

Viagens e Aporias na Antropologia Cultural Cabo-Verdiana (1936-1992)

Travels and Aporias on Cape Verdean Cultural Anthropology (1936-1992)

Rui Guilherme Silva¹

Resumo

Atendendo ao seu objeto de estudo, a antropologia cultural cabo-verdiana, como aliás a portuguesa, inscreve-se na tradição periférica europeia que se ocupa da própria cultura. Já o seu quadro teórico e os seus instrumentos metodológicos serão sobretudo devedores do culturalismo norte-americano, bem como, em menor grau, do funcionalismo europeu. Quando inquirirem as transformações da própria cultura nas fases pretéritas da sua formação histórica, os pioneiros da geração de *Claridade* (1936-1960) buscam exemplos em estudos realizados em campos culturais análogos ao cabo-verdiano, em particular na América Insular ou Continental atingida pela economia escravagista de plantação. Assim, Ortiz, Redfield ou Malinowski irão emprestar os conceitos de *transculturização*, *aculturação* ou *mudança cultural* aos exercícios antropológicos cabo-verdianos de João Lopes, Félix Monteiro ou Gabriel Mariano. As três fases da revista *Claridade* (1936-1960), a reação de Baltasar Lopes da Silva às impressões de Gilberto Freyre sobre Cabo Verde (1956), os ensaios sociais de Gabriel Mariano (1958 e 1959) e as intervenções de David Hopffer Almada nas II Jornadas de Tropicologia (1989), realizadas na Fundação Joaquim Nabuco, terão sido os mais copiosos palcos de receção da antropologia cultural e da sociologia americanas em Cabo Verde. Os três primeiros conjuntos textuais, mais ou

¹ Licenciado em Estudos Portugueses, mestre em Literaturas e Culturas Africanas e da Diáspora e doutor em Literatura de Língua Portuguesa (Investigação e Ensino) pela Universidade de Coimbra. Docente do ensino básico e secundário e professor auxiliar convidado na Universidade da Madeira (Funchal), lecionando nas áreas disciplinares da Cultura e da Literatura Portuguesas. Membro efetivo do Centro de Literatura Portuguesa da Universidade de Coimbra e membro colaborador do Centro de Investigação em Estudos Regionais e Locais da Universidade da Madeira. Principais publicações no âmbito da poesia cabo-verdiana. Frequenta atualmente uma pós-graduação em Ciência Política e Relações Internacionais (Universidade da Madeira e Universidade Católica Portuguesa) e integra a Comissão Organizadora da II Conferência Internacional de Literatura Cabo-Verdiana, a realizar em julho de 2025. Endereço eletrónico: rui.g.silva@staff.uma.pt.

menos marcados pelo luso-tropicalismo, tornar-se-ão muito profícuos nas construções identitárias do Arquipélago. Já as conferências de David Hopffer Almada constituem uma espécie de sùmula crítica dos anteriores discursos da identidade cultural cabo-verdiana.

Palavras-chave: Cabo Verde; *Claridade*; Antropologia; Culturalismo; Crioulização; Identidade Nacional.

Abstract

Given its object of study, Cape Verdean cultural anthropology, like the Portuguese one, is part of the peripheral European tradition that deals with his own culture. Its theoretical framework and methodological tools are mainly indebted to North American culturalism and, to a lesser extent, European functionalism. When inquiring into the transformations of their own culture in the past phases of its historical formation, the pioneers of the *Claridade* generation (1936-1960) looked for examples in studies carried out in cultural fields like Cape Verde's, in particular in Insular or Continental America affected by the plantation slave economy. Thus, Ortiz, Redfield and Malinowski would borrow the concepts of *transculturation*, *acculturation* or *cultural change* to the Cape Verdean anthropological exercises of João Lopes, Félix Monteiro and Gabriel Mariano. The three phases of the magazine *Claridade* (1936-1960), Baltasar Lopes da Silva's reaction to Gilberto Freyre's impressions of Cape Verde (1956), Gabriel Mariano's social essays (1958 and 1959) and David Hopffer Almada's speeches at the II Jornadas de Tropicologia (1989), held at the Joaquim Nabuco Foundation, will have been the most copious stages of reception of American cultural anthropology and sociology in Cape Verde. The first three sets of texts, more or less marked by Luso-Tropicalism, will become very fruitful in the construction of the archipelago's identity. David Hopffer Almada's lectures, on the other hand, are a kind of critical summary of previous discourses on Cape Verdean cultural identity.

Keywords: Cape Verde; *Claridade*; Anthropology; Culturalism; Creolization; National Identity.

1. *Claridade*: João Lopes e Manuel Lopes

Na primeira fase da revista *Claridade* (1936-1937), são publicados cinco textos que, sob o modelo culturalista estadunidense e brasileiro, vão inaugurar a reflexão cabo-verdiana em torno da formação e da identidade da sociedade crioula: são eles os dois «Apontamentos» de João Lopes, as duas «Tomadas de vista» de Manuel Lopes e a primeira parte das «Notas para o estudo da linguagem das ilhas», de Baltasar Lopes (da Silva).

O «Apontamento» inaugural de João Lopes abre com uma explicação histórica das diferenças culturais entre o *badiu* e o crioulo do Barlavento. António Leão Correia e Silva explica que o termo *badiu* designa, em rigor, a «classe de pretos livres e libertos que viviam à margem da economia e sociedade escravocratas» e cuja «autonomia e

independência explicam, melhor do que a escravatura, a resistência à aculturação»². Ora a tese de João Lopes, não isenta de contradições, é a de que o latifúndio sotaventino não permitiu que o santiaguense beneficiasse do mesmo grau de «miscigenação e interpenetração de culturas» verificado no minifúndio do Barlavento; foram aliás estes fenómenos, atuantes em maior escala no Barlavento, que «marcaram a ação do colonizador português»³. Este elogio da ação lusitana nos trópicos regressa no final do despretensioso apontamento, quando João Lopes, escudando-se ainda em Gilberto Freyre, opõe o «*processus sui generis*» do colonizador português às lógicas da *color line* e da lei de Lynch próprias do protestantismo anglo-saxónico. Ora, uma arguição elementar deste apontamento deve registar, em primeiro lugar, o desajuste da aproximação entre os processos verificados em Cabo Verde e no Brasil, já que o «patriarcalismo agrário», exemplar para a crioulaização sul-americana, torna-se causa da precariedade do mesmo processo no Arquipélago; por outro lado, o ensaio de Lopes mostra a falácia da suposta excecionalidade do colonizador português, já que foram os fatores «económicos sempre deficitários» do pequeno proprietário (de São Nicolau, no caso vertente) que familiarizaram o senhor e o escravo do barlavento (perspetiva que, segundo Manuel Ferreira, faz deste Lopes um pioneiro no recurso ao «materialismo histórico» na interpretação do caso cabo-verdiano)⁴.

A este propósito, Osvaldo Manuel Silvestre propôs que o problemático ajustamento da teoria de Gilberto Freyre à realidade cabo-verdiana tem explicação na necessidade vital «de uma teoria da miscigenação, sem a qual nem *Claridade* nem Cabo Verde podem vir realmente a ser»⁵. À legitimação em António Carreira da disparidade agrícola entre Cabo Verde e o Brasil, presente em Osvaldo Silvestre, convém acrescentar a tese do importante ensaio de António Leão Correia e Silva sobre «A evolução da estrutura agrária em Cabo Verde». Arguindo precisamente o primeiro apontamento de João Lopes, este historiador atribui à crise comercial seiscentista, que afasta Santiago do comércio mundial, a explicação da passagem da «grande exploração escravocrata e mercantil» para «a pequena exploração baseada no recurso à mão-de-obra familiar»⁶; assim, a partir do início do século XVII, Santiago afasta-se do modelo brasileiro, inviabilizando a hipótese de João Lopes. No ensaio «As secas e as fomes na construção da sociedade pós-escravocrata em Santiago»,

² SILVA, 1996, *Histórias de Um Sahel Insular*, p. 71.

³ LOPES, J., 1936, «Apontamento», p. 9. Os três Lopes de *Claridade* – João, Manuel e Baltasar – serão distinguidos nestas notas pela inicial do nome.

⁴ FERREIRA, 1986, «O fulgor e a esperança [...]», p. LIX.

⁵ SILVESTRE, 2002, «A Aventura Crioula revisitada», p. 70.

⁶ SILVA, 1996, *Histórias de um Sahel Insular*, p. 65.

António Correia e Silva volta a elencar os «fatores e aspetos» que concorreram para a falência da sociedade escravocrata em Cabo Verde. Entre os de natureza exógena, estão «a pirataria, a concorrência estrangeira e as leis metropolitanas»; entre os dados endógenos, referem-se «as secas e as fomes» (que titulam o artigo)⁷. A fome, acrescenta o mesmo historiador, «empobrece os escravocratas, mata escravos, além de criar forros»; desde o dealbar do século XVII, as fomes e as secas são elementos «formadores da identidade social, cultural e económica deste arquipélago»⁸.

O segundo «Apontamento» de João Lopes, menos seguro no objeto analisado – a psicologia do cabo-verdiano, eivada pelo preconceito da resignação – multiplica as referências epistemológicas a autores como Franz Boas, Lewis Terman, Émile Durkheim ou Georges Lakhovsky. Mantém-se, contudo, o magistério de Gilberto Freyre na mesma tentativa de caracterização da «índole do mestiço»⁹, bem como no elenco das adversidades que acompanham a emergência do *homem crioulo*: a escravatura, as secas, a sífilis ou a má nutrição.

Embora mais abduativo, terá alcançado melhores resultados o registo das «Tomadas de vista» de Manuel Lopes. Atribuindo ao clima, à língua, aos costumes e à paisagem a formação da personalidade coletiva insular, num ecletismo bastante neolamarckiano, é a partir desta proposição que o futuro romancista procura afirmar a pluralidade original da etnogénese crioula. Tentando, como João Lopes, compreender o carácter do cabo-verdiano, Manuel Lopes esboça alguns postulados de afortunada reverberação nas heurísticas da identidade arquipelágica. Tais postulados dizem respeito quer aos vários *evasionismos* – que vão da emigração económica ao *pasargadismo* literário –, normalmente identificados com a condição insular, quer, e sobretudo, à alegada «facilidade de assimilação e adaptação ao meio» decorrente da «transigência com o ambiente exterior» que caracteriza o homem crioulo – e que o distingue, no mesmo passo, do homem negro, mais atávico e enraizado no «fundo biológico» africano¹⁰. As bases vincadamente racialistas deste curto ensaio serão parcialmente retificadas nas suas segundas «Tomadas de vista» através da localização do objeto de análise em São Vicente, ilha que realiza a síntese do Arquipélago, não apaticamente, mas desempenhando «uma função introspetiva de modelação suplementar»¹¹. A este processo acrescenta-se o «complexo [também]

⁷ SILVA, 1996, *Histórias de um Sahel Insular*, p. 106.

⁸ SILVA, 1996, *Histórias de um Sahel Insular*, p. 123.

⁹ LOPES, J., 1937, «Apontamento», p. 6.

¹⁰ LOPES, M., 1936, «Tomada de vista», p. 5.

¹¹ LOPES, M., 1937, «Tomadas de vista», pp. 9-10.

suplementar» cedido pelos viajantes que tocam o Porto Grande de São Vicente. O contexto compósito e cosmopolita da cidade do Mindelo será inerente, sugere Manuel Lopes, à personalidade *plástica* e *inquieta* do cabo-verdiano. No folheto *Os Meios Pequenos e a Cultura* (1951) e em «Reflexões sobre a literatura cabo-verdiana ou a literatura nos meios pequenos», publicado no volume *Colóquios Cabo-Verdianos* (1959), Manuel Lopes regressa a este assunto. Citando o opúsculo de 1951 no artigo de 1959, o escritor claridoso considera que o meio mindelense não se mostra demasiado conservador nem se apresenta excessivamente descaracterizado por influências exteriores; antes se nota uma «cautelosa adesão às inovações “vantajosas”» e um certo «instinto do essencial e valorativo, isto é, critério seletivo»¹².

Mas Manuel Lopes resumia naquelas segundas «Tomadas de vista» dois procedimentos seminais. O primeiro consistia na passagem para a figura do mestiço das propriedades atribuídas por Gilberto Freyre e seus sequazes ao colonizador português. Assim, o *crioulo* passa a encarnar a plasticidade lusitana facilitadora da integração nos trópicos. Outra característica tida como lusitana será a ciclotimia, i.e., a oscilação entre a euforia e a melancolia, o entusiasmo e a desilusão; ela teve expressão em Teófilo Braga, há de reificar-se em Gilberto Freyre nos movimentos de *Aventura e Rotina* e surge atribuída por Manuel Lopes ao mesmo crioulo cabo-verdiano. Esta dupla atribuição de supostas características lusitanas ao crioulo de Cabo Verde terá expressão acabada no ensaísmo de Gabriel Mariano.

A segunda afirmação importante das «Tomadas de vista» de Manuel Lopes tem que ver com a percepção da criouldade como um processo, como uma construção *in-progress*, um movimento de equilíbrio precário entre «seleção e síntese» e «aceitação imediata dos influxos exteriores»¹³. Também Félix Monteiro há de afirmar, em 1948, que a tabanca de Santiago, enquanto produto aculturativo, não se dispõe em «camadas sedimentares», mas constitui antes «um mosaico em caleidoscópica progressão»¹⁴. Walter da Silva, personagem da ficção de Teixeira de Sousa inspirada nos dois Lopes aqui comentados, chamaria *aculturação* ao processo de «seleção e síntese» que cria «valores novos a partir de valores de origem em contacto com valores importados»; diferentemente, a «aceitação imediata dos influxos exteriores» seria apenas *assimilação*, ou seja, uma adoção não estrutural, «um verniz muito superficial», uma «falsa cultura»¹⁵. A este propósito, Miguel Vale de Almeida recorda que,

¹² LOPES, M., 1959, «Reflexões sobre a literatura [...]», pp. 7-9.

¹³ LOPES, M., 1937, «Tomadas de vista», pp. 9-10.

¹⁴ MONTEIRO, 1949, «Tabanca (continuação)», p. 23.

¹⁵ SOUSA, 1998, *Capitão de Mar e Terra*, pp. 56-57.

«para [Sidney W.] Mintz e [Richard] Price, o conceito de crioulação surgiu como um útil substituto de aculturação e assimilação, pois descreve uma expressão sincrética que leva ao surgimento de novas formas culturais»¹⁶. Mas isto significa também, como veremos, que o produto do sincretismo pode vir a esquecer o processo que lhe deu origem.

2. *Claridade*: Baltasar Lopes *et alia*

A receção problemática da antropologia culturalista americana e da teorização que viria a amadurecer no luso-tropicalismo prossegue na segunda fase da revista *Claridade*. A mais sólida ponte estabelece-se na prossecução dos estudos filológicos de Baltasar Lopes, inaugurados nas «Notas para o estudo da linguagem das ilhas», de 1936, e retomados, em 1947, sob um título largamente freyriano: «Uma experiência românica nos trópicos I».

Nas referidas notas inaugurais, o autor de *Chiquinho* havia já dialogado implicitamente quer com algumas teses de *Casa-Grande & Senzala*, quer com o primeiro «Apontamento» de João Lopes. Baltasar Lopes considera que é o pobre minifúndio insular que permite «o predomínio étnico do elemento afro-negro» e que mitiga «a aportação do elemento metropolitano»¹⁷, decorrendo deste complexo histórico a emergência do crioulo como língua materna; diferentemente, no Brasil, o latifúndio escravagista e patriarcal exerceu uma ação *terapêutica* – o adjetivo é de Baltasar Lopes – sobre os eventuais desvios crioulizantes ali ensaiados.

Sugere-se aqui, como é de ver, uma fusão, que virá a ser comum, entre os estudos das crioulações linguística e cultural: «os crioulos» (linguagens negro-europeias)», diz o filólogo cabo-verdiano, «correspondem à miscigenação de tipos humanos»¹⁸. Outros dados relevantes deste texto são: i) a caracterização dos mesmos crioulos como línguas de morfologia e léxico reduzidos, conforme haviam sugerido os estudos pioneiros de Adolfo Coelho (entendimento com implicações não despidiendas na imagem do negro); ii) a constatação da «incontestável unidade social e psicológica do arquipélago» (apesar das variantes detetáveis nos crioulos de Barlavento e de Sotavento); iii) a relevância da determinação das geografias, das etnias e das «culturas afro-negras» na explicação do contributo africano para a formação da

¹⁶ ALMEIDA, 2004, *Outros Destinos*, p. 279.

¹⁷ LOPES, B., 1936, «Notas para o estudo [...]», p. 10.

¹⁸ LOPES, B., 1936, «Notas para o estudo [...]», p. 5.

linguagem das ilhas; por fim, iv) a classificação do crioulo como «dialeto» (por não corresponder a um território independente, não ter estatuto oficial e carecer de «uso literário generalizado»)¹⁹.

Onze anos depois, o autor de *Chiquinho* propõe-se demonstrar como o *dialeto* de Cabo Verde parece ajudar à tese da «“unidade de sentimento e de cultura”»²⁰ que, segundo Gilberto Freyre, a mestiçagem, parceira da «mobilidade» do metropolitano e da «história social e económica», criou nos vários territórios afetados pela colonização portuguesa. Para tal, irá proceder à nobilitação do crioulo através de duas estratégias complementares: a filiação deste «dialeto» na língua portuguesa e a contestação das importações africanas nele supostamente sobreviventes. Não apenas o léxico, afirma Baltasar Lopes, mas também a sintaxe, a morfologia e a fonética do crioulo estão mais próximos do português reinol do que vulgarmente se julga. No já referido *Capitão de Mar e Terra*, de Teixeira de Sousa, é o professor Herberto Ramos, duplo ficcional de Baltasar Lopes, que defende esta tese: à parte «a sobrevivência de raríssimos léxicos africanos – diz o professor –, o dialeto crioulo de Cabo Verde é constituído quase exclusivamente por vocábulos portugueses»²¹.

Por outro lado, por força da «instrução» e da «democracia social» do Arquipélago, assiste-se naquele tempo à aristocratização do crioulo, que absorve marcas do português numa espécie de bilinguismo permitido pela «flexibilidade psicológica característica da cultura mestiça»²². Esta perceção será depois corrigida por linguistas como Dulce Almada Duarte, que chama *descrioulização* ao processo de inclusão de elementos do português na língua cabo-verdiana. Ao longo da história desta língua, acrescenta Dulce Almada, diferentes períodos de *descrioulização* foram alternando com fases opostas de emancipação linguística; para atenuar a dissolução do cabo-verdiano no português, a língua de prestígio que a escolarização generalizou, esta estudiosa defendeu a oficialização da língua cabo-verdiana e seus consequentes «uso e aprendizagem generalizados no ensino oficial»²³.

Além daquela asserção de Baltasar Lopes sobre as propriedades noológicas do *homem crioulo*, convém reter ainda do seu ensaio a importação para o espaço ensaístico cabo-verdiano das três fases do processo aculturativo definidas por Redfield, Linton e Herkovits: a *aceitação*, a *adaptação* e a *reação*. Atribuída pelo

¹⁹ LOPES, B., 1936, «Notas para o estudo [...]», p. 10.

²⁰ FREYRE apud LOPES, B., 1947, «Uma experiência românica nos trópicos I», p. 15.

²¹ SOUSA, 1998, *Capitão de Mar e Terra*, p. 364.

²² LOPES, B., 1947, «Uma experiência românica nos trópicos I», p. 16.

²³ DUARTE, 1998, *Bilinguismo ou Diglossia?*, p. 133.

claridoso a Artur Ramos, usada também por Gabriel Mariano e por Teixeira de Sousa, esta terminologia fora estabelecida no *Memorandum for Study of Acculturation*, de 1936, da responsabilidade dos três autores referidos²⁴. Ora, destas três etapas, a reação estaria reservada a raros «movimentos contra-aculturativos», com exemplo numa *finason* reproduzida em 1948 no n.º 6 de *Claridade* (e que epigrafa *Ilhéu de Contenda*, o romance de Teixeira de Sousa centrado nos efeitos da ascensão social, pelos meados do século XX, dos mulatos e *merkanus* da ilha do Fogo). Já a *adaptação* caracterizaria os tipicismos africanos de Santiago, uma ilha ainda aquém do último e desejável estado de *aceitação* da cultura europeia verificada no Barlavento e, eventualmente, no Fogo e na Brava.

Na segunda parte deste estudo, publicada no n.º 5 de *Claridade*, ainda de 1947, o crioulista de São Nicolau denega, explicitamente, a existência de «povos inferiores», transpondo as diferenças existentes para os planos cultural e civilizacional. Se esta disposição culturalista, próxima de certo relativismo não-racialista, não apaga ainda a evidente sedução de Baltasar Lopes pelo «influxo do português padrão sobre o dialeto de Cabo Verde»²⁵, esse influxo será explicado numa série de asserções de carácter sociocultural que nos deslocam já para a capital teorização subsequente de Gabriel Mariano. Baltasar Lopes constata, primeiramente, o protagonismo do mestiço na sociedade cabo-verdiana; aponta depois a existência de uma «democracia social» nas ilhas, perceptível na «mobilidade vertical» que permitem a *comunhão* e a *contemporização* crioulas; finalmente, elogia a fusão do significado de *branco* e de *rico*, anulando a dimensão epidérmica deste designativo – uma identificação mais tarde criticada por David Hopffer Almada, por trazer «subjacente uma forte carga ideológica de natureza racial»²⁶.

Da leitura dos restantes textos etnográficos de *Claridade* resulta a percepção do abandono progressivo daqueles enunciados luso-tropicalistas que melhor iam servindo a legitimação (sobretudo internacional) do colonialismo português. Com importância no âmbito dos discursos da criouliização, foram publicados textos de Teixeira de Sousa (1947 e 1958), de Félix Monteiro (1948, 1949, 1958 e 1969) e de Pedro de Sousa Lobo (1960). Este último, um intelectual cabo-verdiano na altura residente em Lisboa, redige um panegírico da obra de Gilberto Freyre e da colonização portuguesa; neste sentido, Pedro Sousa Lobo cumpre o papel oficioso que um mais

²⁴ Cf. ALMEIDA, 2004, *Outros Destinos*, p. 278.

²⁵ LOPES, B., 1947, «Uma experiência românica nos trópicos II», p. 9.

²⁶ ALMADA, 1992, *Caboverdianidade e Tropicalismo*, p. 80.

prolixo e documentado Mário António Fernandes de Oliveira ia cumprindo para o caso de Angola.

Mas os ensaios publicados na revista *Claridade* passam a descrever, sobretudo, as estruturas sociais ou as práticas culturais estabelecidas e atuantes no Arquipélago. Teixeira de Sousa expõe a segregação racial instituída na sua ilha até ao momento em que a divisão do latifúndio, por um lado, e a queda do valor comercial dos produtos ali criados, por outro, conduziram à «democratização económica» e consequente «aplanamento social» da população fogueense²⁷. Félix Monteiro, teoricamente muito próximo de Artur Ramos – o que implica uma visão menos relativista das culturas africanas, – defende o estudo do folclore contra o desinteresse e as censuras oficiais e burocráticos. Assim, em 1949, explica a tabanca de Santiago recorrendo ao James G. Frezen de *The Golden Bouth*, ao Freud de *Totem und Tabu* e sobretudo ao Artur Ramos de *O Negro Brasileiro* e de *As Culturas Negras no Novo Mundo*, extraindo deste a noção de *sincretismo*; como adota do mesmo antropólogo brasileiro, em 1958, e a propósito das «Bandeiras da ilha do Fogo», as três etapas da *aculturação* acima referidas. Monteiro secunda ainda certo luso-tropicalismo oficioso quando refere a suposta «capacidade de tolerância e humana compreensão da grei lusitana para com os povos atrasados com os quais contactou»; e reitera a *diluição da África* na rasura das classificações africanizantes do Arquipélago, garantindo que a «camada sedimentar» negra das festas de Bandeira mais não seria do que «a petrificação de insignificantes resíduos de culturas ultrapassadas»²⁸.

3. Os Ensaios de Gabriel Mariano

Num importante ensaio sobre «A poética cabo-verdiana pós-*Claridade*», José Luís Hopffer C. Almada contesta a «mística claridosa luso-tropicalista sobre “a harmonia racial” no Cabo Verde colonial»; tal fraseamento, explica Almada, foi responsável pela afirmação do mulato «como arquétipo racial e social do cabo-verdiano» e pela consequente marginalização do negro²⁹. Embora procurem amiúde colocar o negro a par do mestiço, os ensaios «Do funco ao sobrado ou o mundo que o mulato criou» e «A mestiçagem: seu papel na formação da sociedade cabo-verdiana», ambos de Gabriel Mariano, terão contribuído decisivamente para esta sobreposição das

²⁷ SOUSA, 1958, «Lojas, sobrados e funcos [...]», p. 3.

²⁸ MONTEIRO, 1958, «Bandeiras da Ilha do Fogo [...]», pp. 20-21.

²⁹ ALMADA, 1998, «A poética cabo-verdiana [...]», p. 145.

categorias raciais e socioculturais. O primeiro deles assume, desde a forma do título, o exercício interpretativo fundamental em Mariano: foi o *mulato* – e não o colonizador português ou o negro – quem manifestou a *plasticidade* necessária para a formação de uma cultura nova no Arquipélago (uma atribuição já sugerida, como vimos, nas segundas «Tomadas de vista» de Manuel Lopes, de 1937). Trata-se, portanto, de uma reinterpretação do luso-tropicalismo freyriano que corrói a lógica essencialista de alguma ideologia colonial portuguesa, mas que acaba por gerar um sócia do *carácter lusitano*: «a capacidade de assimilação do exótico e de criação de formas novas de cultura que se aponta como faceta dominante da experiência africana do português parece ter-se transferido, em Cabo Verde, para o mulato, para o mestiço»³⁰.

Este e outros temas serão retomados e desenvolvidos em «A mestiçagem: seu papel na formação da sociedade cabo-verdiana», ensaio publicado no número único do «Suplemento Cultural» do *Boletim de Cabo Verde*, de 1958. Alberto Carvalho assinala que o negro de Gabriel Mariano desempenha um papel ativo no processo histórico da formação de Cabo Verde³¹. Nas palavras do cabo-verdiano, foi ele que respondeu «às necessidades profundas da acomodação cultural e ecológica do homem português às novas regiões tropicais»; no entanto, o mesmo negro parece tornar-se um elemento dispensável – ou mesmo contraproducente – a partir do momento em que se verifica o *triunfo do mestiço*, já que «só a mestiçagem, melhor: só a miscigenação viria conferir aos grupos levados para Cabo Verde os meios de fixação e de sobrevivência e os imprescindíveis instrumentos de compreensão mútua»³². Ainda que procure separar as noções de cor – relativa à *mestiçagem* – e cultura – relativa à *miscigenação* –, outros momentos deste ensaio de Mariano revelam ainda algum psicologismo étnico muito próximo do culturalismo freyriano. Comprovam-no, por exemplo, as referências ao «feitio ganhanho do português»; bem como as manifestações «de brandura, de amaciamento, de lirismo, de musicalidade» da mulher negra, com paralelo na «espiritualidade» e na «capacidade de amar o próximo como a nós próprios» apontadas ao negro; ou ainda a caracterização do mestiço ou cabo-verdiano – a problemática sugestão de sinonímia é de Gabriel Mariano – como homem «a um tempo rotineiro e dinâmico»³³, dicotomia que voltaremos a encontrar nos seus ensaios sobre a poética da *Claridade*.

³⁰ MARIANO, 1991, *Cultura Caboverdeana*, p. 53.

³¹ Cf. CARVALHO, 1991, «Prefácio», p. 14.

³² MARIANO, 1991, *Cultura Caboverdeana*, p. 70.

³³ MARIANO, 1991, *Cultura Caboverdeana*, p. 76.

Os deslizes essencialistas de Gabriel Mariano são frequentes e incluem a ideia de que as capacidades de «amacramento lírico» da negra têm expressão nas alterações fonéticas que introduz na língua portuguesa. Aliás, o humor involuntário de David Hopffer Almada há de atribuir a poligamia cabo-verdiana ao mesmo predicado da mulher negra³⁴. Mas encontramos também em Gabriel Mariano interpretações de orientação vincadamente materialista. Quando, por exemplo, procura atribuir a democracia racial cabo-verdiana a fatores económicos, o autor de «Capitão Ambrósio» recusa os mitos da «plasticidade intrínseca do português» e da «bondade natural do negro»³⁵. Analisando esta hipótese do ponto de vista da antropologia política, Gabriel Fernandes afirma discordar de Gabriel Mariano «quando [este] alega razões económicas como estando na origem desse processo»; as transformações económicas, escreve Gabriel Fernandes, «criaram os brancos da terra, enquanto as veleidades político-culturais de um grupo bem identificado criaram os mestiços»; os mestiços, nesta perspetiva, «só começaram a despontar com a requisição de agentes para a mediação» administrativa dos territórios coloniais³⁶.

Ecoando o João Lopes do primeiro «Apontamento» claridoso, o são-nicolaense refere-se também às condicionantes agrícolas do Arquipélago crioulo: a falta de recursos, a pobreza dos solos, a pequenez das ilhas e a escassez de chuvas impediram o estabelecimento de regimes de plantação idênticos aos de outras regiões da África ou do Brasil. O esboroamento do regime latifundiário implica, entretanto, o enfraquecimento da coerção metropolitana, apontado também por David Hopffer Almada. Mas se a economia e o regime de plantação justificam em João Lopes a separação cultural de Cabo Verde em dois grandes blocos, Mariano empenha-se em rasurar a oposição Barlavento *versus* Sotavento, dirigindo a sua atenção para a *unidade na diversidade* que compõe o Arquipélago. Enumerando fenómenos culturais comuns (como a língua crioula) ou específicos de cada ilha (como as variantes da mesma língua), conclui que ao mestiço se deve ainda a «fisionomia unitária e homogénea da sociedade caboverdiana»³⁷.

Tal unidade tem expressão eloquente na língua cabo-verdiana, considerada por Gabriel Mariano o «fator mais eloquente e mais decisivo da nossa especialização cultural»; aliás, se há «vocábulos e expressões da língua portuguesa [que] se veem subitamente empossados de sentidos insuspeitados, numa espectacular acrobacia

³⁴ ALMADA, 1992, *Caboverdianidade e Tropicalismo*, p. 49.

³⁵ MARIANO, 1991, *Cultura Caboverdeana*, p. 53.

³⁶ Cf. FERNANDES, 2002, *A Diluição da África*, pp. 88-89.

³⁷ MARIANO, 1991, *Cultura Caboverdeana*, p. 74.

metafórica», isso deve-se à «capacidade de contaminar, de assimilar e de transmitir elementos novos» que caracteriza os povos mestiços³⁸. A aplicação do «modelo etnolinguístico na formação das identidades nacionais»³⁹, na expressão de Miguel Vale de Almeida, encontra aqui uma exemplar sobreposição das matérias linguística e identitária.

A ideia de uma sociedade unitária conduz-nos ao último ponto importante deste ensaio, relativo ao contexto político e nacionalista da sua enunciação. Como afirma Alberto Carvalho, o texto de Mariano assenta numa «estratégia discursiva [que] consiste na ostentação manifesta da substância humano-social cabo-verdiana»⁴⁰. É precisamente esta necessidade de exhibir uma nação cultural que melhor explicará as oscilações aporéticas entre a vindicação do dinamismo criouliizante fundador e a tentativa coeva de fixação cultural. Neste caso, aliás, a sedimentação dos diversos *apports* ter-se-ia dado «muito cedo», possibilitando desde então o aparecimento «daquele misterioso sentido de uma personalidade coletiva sem o qual nenhum povo poderá resistir e sobreviver a impactos exteriores»⁴¹. A *fixação estratégica* da identidade crioula, conforme diriam Gayatri C. Spivak ou Kwasi Wiredu, constitui, em Gabriel Mariano, um processo fulcral de legitimação da futura nação. Por isso, só depois de esta se consolidar é que emergem os discursos que valorizam a já referida «capacidade de contaminar, de assimilar e de transmitir elementos novos»⁴², conforme podemos averiguar nas teorizações mais recentes de Manuel Veiga, Dulce Almada Duarte ou J. L. Hopffer C. Almada.

4. Cabo Verde Visto por Baltasar Lopes

Na Primavera de 1956, a poucos meses da fundação informal do PAIGC, Baltasar Lopes da Silva lia aos microfones da Rádio Barlavento, no Mindelo, um conjunto de «notas de comentário aos capítulos [de *Aventura e Rotina* e de *Um Brasileiro em Terras Portuguesas*] que Gilberto Freyre consagrou à sua breve estadia em Cabo Verde»⁴³. David Hopffer Almada afirmou a propósito destas palestras que nelas «utilizavam-se

³⁸ MARIANO, 1991, *Cultura Caboverdeana*, pp. 69-70.

³⁹ ALMEIDA, 2004, *Outros Destinos*, p. 275

⁴⁰ Cf. CARVALHO, 1991, «Prefácio», p. 20.

⁴¹ MARIANO, 1991, *Cultura Caboverdeana*, p. 67.

⁴² MARIANO, 1991, *Cultura Caboverdeana*, p. 70.

⁴³ LOPES, B., 1956, *Cabo Verde visto por Gilberto Freyre*, p. 45.

os conceitos gilbertianos para refutar Gilberto Freyre»⁴⁴. Osvaldo Manuel Silvestre, mais enfático, reitera que ali «se lança mão de uma argumentação luso-tropicalista estreme para corrigir os (supostos) desvios e erros analíticos de Freyre no manuseamento da *sua própria teoria*» (cursivo do autor)⁴⁵. Outra acusação aos apontamentos de Baltasar Lopes, esta com ampla repercussão nos debates contemporâneos, tem que ver com a «diluição da África» operada no discurso claridoso da mestiçagem – expressão que titulou, aliás, a exemplar *interpretação da saga identitária cabo-verdiana* realizada por Gabriel Fernandes.

O testemunho da filiação literária e científica dos primeiros claridosos nos modelos brasileiros, com que Baltasar Lopes abre as suas notas, foi já citado em variadíssimos lugares. Retenha-se dele, desta vez, o proveito científico oriundo «da antropologia cultural, da aculturação, das relações de raça e de cultura, do folclore entendido como ciência»⁴⁶ do grande país da América do Sul. O padrão culturalista de que parte Baltasar Lopes concentra-se em estudos dedicados a diferentes processos de criouliização. Aplicado ao contexto cabo-verdiano, este fenómeno irá exprimir-se, por um lado, através de um «nítido sentimento aristocratizante de sentido europeu» e que conduz à referida «diluição da África» no Arquipélago crioulo; por outro lado, a criouliização estabelece nestas ilhas um «tipo perfeito de equilíbrio de antagonismos»⁴⁷. A primeira destas asserções, que reproduz socialmente a interpretação linguística desenvolvida por Baltasar Lopes em «Uma experiência românica nos trópicos», desvela essa cisão radical com a África que as décadas de 1950 e 1960 irão reverter criticamente. A segunda proposição evoca alguns atributos que em *Casa Grande & Senzala* se identificam com Portugal, ou seja, reitera *parcialmente* aquele «intento de dar visibilidade às particularidades “lusitanas” da cultura cabo-verdiana [através do qual] os claridosos acabaram por se converter em esteio seguro de defesa do universalismo da cultura portuguesa»⁴⁸, conforme escreveu Gabriel Fernandes. Grifei o advérbio que designa o modo como Baltasar Lopes defende o alegado universalismo lusitano porque, por um lado, este não se confunde com os «modelos que nos vêm pelos mil veículos de comunicação que a civilização tecnológica pôs ao alcance de todos» e que provocaram a *padronização urbana* que o sociólogo do Recife observara em Cabo Verde; por outro lado, tal universalismo

⁴⁴ ALMADA, 1992, *Caboverdianidade e Tropicalismo*, p. 84.

⁴⁵ SILVESTRE, 2002, «A Aventura Crioula revisitada», p. 66.

⁴⁶ LOPES, B., 1956, *Cabo Verde visto por Gilberto Freyre*, p. 5.

⁴⁷ LOPES, B., 1956, *Cabo Verde visto por Gilberto Freyre*, p. 8.

⁴⁸ FERNANDES, 2002, *A Diluição da África*, p. 80.

não impede que convivam «no Arquipélago mais ilhas sociológicas do que poderá resultar dessa exclusiva observação urbana»⁴⁹.

Estas asserções ultrapassam, afinal, a dicotomia «badio *versus* barlaventino» dos primeiros «Apontamentos» de João Lopes, aproximando-nos da noção de «multiplicidade cultural popular» proposta por José Carlos Gomes dos Anjos⁵⁰. Ao mesmo tempo, porém, elas estabelecem novas dicotomias não menos problemáticas. A primeira denuncia o paradoxal cunho impenetrável de alguma mestiçagem claridosa; a segunda revela a disjunção das auscultações sociais de Baltasar Lopes e de Gilberto Freyre, já que este observara ilhas «africanas na cor, no aspeto e nos costumes, com salpicos, apenas, de influência europeia»⁵¹ – precisamente, repare-se, naquela *epiderme urbana* que o cabo-verdiano considera padronizada pelos modelos ocidentais.

Este juízo de Baltasar Lopes significa também que a cultura cabo-verdiana possui elementos caracterizadores que, se não apartam, a distinguem, pelo menos, da cultura portuguesa. Aliás, quando o ensaísta afirma que «o *processus* da formação social de Cabo Verde [...] se caracteriza pela fase mais avançada a que pode chegar o contacto das culturas europeias e africanas»⁵², está ainda sugerindo que não se observa a ocupação hegemónica de qualquer delas, mas que estamos perante um fenómeno cultural original. Além disso, para o filólogo claridoso, a *diluição de África* «outra coisa não é senão um dos aspetos de esfacelamento de culturas não europeias, de que se ocupam os especialistas do fenómeno da aculturação»⁵³; ou seja, ela não resulta necessariamente de qualquer ação colonial especificamente portuguesa, conforme predica certo luso-tropicalismo imputado ao são-nicolaense, mas de «um trabalho lento, veterano de cinco séculos, auxiliado por *circunstâncias específicas*»⁵⁴ que o fundador de *Claridade* não esclarece (neste momento).

Seguidamente, Baltasar Lopes propõe-se inventariar «os elementos de caracterização regional» observáveis em Cabo Verde e em particular, como vimos, nas zonas rurais menos «contaminadas»: são eles «o folclore novelístico; o folclore dos provérbios e das adivinhas; os jogos infantis; a música popular e a sua instrumentação; as festas populares [...]; e, a dominar tudo, o facto importantíssimo de que o arquipélago dispõe de um instrumento de comunicação, o crioulo», língua que representa

⁴⁹ LOPES, B., 1956, *Cabo Verde visto por Gilberto Freyre*, pp. 8 e 10.

⁵⁰ ANJOS, 1997, «Representações sobre a nação [...]», p. 25.

⁵¹ FREYRE, [1953], *Aventura e Rotina*, p. 240.

⁵² LOPES, B., 1956, *Cabo Verde visto por Gilberto Freyre*, p. 13.

⁵³ LOPES, B., 1956, *Cabo Verde visto por Gilberto Freyre*, p. 15.

⁵⁴ LOPES, B., 1956, *Cabo Verde visto por Gilberto Freyre*, p. 17.

«uma realidade viva destas ilhas e até já permite uma literatura regional»⁵⁵. Releve-se deste inventário a subsistência do interesse pelo folclore e a etnografia locais, ou seja, pelas disciplinas capazes, nas palavras de José Guilherme Merquior, de «acentuar a *particularidade* de cada cultura nacional»⁵⁶; a este propósito, Osvaldo Silvestre convoca (por um lado) a comum instrumentalização do saber etnográfico pelos poderes coloniais e (por outro) a junção problemática dos conceitos de nacionalidade e cultura, exponenciada em Cabo Verde por (se) tratar de uma «nação diaspórica»⁵⁷.

Mas assinalem-se ainda os dados sociolinguísticos destacados por Baltasar Lopes da Silva, em resposta ao repúdio que Gilberto Freyre manifestara pelo «estranho dialeto». Oscilando entre a anotação emotiva e impressionista e o registo científico do linguista que também foi, Baltasar Lopes dirá (como exemplo do primeiro tipo de afirmações) que o crioulo representa «um dos traços mais definitivos da cultura cabo-verdiana»; logo, «quem tentasse a erradicação do crioulo, mutilaria irremediavelmente a alma do homem cabo-verdiano»⁵⁸. As constatações de natureza linguística, por sua vez, dizem respeito quer ao «papel funcional [do crioulo] em relação à população que serve», detetado por Baltasar Lopes a partir da argumentação pragmatista de Rémy de Gourmont, quer à alegada «coexistência verdadeiramente pacífica do português normal com o crioulo», que permite concluir: «Rigorosamente, somos todos bilingues»⁵⁹. O crioulista claridoso recupera, neste ponto, a tese de 1947 relativa à aristocratização fonética e lexical da língua cabo-verdiana, movida por certa aproximação ao português. Contudo, além de abandonar o anterior argumento psicologista que atribuíra a porosidade do crioulo à flexibilidade psicológica do mestiço, o são-nicolaense ressalva que este *dialeto*, «em contacto quotidiano com a língua mãe, não se dissolve nela. Pelo contrário, mantém intacta a sua personalidade»⁶⁰, especialmente pela manutenção da sua estrutura morfológica. Registe-se, enfim, uma observação que há de repercutir-se na esfera da teorização literária (e.g., de Corsino Fortes): certo reduto emocional do homem crioulo – mesmo nos falantes «cultos e *ilustrados*» – só pode ser veiculado pela língua cabo-verdiana; ressuma destas apreciações, portanto, uma hierarquização entre a língua *mãe*, ilustrada e racional, e a língua *filha*, pragmática e emotiva; por outro lado, reitera-

⁵⁵ LOPES, B., 1956, *Cabo Verde visto por Gilberto Freyre*, p. 26.

⁵⁶ Apud SILVESTRE, 2002, «A Aventura Crioula revisitada», p. 77.

⁵⁷ SILVESTRE, 2002, «A Aventura Crioula revisitada», p. 78.

⁵⁸ LOPES, B., 1956, *Cabo Verde visto por Gilberto Freyre*, p. 30.

⁵⁹ LOPES, B., 1956, *Cabo Verde visto por Gilberto Freyre*, p. 33.

⁶⁰ LOPES, B., 1956, *Cabo Verde visto por Gilberto Freyre*, p. 33.

-se uma simpatia pela «aristocratização» do crioulo que os atuais estudos sobre a diglossia cabo-verdiana recusam liminarmente.

Finalmente, deve registar-se o conflito – cuja emergência desassossega Baltasar Lopes – entre os valores regionais e certa standardização cultural decorrente das tecnologias modernas. Constatando que os cabo-verdianos guardam «uma reserva ou uma lembrança de valores simples de vida»⁶¹, o autor de *Chiquinho* considera que a modernização tecnológica tem desumanizado as culturas ocidentais ou ocidentalizadas. Seria esse um dos motivos, aliás, por que Gilberto Freyre, arranhando apenas o litoral urbano, não pudera detetar os valores do lastro «mais castiço» (ou «menos contaminado») das ilhas crioulas. Sobre os novos hibridismos culturais, o ensaísta claridoso afirma que eles representam uma escolha identitária universal, já que «somos todos homens da encruzilhada»; e embora não seja «facilmente que o homem larga uma pele para vestir outra», certo é que as «atitudes híbridas» emergiam paulatina e incontornavelmente. Mas Baltasar Lopes sublinha que «este hibridismo de conduta [não] tem o valor daquilo a que os clássicos davam o nome de contemporização, pois que conserva rígidas as arestas dos problemas em conflito»⁶²; tratava-se agora de um fenómeno diferente dessa «força de comunhão e de contemporização» que permitira a histórica «mobilidade vertical» da sociedade cabo-verdiana⁶³. Ou seja, não estaríamos perante uma reprodução atualizada do harmonioso processo de criouliização que conduzira à fixação dos valores cabo-verdianos, mas frente a uma standardização que ameaçava esboroar precisamente esses valores.

5. As Conferências de David Hopffer Almada

Fruto do empenho da Fundação Joaquim Nabuco, uma entidade vinculada ao Ministério da Educação do Brasil e idealizada por Gilberto Freyre em 1947, realizaram-se no Recife, em 1989, as II Jornadas de Tropicologia, nesse ano dedicadas ao tema Cabo-Verdianidade e Tropicologia. A circunstância permitiu que David Hopffer Almada, o conferencista convidado, apresentasse um novo exercício antropológico sobre a identidade cultural de Cabo Verde, com a vantagem, neste

⁶¹ LOPES, B., 1956, *Cabo Verde visto por Gilberto Freyre*, p. 45.

⁶² LOPES, B., 1956, *Cabo Verde visto por Gilberto Freyre*, p. 47.

⁶³ LOPES, B., 1947, «Uma experiência românica nos trópicos II», p. 9.

caso, de o contexto enunciativo exigir uma revisão crítica das conflituosas relações entre o luso-tropicalismo e a teoria da criouliização cabo-verdiana. Sobre este problema, com que termina o ciclo de debates, devemos distinguir as duas esferas principais da argumentação de Almada. No plano epistemológico, o ensaísta recorda que a lusotropicalologia de Gilberto Freyre foi apropriada como «paradigma para o conhecimento “científico” da realidade cabo-verdiana», já que «os conceitos de luso-tropicalismo e cabo-verdianidade apresentam confluências e alguns elementos comuns», como é o caso da «integração étnica»⁶⁴. Já no âmbito político-cultural, torna-se evidente que Almada receia, por um lado, a diluição da especificidade da cultura das ilhas no largo atlântico mestiço, ao afirmar que os cabo-verdianos começaram, desde cedo, a distanciar-se dos demais ocupantes do «espaço luso»; por outro lado, a derrogação do luso-tropicalismo mais ideologizado previne que «não devemos confundir e, nem sequer, confrontar a cabo-verdianidade com o tropicalismo»⁶⁵.

É bem elucidativo o percurso sugerido pelos títulos das quatro conferências: «Origens da sociedade cabo-verdiana», «O elemento negro-africano na sociedade cabo-verdiana», «A identidade cultural cabo-verdiana» e «Cabo-verdianidade e luso-tropicalismo». Apesar do culturalismo luso-tropicalista que remanesce, por exemplo, na referência ao «carácter compósito» que caracterizaria o «*ethos* cultural português»⁶⁶, o capítulo de Almada sobre «As origens da sociedade cabo-verdiana» assenta numa visão materialista do percurso histórico das ilhas. Nesta ótica, as condições que despertam o fenómeno da miscigenação são sempre perspectivadas tendo em consideração «o domínio das relações sociais, de trabalho, de produção, enfim, de poder»⁶⁷. Percebida nestes condicionalismos, a sociedade colonial cabo-verdiana afasta-se da «democracia étnica, cultural e social» de que falava Gabriel Mariano⁶⁸, revelando antes uma estratificação social que, apesar de permitir a «mobilidade de alguns mestiços/negros», não impediu, contudo, que «a integração étnico-social fosse fonte de conflitos»⁶⁹, tanto no âmbito da escravatura como, após a sua abolição, no campo das relações de trabalho.

⁶⁴ ALMADA, 1992, *Caboverdianidade e Tropicalismo*, pp. 78-81.

⁶⁵ ALMADA, 1992, *Caboverdianidade e Tropicalismo*, p. 86.

⁶⁶ ALMADA, 1992, *Caboverdianidade e Tropicalismo*, p. 29.

⁶⁷ ALMADA, 1992, *Caboverdianidade e Tropicalismo*, p. 36.

⁶⁸ MARIANO, 1991, *Cultura Caboverdeana*, p. 79.

⁶⁹ ALMADA, 1992, *Caboverdianidade e Tropicalismo*, p. 32.

Além do suplemento marxista trazido à interpretação da história das ilhas, Almada introduz outra importante rutura na bipolarização habitual das fontes da cultura do seu país, quando afirma que em Cabo Verde houve «uma dupla miscigenação etnocultural: uma envolvendo europeus e africanos, outra envolvendo as várias etnias negro-africanas que concorreram para a constituição da população cabo-verdiana»⁷⁰. Esta constatação reproduz-se, pouco depois, na crítica à homogeneização que oblitera a realidade «diversificada e complexa» da África Negra com que abre a conferência sobre «O elemento negro-africano na sociedade cabo-verdiana». Neste capítulo, Almada recupera a enumeração das etnias africanas apresentada por António Carreira, seguindo-se o rol de objetos, técnicas agrícolas ou manifestações do «inconsciente coletivo» de reminiscência negro-africana (visíveis sobretudo no âmbito da religiosidade). Mais do que este tipo de registos de sabor arquivístico, interessa registar os fatores que, segundo Almada, terão obstado à resistência cultural africana: a «violência, física e simbólica», implicada na perda do «meio sócio-ecológico e cultural» de origem; a *coisificação* operada pela escravatura; a perda da memória coletiva por rarefação de elementos da mesma tribo; a ação do «assimilacionismo sociobiológico»; e as proibições governamentais de atividades religioso-culturais de raiz negro-africana⁷¹. Estamos longe, portanto, de qualquer contemporização com esse *modo português de estar no mundo* que adoçava todos os seus processos de transculturação.

As referências aos processos de mudança cultural das comunidades africanas escravizadas merecem, entretanto, duas breves anotações. António Carreira enfatizou as «táticas seguidas pelos dominadores durante o tráfico negreiro» que promoviam «a separação sistemática dos escravos trazidos de África»: a segregação linguística e cultural obrigava «à aprendizagem de outra forma de comunicação verbal» e de novos «processos de trabalho», além de defender «o grupo dominante contra concertadas insurreições dos escravos»⁷². Quanto à ideia de assimilação cultural, Alberto Carvalho considera que «colocar sob a etiqueta de “alienação cultural”» o endereço mais ou menos voluntário do negro «em direção à cultura do outro» despreza a sua «condição de ser de cultura», já que no momento do povoamento das ilhas «tudo se encontrava por fazer» – e por isso «a saída de si era um imperativo categórico do novo espaço dirigido a cada grupo»⁷³.

⁷⁰ ALMADA, 1992, *Caboverdianidade e Tropicalismo*, p. 33.

⁷¹ ALMADA, 1992, *Caboverdianidade e Tropicalismo*, pp. 46-49.

⁷² CARREIRA, 1983, *O Crioulo de Cabo Verde*, p. 84.

⁷³ CARVALHO, 1988, *A Ficção de Baltasar Lopes*, pp. 34 e 37.

Na conferência sobre «A identidade cultural cabo-verdiana», David Hopffer Almada começa por estabelecer dois planos da individuação do seu objeto de estudo: o da «memória ou representação coletiva» e o do «pensado, ou seja, a nível do cognoscitivo». Não havendo especialistas nas ilhas, são os literatos cabo-verdianos que realizam os ensaios socioantropológicos que procuram «decifrar o complexo, conceitual e empiricamente, carácter cabo-verdiano»⁷⁴. Neste contexto, o Brasil há de cumprir três funções solidárias: na primeira, de carácter epistemológico, empresta a Cabo Verde os instrumentos teóricos e metodológicos das ciências sociais; na segunda, de cunho identitário e imagológico, exhibe-se «como um ideal-tipo, ou, se quisermos, um arquétipo»; na terceira função, que enfatiza a dimensão histórica e política da anterior, ilustra a necessidade de afirmar «a identidade nacional e cultural cabo-verdiana, com uma *Weltanschauung* própria e um *ethos* cultural que seria a síntese dinâmica de confrontos culturais distintos»⁷⁵.

Como em outros lugares, nas suas ilhas também se constata uma «tentativa de construção desse objeto – Cabo Verde enquanto realidade própria – recorrendo-se à alteridade»⁷⁶, particularmente em relação à cultura portuguesa. O ensaísta salvaguarda qualquer deriva pós-moderna que pretendesse atribuir a Cabo Verde a condição de comunidade imaginada, garantindo que «a identidade nacional cabo-verdiana [...] só passou a ser objeto de conhecimento científico por ser uma realidade histórica»⁷⁷. A distinção sugerida entre comunidades imaginadas e comunidades históricas, de alcance meramente funcional, teria o seu exemplo mais eloquente no estatuto da língua cabo-verdiana, cuja dinâmica se opõe às recuperações arqueológicas oitocentistas de algumas «línguas de imprensa nacionais», conforme demonstrou Benedict Anderson⁷⁸.

Entretanto, a propósito do recurso à *alteridade* como estratégia identitária, David Hopffer Almada acabaria por exprimir uma crítica extemporânea à dicotomia entre o *nós* da sociologia e o *eles* da antropologia; por estes anos, a mais corrente *Introdução à Antropologia* afirmava que «o antropólogo já não se vira preferentemente para o *outro*, procura estudar-se a si próprio, a sua própria cultura»⁷⁹.

⁷⁴ ALMADA, 1992, *Caboverdianidade e Tropicalismo*, p. 61.

⁷⁵ ALMADA, 1992, *Caboverdianidade e Tropicalismo*, p. 63.

⁷⁶ ALMADA, 1992, *Caboverdianidade e Tropicalismo*, p. 61.

⁷⁷ ALMADA, 1992, *Caboverdianidade e Tropicalismo*, p. 63.

⁷⁸ ANDERSON, 2005, *Comunidades Imaginadas* [...], pp. 103-118.

⁷⁹ LIMA et al., 1991, *Introdução à Antropologia*, p. 33.

Não abundam, na conferência de David Hopffer Almada, enunciados úteis para uma perspetiva criouliizante da cultura cabo-verdiana; não obstante, eles serão perceptíveis em quatro formulações distintas. A primeira, enfatizando embora a unidade da cultura insular, recorda que as «diferenciações sociais, económicas e políticas estão presentes em toda e qualquer formação social»; a segunda declara que essa cultura se formou a partir de vetores preservados «não como sobrevivências, mas como reelaborações de traços culturais originários de grupos étnicos que outrora aportaram às ilhas»; a terceira assevera que «todas essas expressões do *ethos* cultural cabo-verdiano surgiram numa situação colonial, portanto, de resistência cultural»; a quarta, finalmente, afirma que a língua cabo-verdiana irrompeu «para constituir-se no ideal-tipo weberiano de mestiçagem»⁸⁰. Caucionando, portanto, a confluência epistemológica das criouliizações linguística e cultural referidas no início deste excurso, a língua cabo-verdiana apresenta-se ainda como modelo estilizado que isola os traços mais significativos da mestiçagem e que funciona como instrumento que torna inteligível o processo global de criouliização.

Produzidas após treze anos de independência nacional, criticamente distantes dos primeiros literatos que pensaram a identidade cultural cabo-verdiana, as conferências de David Hopffer Almada não resolvem, contudo, a antinomia entre a defesa de uma cultura nacional e a constatação do diálogo permanente com as expressões que lhe são fronteiras. Antes reiteram essa oposição em dois momentos da sua argumentação. Almada acusa primeiramente Gabriel Mariano e Manuel Ferreira de radicalismo quando afastam Cabo Verde da África e da Europa, desenhando um contexto em que «a especificidade cabo-verdiana é assumida *in extremis*, isolando e transformando o Arquipélago num *gueto*»⁸¹; todavia, no final do seu ensaio, repete-se a conceção do carácter irreduzível da cultura cabo-verdiana, quando considera que a emigração – considerada o maior desafio à cabo-verdianidade – não tem logrado afetá-la. A diáspora cabo-verdiana, afirma Almada, «consegue manter vínculos próximos com o torrão natal, continuando, geração após geração, a manter a identidade cultural dos ancestrais»; tal acontece sobretudo nos EUA, onde melhor se manifesta a «capacidade de resistir à integração e à cultura dos países de imigração»⁸².

Já no dealbar do presente século, afirmava Miguel Vale de Almeida que «aquilo que verdadeiramente poderia produzir em Cabo Verde um processo de criouliização cosmopolita seria a emigração com pluri-destinos que ali se dá e que tão estruturante

⁸⁰ ALMADA, 1992, *Caboverdianidade e Tropicalismo*, pp. 64-67.

⁸¹ ALMADA, 1992, *Caboverdianidade e Tropicalismo*, p. 61.

⁸² ALMADA, 1992, *Caboverdianidade e Tropicalismo*, p. 68.

é da própria sociedade e economia»⁸³. Ora os trânsitos e aporias próprios das descrições culturais e identitárias, sublinhados em Cabo Verde pelas dinâmicas da crioulização, só serão ultrapassados pelas revisões cosmopolitas da antropologia social de José Carlos Gomes dos Anjos ou da sociologia política de Gabriel Fernandes. A eles se têm dedicado, muito justamente, os legatários hodiernos dos pioneiros da revista *Claridade*.

Bibliografia

- ALMADA, David Hopffer, 1992, *Caboverdianidade e Tropicalismo*, Recife, Editora Massangana.
- ALMADA, José Luís Hopffer C., 1998, «A poética cabo-verdiana pós-*Claridade*. Alguns traços essenciais da sua arquitetura», in VEIGA, Manuel (coord.), *Cabo Verde. Insularidade e Literatura*, Paris, Karthala, pp. 137-65.
- ALMEIDA, Miguel Vale de, 2004, *Outros Destinos. Ensaio de Antropologia e Cidadania*, Porto, Campo das Letras.
- ANDERSON, Benedict, 2005, *Comunidades Imaginadas. Reflexões sobre a Origem e a Expansão do Nacionalismo*, trad. Catarina Mira, Lisboa, Edições 70.
- ANJOS, José Carlos Gomes dos, 1997, «Representações sobre a nação cabo-verdiana. Definição mestiça da identidade nacional como ideologia do clientelismo em contexto de dominação racial», in *Fragmentos*, n.º 11/15, pp. 13-25.
- CARREIRA, António, 1983, *O Crioulo de Cabo Verde. Surto e Expansão*, Mem Martins, Edição do Autor.
- CARVALHO, Alberto, 1988, *A Ficção de Baltasar Lopes. Contributo para a Originalidade da Literatura Cabo-Verdiana*, Tese de Doutoramento, Lisboa, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa.
- CARVALHO, Alberto, 1991, «Prefácio», in MARIANO, Gabriel, *Cultura Caboverdeana. Ensaio*, Lisboa, Vega, pp. 7-36.
- DUARTE, Dulce Almada, 1998, *Bilinguismo ou Diglossia?*, Praia, Spleen-Edições.
- FERNANDES, Gabriel, 2002, *A Diluição da África. Uma Interpretação da Saga Identitária Cabo-Verdiana no Panorama Político (Pós)Colonial*, Florianópolis, Editora da Universidade Federal de Santa Catarina.

⁸³ ALMEIDA, 2004, *Outros Destinos*, p. 205.

- FERREIRA, Manuel, 1986, «O fulgor e a esperança de uma nova idade», in *Claridade. Revista de Artes e Letras*, ed. fac-similada, Linda-a-Velha, ALAC, África, Literatura, Arte e Cultura, pp. XIX-XCVII.
- FREYRE, Gilberto, [1953], *Aventura e Rotina*, Lisboa, Edição Livros do Brasil.
- LIMA, Mesquitela, MARTINEZ, Benito & FILHO, João Lopes, 1991, *Introdução à Antropologia*, 9.^a ed., Lisboa, Editorial Presença.
- LOPES, Baltasar, 1936, «Notas para o estudo da linguagem das ilhas», in *Claridade*, n.º 2, pp. 5 e 10.
- LOPES, Baltasar, 1947, «Uma experiência românica nos trópicos I», in *Claridade*, n.º 4, pp. 15-22.
- LOPES, Baltasar, 1947, «Uma experiência românica nos trópicos II», *Claridade*, n.º 5, pp. 1-10.
- LOPES, Baltasar, 1956, *Cabo Verde visto por Gilberto Freyre*, Praia, Imprensa Nacional.
- LOPES, João, 1936, «Apontamento», *Claridade*, n.º 1, p. 9.
- LOPES, João, 1937, «Apontamento», *Claridade*, n.º 3, p. 6.
- LOPES, Manuel, 1959, «Reflexões sobre a literatura cabo-verdiana ou a literatura nos meios pequenos», in *Colóquios Cabo-Verdianos*, Lisboa, Junta de Investigações do Ultramar, pp. 3-22.
- LOPES, Manuel, 1936, «Tomada de vista», in *Claridade*, n.º 1, pp. 5-6.
- LOPES, Manuel, 1937, «Tomadas de vista», *Claridade*, n.º 3, pp. 9-10.
- MARIANO, Gabriel, 1991, *Cultura Caboverdeana. Ensaio*, Lisboa, Vega.
- MONTEIRO, Félix, 1949, «Tabanca (continuação)», in *Claridade*, n.º 7, pp. 19-26.
- MONTEIRO, Félix, 1958, «Bandeiras da Ilha do Fogo. O senhor e o escravo divertem-se», in *Claridade*, n.º 8, pp. 9-22.
- SILVA, António Leão Correia e, 1996, *Histórias de um Sahel Insular*, 2.^a ed., Praia, Spleen-Edições.
- SILVESTRE, Osvaldo Manuel, 2002, «A Aventura Crioula revisitada. Versões do Atlântico Negro em Gilberto Freyre, Baltasar Lopes e Manuel Ferreira», in BUESCU, Helena Carvalhão & SANCHES, Manuela Ribeiro (orgs.), *Literaturas e Viagens Pós-coloniais*, Lisboa, Edições Colibri, pp. 63-103.
- SOUSA, Teixeira de, 1958, «Lojas, sobrados e funcos. Contribuição para o estudo da evolução social da ilha do Fogo», in *Claridade*, n.º 8, pp. 2-8.
- SOUSA, Teixeira de, 1998, *Capitão de Mar e Terra*, Lisboa, Publicações Europa-América.