que debatem a sua definição» (1997: 13), Gomes dos Anjos negligencia a outra parte do processo, que é a internalização dessas definições identitárias por parte dos nacionais desse país, através dos mecanismos da socialização, da literatura, dos discursos oficiais e, de uma forma geral, de todos os veículos legitimados pela chancela estatal. Decorrente da vinculação das elites intelectuais ao poder político, o que era apenas *uma* representação da nação tornou-se tendencialmente constituinte dos representados.

Em consonância com a tradição académica brasileira, o autor evita a retórica da crioulaização. Dos termos que sugerem a ideia de mistura, mescla, ou confluência, só *mestiçagem* marca presença e, ainda assim, apenas como crítica ao discurso identitário nela fundado, e não como referência ao seu eventual potencial hibridizante. Também termos centrais nos estudos pós-coloniais, como *hibridação*, *cosmopolitismo*, *transculturalidade* e outros descritores das dinâmicas culturais e sociais da globalização, em que, pela sua dimensão de nação diaspórica, Cabo Verde está envolvido, são quase ignorados. Ao facto não deve ser alheia a linha de interpretação do autor, orientada para a análise das estruturas de dominação do ponto de vista do conflito («disputa» e «luta» são constantes terminológicas dos seus textos). A sua afirmação das fracturas culturais entre os grupos dominante e dominado, herdadas da época colonial e mantidas na pós-colonial, impede-o de caracterizar como crioula a sociedade insular, já que a crioulaização pressupõe reformulações a partir dos referentes

culturais matriciais e, nessa medida, continuidades e não apenas fracturas. Se Gomes dos Anjos está próximo da corrente académica brasileira associada ao activismo negro³³, ele escapa, contudo, à diabolização da *mestiçagem* e ao apelo a qualquer busca de *autenticidade centrada nas origens africanas*. *Rejeitando interpretações essencialistas da nação, afirma o carácter estratégico da definição da identidade nacional e apresenta o que quanto a si constitui o modelo mais adequado à realidade cabo-verdiana no seio do cardápio das propostas identitárias nacionais – o modelo africano.*

Numa posição igualmente reabilitadora do legado africano, mas mais em consonância com as temáticas e léxico das correntes pós-coloniais, a análise de Gabriel Fernandes revela-se politicamente menos empenhada e mais observadora da contextualização histórica dos fenómenos analisados. Porém, também ele se revela céptico quanto ao potencial criador da mestiçagem como agente cultural e de mudança social: «afigura-se-nos bastante questionável a ampla proeminência atribuída ao *mestiço* na edificação do cenário sócio-cultural cabo-verdiano. Ao contrário, cremos que ele foi menos proativo que reativo, em estruturas de oportunidades e bloqueios que pouco influenciou e jamais controlou». Dada a extensão da mestiçagem em todo o arquipélago e o seu efeito despolarizador, «num campo de interacção em que o branco enegrece e o negro se autopercebe branco, perde seu valor explicativo o mestiço». Experiência da mestiçagem tê-la-ão sentido os cabo-verdianos, por exemplo, quando migravam para as colónias africanas de Portugal,

³³ Sobre a consonância de Gomes dos Anjos com este movimento, veja-se, por exemplo, o seu texto «Se as Raças Não Existem, É Inegável que Insistem!» (2007), no qual o autor expõe o argumentário dos académicos ligados ao movimento negro, ao desmontar as proposições dos que se opõem à crescente institucionalização da *raça* no Brasil, mormente através das medidas de discriminação positiva.

onde constituíam uma camada intermédia entre *brancos* e *negros* (2002: 49, 52).

Fernandes considera que a europeização foi transversal às várias camadas sociais. Tendo constituído a principal estratégia de mobilidade ascendente (o «assimilacionismo» como «ferramenta de autopromoção») por parte dos *mestiços* (e *mestiços* são quase todos os cabo-verdianos), «foi a de maior impacto sobre a dinâmica de identidade individual e coletiva». O capital escolar – de matriz europeia – era um importante canal de mobilidade social ascendente; daí que a acção da Igreja, a quem, como noutras partes do Império, além da catequização, coube a instrução da população, tivesse encontrado grande receptividade. A sua acção, conjugada com a memória da escravatura, contribuiu para o processo de «ocultamento» dos elementos da cultura africana, a ponto de «quanto mais negros chegavam ao pólo dominante da estrutura social cabo-verdiana, mais *branca* se tornava a sociedade» (2002: 67, 49, 220).

De entre as abordagens mais recentes da identidade cabo-verdiana, a que mais inequivocamente acentua o predomínio da matriz cultural portuguesa sobre a africana – não genericamente europeia, mas concretamente portuguesa – é, contudo, a de Onésimo Silveira. Aquele que outrora foi um dos elementos mais críticos da geração de 50 ao que entendia ter sido a falta de empenhamento político da geração *claridosa*³⁴, passados mais de quatro decénios, é talvez o autor cabo-verdiano contemporâneo mais próximo do ideário *claridoso*. Recentemente falecido, Onésimo considerava a nação

³⁴ Onésimo acusa os *claridosos* de «indiferença» perante a mortalidade catastrófica provocada pelas *crises* do decénio de 40, qualifica a sua literatura de «inautêntica» e critica a sua «mentalidade saturadamente europeia», de «nítida fuga aos componentes negróides da cultura cabo-verdiana» (1963: 13, 15, 16, 20).

cabo-verdiana «a um tempo criação de Portugal e obra do *acaso e da necessidade*» (2005: 66), condensando as que, também quanto a nós, constituem as grandes linhas estruturadoras da sociedade cabo-verdiana: (1) a gestão do capital geo-estratégico do arquipélago no contexto da estratégia expansionista portuguesa de Quatrocentos e Quinhentos; (2) a vulnerabilidade do Próspero português, conjugada com a falta de atractibilidade do arquipélago, que não se mostrou suficientemente interessante para atrair colonizadores metropolitanos; (3) a inteira novidade de todas as experiências – humanas, sociais, ecológicas, políticas; (4) o contexto generalizado de privação (dos referentes ecológicos, sociais, políticos e culturais das terras de origem) dos dois contingentes populacionais iniciais (o europeu e o africano), que partiram de posições muito assimétricas de poder; e (5) a acção conjugada dos factores supra mencionados, que foi dissolvente dessas assimetrias e que engendrou formas de relacionamento humano e entre os homens e o meio natural que viriam a conformar a cultura cabo-verdiana. Afirmando inequivocamente que, «sendo tributária de contribuições étnicas diferenciadas, a sociedade cabo-verdiana é, no entanto, detentora de padrões de comportamento e de cultura que destacam, com particular relevo, a sua raiz europeia» e que «causa certa perplexidade que só alguns traços culturais [africanos] tenham, em certa medida, resistido à força do empreendimento assimilacionista» (2005: 122, 25), Onésimo está muito próximo das narrativas identitárias do regionalismo português cabo-verdiano, difundidas pela geração *claridosa*.

Para Gabriel Fernandes, a abertura cosmopolita da identidade cabo-verdiana fez-se com o MpD, que, inaugurando um «*hibridismo de*

Estado» (2002: 236)³⁵, terá rompido com a lógica assente na dependência de uma mediação externa – Portugal/Europa ou África (2004: 10). Correspondendo a uma fase de maturidade da nação cabo-verdiana, o mote passou a ser explorar as peculiaridades endógenas da identidade crioula cabo-verdiana, a sua abertura e capacidade de inclusão, ultrapassando o velho debate em torno da filiação europeia ou africana do arquipélago. Marcos desta abertura cosmopolita protagonizada pelo poder político de Cabo Verde seriam a inserção do país em organizações multilaterais de cooperação de âmbito regional e centradas em diferentes continentes, e a instituição da cidadania transnacional lusófona, que concede aos originários dos países da Comunidade dos Países de Língua Portuguesa (CPLP) direitos reconhecidos aos cidadãos nacionais (2004: 11)³⁶.

Esta maior abrangência das parcerias estratégicas do Estado remonta já aos últimos anos da governação do PAICV³⁷, que, após o fim da Unidade Cabo Verde-Guiné, se sentiu ideologicamente mais descomprimida para encetar uma prática de maior aproximação ao Ocidente, sobretudo a Portugal, contrariando, desta forma, o seu discurso e a orientação do seu programa identitário, que permaneceram afro-centrados (Anjos, 2004: 292). Na sua intervenção

³⁵ Uma estratégia discursiva semelhante – de inserção e potenciação de Portugal no mundo como uma das suas vantagens comparativas na actual fase do processo de globalização – tem sido igualmente adoptada por Portugal. O contacto precoce com os mais variados povos e espaços, decorrente da expansão marítima, e a actual dispersão pluricontinental da emigração laboral portuguesa têm legitimado esta dinâmica do Portugal-ponte. Não deixa de ser um tópico interessante de reflexão que o poder político em Cabo Verde e no Brasil, ambos antigos espaços coloniais portugueses, reivindiquem o mesmo activo estratégico.

³⁶ O *Estatuto do Cidadão Lusófono* foi decretado por Cabo Verde, em 1997 (Lei Nº 36/V/97), tendo sido posteriormente aprovado pela Guiné-Bissau.

³⁷ Partido Africano da Independência de Cabo Verde, designação tomada pela valência cabo-verdiana do PAIGC, na sequência do golpe de Estado na Guiné-Bissau, em 1981, e da subsequente ruptura do projecto de unidade entre os dois Estados.

num colóquio sobre os humanismos latino e africano, Tomé Varela da Silva (2000), figura proeminente do PAICV, considerou os intelectuais cabo-verdianos culturalmente distantes da realidade concreta do arquipélago, e acabou por tocar na magna questão política e cultural em que se converteu o crioulo cabo-verdiano, denunciando a preferência contumaz da utilização do português como língua literária, no arquipélago, em detrimento do crioulo, que Varela da Silva considerava uma língua «plástica». Para além desta «alienação dos intelectuais cabo-verdianos», o impacto (negativo, segundo o autor) da aculturação de sentido europeu também se faz sentir desfavoravelmente a outros níveis, por exemplo, no que se depreende ser a falta de empenho na integração de Cabo Verde nos blocos regionais africanos, para os quais, pela sua situação geográfica, o arquipélago estaria vocacionado. No mesmo colóquio, participou David Hopffer Almada (2000), outro vulto destacado do PAICV, de cujo primeiro governo foi ministro, que reafirmou «o carácter e a natureza, específica e predominantemente, africanos do povo Cabo-Verdiano». Defendeu que o processo miscigénico no arquipélago se assinalou mais pela africanização do contingente populacional europeu do que pela europeização dos povoadores africanos e dos já nados nas ilhas. Porém, na mesma intervenção, Almada caracterizou a cultura cabo-verdiana como «de inspiração cristã e tributária da civilização ocidental». E aqui deixa-nos dúvidas quanto ao real alcance das suas afirmações: será que também integrou o continente africano no âmbito da «civilização ocidental», uma vez que afirmou que «o carácter e a natureza» dos cabo-verdianos eram «predominantemente africanos»? Ou será que Almada apenas renovou os votos de africanização do arquipélago, conferindo um carácter programático e

prospectivo à sua intervenção (que, aliás, intitulou «Cabo Verde e o século XXI»)? O modelo de afirmação da nação em Cabo Verde passou, contudo, a assentar numa dinâmica identitária forjada essencialmente na criouldade, alcançando esta uma dimensão supra-territorial, de nação global (Madeira, 2016: 96). Num quadro de dispersão geográfica da nação por três continentes, em que o peso demográfico da diáspora é superior ao dos residentes no território, o modelo de nação teria de contemplar essa sua desterritorialização, no contexto das dinâmicas geradas pelo processo de globalização. Francine Vieira questiona mesmo se a retórica da nação diaspórica não se inscreverá nas estratégias defensivas do Estado-nação, numa época em que permanece um importante referente identitário, mas em que vem perdendo terreno perante as dinâmicas económicas, sociais, culturais e políticas da globalização, que propõem outras narrativas da identidade (2005: 42). Como refere Gabriel Fernandes, «se antes a nação se encontrava inscrita nos indivíduos, hoje ela tende a ser apenas uma dentre as várias afiliações possíveis» (2002: 216).

Desde os primórdios do povoamento do arquipélago, que a criouldade e o cosmopolitismo têm caminhado a par. Distantes dos seus referentes identitários, e perante a adversidade ecológica, os dois grupos – africano e europeu –, abriram-se a novas experiências e diálogos, cosmopolitizaram-se. Na origem desta «aventura identitária e cosmopolita das sociedades crioulas» encontram-se, pois, a privação e a expatriação (2004: 8-9). As profundas assimetrias entre ambos fizeram com que essa «aventura cosmopolita» se processasse, porém, em diferentes condições e grau, já que «para os dominantes, trata-se de uma perda auto-consentida, estratégica e provisória; para os

dominados, ela é hetero-induzida, compulsória e definitiva» (2002: 60). Da parte dos colonos *brancos*, as principais iniciativas consistiam na fuga às imposições comerciais régias (os exclusivos) e na aplicação selectiva das directivas emanadas do poder central;³⁸ da parte dos africanos escravizados, na fuga das explorações agrícolas, como forma de resistência à escravização, e, sobretudo e mais generalizadamente, na assimilação dos valores europeus.

O processo de criouliização abarcou toda a sociedade, dominantes e dominados, europeus e africanos, senhores e escravos. No caso dos últimos, o processo de *ladinização* iniciava-os nos rudimentos da língua e da religião dos senhores e nas funções que se esperava que desempenhassem, domésticas ou agrícolas. Relativamente aos primeiros, à semelhança de Gilberto Freyre, também Gabriel Fernandes realça o papel determinante da escrava *negra*, cujo peso relativo foi desproporcionado face ao estatuto conferido pela escravidão. A criouliização do povoador branco fez-se, segundo Fernandes, inicial e predominantemente, na cama e à mesa (2002: 36-37). Mas se a «criouliização societária» constitui um dado histórico, a «criouliização institucional» não foi completa (2006: 66). Pelas contingências do povoamento das ilhas e das fragilidades político-administrativas do centro imperial, a criouliização societária facilitara o acesso muito precoce dos *filhos da terra* aos órgãos do poder local e aos ofícios régios. Contudo, a colonização do arquipélago, na sua formulação moderna, oscilou entre um discurso inclusivo – que a ideologia assimilacionista e a exclusão do arquipélago do estatuto do indigenato alimentavam – e práticas excludentes, como as que arredavam a elite local dos lugares-topo da hierarquia

³⁸ Gabriel Fernandes fala em «desnorтеio» e «quadro de colapso institucional» para caracterizar as ligações entre a Coroa e as estruturas políticas locais (2002: 31).

político-administrativa, mesmo quando possuíam o necessário capital escolar e cultural. Foram a frustração e o ressentimento provocados por estas ambiguidades que mais tarde viriam a ser capitalizados pela geração nacionalista. Se os nacionalismos dos espaços coloniais se inspiraram no modelo do Estado-nação ocidental, em Cabo Verde, pelo menos, e esta é a tese de Fernandes, ele foi mais do que um «nacionalismo derivado»; apesar de veiculado por elites iniciadas nos valores ocidentais, ele foi também forjado «nas práticas quotidianas, ante as contradições do sistema nacional/colonial, e não apenas nas escolas» (2006: 28, 16).

Conclusão

O discurso identitário em Cabo Verde permanece marcadamente politizado e partidarizado. Tendo adoptado ambos a retórica da hibridação e da abertura que acompanha a actual fase da globalização económica, o PAICV continua a configurar o modelo africanista da nação em Cabo Verde, considerando o legado africano o mais significativo na génese da sociedade e da cultura cabo-verdianas, e o MpD a focar as potencialidades endógenas da nação, mas acentuando a prevalência da matriz cultural europeia sobre a africana. Quer Gabriel Fernandes quer Gomes dos Anjos salientam a «lógica da exogenidade» [*sic*] subjacente à tradição novecentista das narrativas da nação em torno de Portugal/Europa ou de África (2004: 292). Porém, enquanto para Fernandes, o projecto proposto pelo MpD é renovador, na medida em que estabelece uma ruptura com as matrizes identitárias culturalistas, fundadas nos legados europeu ou africano, para Anjos, ele consiste na continuidade de um «discurso racialista-culturalista que constitui e unifica o povo cabo-verdiano numa mestiçagem não-africana» e que releva «de uma intenção de reforço da cooperação com a Europa, e das teias de clientelismo

internacional» (2005: 29). Por ora, parece prematuro analisar nas narrativas da identidade nacional os efeitos da intensificação da imigração africana continental e do recente recrudescimento dos movimentos racialistas norte-americanos, que, por via da globalização e da diáspora, vêm alcançando o arquipélago.

Paradigma da mistura (dada a precocidade e a intensidade dos processos de mestiçagem e criouliização), da diversidade (intra-regional e insular) e da diáspora tricontinental, Cabo Verde parece estar especialmente bem apetrechado para responder aos desafios identitário-vivenciais colocados pela mundialização. Mesmo a mestiçagem e a criouliização, que, em Cabo Verde, não se teriam revelado instrumentos de emancipação político-cultural, podem potenciar programas identitários firmados no cosmopolitismo contemporâneo. Se retirou o suporte territorial à nação, a diáspora oferece, no entanto, as suas referências identitárias alternativas, como sejam a abertura à alteridade e a capacidade de mediação e de síntese de diferentes formas culturais, ultrapassando os modelos enraizados nos legados europeu e africano, por um lado, e transpondo as fronteiras geográficas dos Estados de acolhimento, por outro.

BIBLIOGRAFIA

- ALCÂNTARA, Osvaldo – «Presença», *Claridade*, nº 2, Agosto de 1936, pp. 6-7.
- ALMADA, David Hopffer – «Cabo Verde e o século XXI», Actas do colóquio *O Humanismo Latino e o Humanismo Africano*, 6-7-8 Jan 2000, Praia.
- ALMEIDA, Miguel Vale de – «Crioulização e Fantasmagoria», *Série Antropologia*, 365, Brasília, 2004, pp. 1-13. Disponível em: <http://www.dan.unb.br/images/doc/Serie365empdf.pdf> (consult. 23.11.2009)
- AMSELLE, Jean-Loup – *Logiques métisses. Anthropologies de l'identité en Afrique et ailleurs*, Paris, Éditions Payot, 1990.
- ANDERSON, Benedict – *Imagined Communities: Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*, ed. rev., Londres/Nova Iorque, Verso, 1991.
- ANJOS, José Carlos Gomes dos – «A condição de mediador político-cultural em Cabo Verde: intelectuais e diferentes versões da identidade nacional», *Etnográfica*, vol. VIII, nº 2, 2004, pp. 273-295.
- *Intelectuais, literatura e poder em Cabo Verde: lutas de definição da identidade nacional*, Porto Alegre/Praia, Universidade Federal de Rio Grande do Sul/Instituto Nacional de Investigação, Promoção e Património Culturais de Cabo Verde, 2002.
- «O nascimento da tradição cabo-verdiana e de sua cultura política sob enfoque sociológico», *Revista Científica de Estudos Cabo-Verdianos*, nº 0, 2005, pp. 17-32.
- «Representações sobre a Nação Cabo-Verdiana: Definição mestiça da identidade nacional como ideologia de clientelismo em contexto de dominação racial», *Fragmentos – Revista de Letras, Artes e Cultura*, n.ºs 11-15, 1997, pp. 13-25.
- «Se as Raças Não Existem, É Inegável que Insistem!». Disponível em: pticasdejustiaediversidadecultural.blogspot.com/2007/06/se-as-raas-no-existem-inegvel-que.html (consult. 10.5.2010)
- «O Lugar como Não-Lugar: Expatriação, Hibridação e Aventuras Cosmopolitas Cabo-Verdianas», *Estratégia*, nº 20, 2004, pp. 1-13.
- BOXER, Charles – *Relações Raciais no Império Colonial Português, 1415-1825*, Porto, Edições Afrontamento, 2ª ed., 1988 [1963].
- CARREIRA, António – *Cabo Verde – Classes Sociais, Estrutura Familiar, Migrações*, Lisboa, Ulmeiro, s.d. [c. 1977a].
- *Migrações nas ilhas de Cabo Verde*, Lisboa, Universidade Nova de Lisboa, s.d. [1977b].
- CARRILHO, Maria – *Sociologia da Negritude*, Lisboa, Edições 70, 1975.
- CASIMIRO, Augusto – *Portugal Crioulo*, Lisboa, Edições Cosmos, 1940.

Maria de Lurdes Caldas

CÉSAIRE, Aimé – «Culture et Colonisation», *Présence Africaine*, número especial – *Le 1^{er} Congrès International des Écrivains et Artistes Noirs* (Paris, 19-22 Setembro 1956) –, n.ºs 8-9-10, Junho-Novembro de 1956, pp. 190-205.

— *Discurso sobre o colonialismo*, Lisboa, Livraria Sá da Costa editora, 1^a ed., 1978.

COHEN, Zelinda – «Cabo Verde – Da crioulaização do homem à crioulaização do aparelho de Estado», *Revista de Estudos-Cabo-Verdianos*, n.º 2, Janeiro de 2006, pp. 7-15.

FERNANDES, Gabriel – *A diluição da África: Uma interpretação da saga identitária cabo-verdiana no panorama político (pós) colonial*, Florianópolis, Editora da Universidade Federal de Santa Catarina, 2002.

— *Em busca da nação: notas para uma reinterpretação do Cabo Verde crioulo*, Florianópolis, Editora da Universidade Federal de Santa Catarina, 2006.

— «Nação e Dupla Inclusão: entre o Pragmatismo e o Saudosismo», in SARMENTO, Cristina Montalvão & COSTA, Suzano (coords.), *Entre África e a Europa: Nação, Estado e Democracia em Cabo Verde*, Coimbra, Almedina, 2013, pp. 23-41.

FERREIRA, Manuel, *A aventura crioula*, Lisboa, Plátano Editora, 3^a ed. revista, s.d. [1985].

— «Consciência Literária Cabo-Verdiana. Quatro gerações: Claridade – Certeza – Suplemento Literário – Boletim do Liceu Gil Eanes», *Estudos Ultramarinos*, n.º 3, 1959, pp. 31-53.

— (coord.) *No reino de Caliban I: Antologia panorâmica da poesia africana de expressão portuguesa*, Lisboa, Plátano Editora, 4^a ed., 1997 [1969].

— «O Texto Brasileiro na Literatura Caboverdiana», in *Literaturas Africanas de Língua Portuguesa*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1987, pp. 81-105.

FREYRE, Gilberto – *Aventura e Rotina – Sugestões de uma viagem a procura das constantes portuguesas de caráter e ação*, Rio de Janeiro, Livraria José Olympio Editôra, 1953.

LESSA, Almerindo & RUFFIÉ, Jacques (coords.), *Seroantropologia das ilhas de Cabo Verde e Mesa redonda sobre o homem caboverdiano*, Lisboa, Junta de Investigações do Ultramar, 1957.

LOPES, Baltasar – *Cabo Verde visto por Gilberto Freyre: apontamentos lidos ao microfone de Rádio Barlavento*, 1^a emissão, 12.05.1956, Praia, Imprensa Nacional, 1956.

— «Uma experiência românica nos trópicos – I», *Claridade*, n.º 4, Janeiro de 1947, pp. 13-22.

LOPES, João – «Apontamento», *Claridade*, n.º 1, Março de 1936, p. 9.

LOPES, José – «Uma Colónia Penal em Cabo Verde?...», *A Voz de Cabo Verde*, nº 173, 7 de Dezembro de 1914, p. 3.

LOPES, Manuel – «Depoimentos de Baltasar Lopes e Manuel Lopes», *Claridade: revista de arte e letras*, org., coord., e dir. de Manuel Ferreira, Linda-a-Velha, ALAC, 2.^a ed. (fac-similada), 1986, p. xv.

— «Temas cabo-verdianos», *Estudos Ultramarinos*, Lisboa, nº 3, 1959, pp. 81-88.

MADEIRA, João Paulo – «Cabo Verde: de um “Estado inviável” ao pragmatismo na política externa», *Revista de Relaciones Internacionales, Estrategia Y Seguridad*, vol. 11, n.º 1, pp. 85-101. <https://doi.org/10.18359/ries.1369> (consult. 3.5.2022)

MARIANO, Gabriel – *Cultura Caboverdeana – Ensaios*, Lisboa, Vega, 1991.

— «Do funco ao sobrado ou o “mundo” que o mulato criou», in *Colóquios cabo-verdianos*, Lisboa, Junta de Investigações do Ultramar, *Estudos de Ciências Políticas e Sociais*, nº 22, 1959, pp. 23-49.

SARTRE, Jean-Paul – *Reflexões sobre o Racismo*, 2.^a ed., São Paulo, Difusão Européia do Livro, 1960.

SILVA, António Leão Correia e – *Histórias de um Sahel insular*, 2.^a ed., Praia, Edições Spleen, 1996.

SILVA, Tomé Varela da – «Humanismo Cabo-verdiano: Edificação duma Encruzilhada numa Encruzilhada», Actas do Colóquio *O Humanismo Latino e o Humanismo Africano*, 6-7-8 de Janeiro 2000, Praia.

SILVEIRA, Onésimo – *Concienzialização na literatura caboverdiana*, Lisboa, Edição da Casa dos Estudantes do Império, 1963.

— *A Democracia em Cabo Verde*, Lisboa, Edições Colibri, 2005.

SOUSA, Henrique Teixeira de – «A emigração para S. Tomé», *Cabo Verde: Boletim de Propaganda e Informação*, nº 65, 1 de Fevereiro de 1955, pp. 3-4.

TENREIRO, Francisco José – «Cabo Verde e S. Tomé e Príncipe: esquema de uma evolução conjunta», *Cabo Verde: Boletim de Propaganda e Informação*, nº 76, 1 de Janeiro de 1956, pp. 12-15.

VASCONCELOS, Luís Loff de – «Entendamo-nos...», *A Voz de Cabo Verde*, nº 331, 11 de Fevereiro de 1918, p. 1.

VENÂNCIO, José Carlos – *Literatura e poder na África Lusófona*, Lisboa, Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, 1.^a ed., 1992.

VIEIRA, Francine – «Pour une nouvelle lecture des phénomènes identitaires dans les Etats post-coloniaux: le cas du Cap Vert», *Revista de Estudos Cabo-Verdianos*, nº 0, 2005, pp. 33-44.