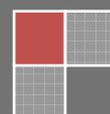


2004

O Projecto Crioulo

Cabo Verde, colonialismo e criouliidade

Publicado em "Outros Destinos" (2004)



O projecto crioulo. Cabo Verde, colonialismo e criouldade.

1. Cabo-Verde colonial: antropólogo e elites locais

Em 1957, Almerindo Lessa e Jacques Ruffié publicaram, em edição da Junta de Investigações do Ultramar, um volume contendo dois trabalhos, intitulados *Seroantropologia das Ilhas de Cabo Verde e Mesa Redonda sobre o Homem Cabo-Verdiano*¹.

O primeiro estudo baseava-se nos trabalhos de uma missão levada a cabo entre Junho e Agosto de 1956, período durante o qual se instalou o Centro de Sangue e Reanimação de S. Vicente. Vários estudos foram realizados no âmbito da missão: «sorologia da brucelose e da sífilis, electroforegramas de certas doenças e a estatística nosológica da Província, bem como o estudo do daltonismo, da constituição falsiforme, da agueusia à feniltiocarbamida e dos índices hematimétricos médios» (1957:9), tendo Ruffié estudado também «aspectos das filariases e novas técnicas de hemodiagnóstico em Parasitologia» (1957:9).

A parte publicada relativa à seroantropologia propunha-se estudar as frequências dos sistemas sanguíneos ABO, MN, Rhesus e Kell, seguida da «comparação entre as repartições dos grupos sanguíneos das populações do Sul de Portugal (uma das raízes sorológicas dos primeiros colonos) e a população cabo-verdiana», do «estudo [comparativo, através da consulta de outras pesquisas] das frequências dos grupos sanguíneos observados nas tribos da Guiné Portuguesa e da África Ocidental Francesa [idem]» e da «comparação com mestiços de São Paulo (Brasil) [idem]» (1957:9).

As conclusões apresentadas são resumidas pelos autores: em primeiro lugar, as «diferenças nas frequências intra-ilhas são tidas como pouco significativas (...) por isso julgamos tal facto destituído de significado antropológico» (1957:61); em segundo lugar, «pelo sistema ABO, a população cabo-verdiana difere muito significativamente das populações do Sul de Portugal» (p. 61), sendo «a população cabo-verdiana... sorologicamente homogénea» (p. 61) e diferindo apenas significativamente as ilhas de Santiago e de São Vicente. Igualmente, «os tipos seroantropológicos ABO dos cabo-verdianos diferem significativamente de certas tribos que habitam o interior do continente (Fulas, Mandingas); pelo contrário, não existe diferença significativa com as tribos do litoral (Papéis)» (p. 62). Já quanto aos mestiços de São Paulo, Brasil, «a série I dos mestiços de São Paulo difere significativamente das séries II e III. A população das ilhas de Barlavento difere significativamente das três séries. A população das ilhas de Sotavento não difere significativamente das três séries» (p. 62). As conclusões finais apontam para a homogeneidade da população que «pode, no seu conjunto, ser considerada no estado de panmixia» (p. 62), diferindo «de maneira significativa pela frequência dos grupos sanguíneos de base das populações originárias portuguesas e africanas» (p. 63), sendo que «o stock cromossomático apresentado pela actual

¹ Este texto, inédito, é de certo modo uma adenda à pesquisa sobre política da identidade e questões de pós-colonialismo publicada em Vale de Almeida (2000). Foi escrito no âmbito do projecto *Contextos Coloniais e Pós-coloniais da Globalização: Interação e Discurso no Mundo Lusófono (Sécs. XVI a XXI)*, coordenado por Jill Dias, financiado pela FCT. Uma versão inglesa, versando aspectos mais abrangentes do colonialismo português, está no prelo em Charles Stewart, org., *Creolization and Diaspora: Historical, Ethnographic and Theoretical Approachs*. A elaboração deste texto contou com a ajuda inestimável de João Vasconcelos.

população cabo-verdiana tem 35% de origem europeia (portuguesa) e 65% de origem oeste-africana» (1957:64).

Paralelamente à investigação seroantropológica, cujos conteúdos técnicos não são relevantes para o argumento do presente texto, Almerindo Lessa promove duas reuniões de mesa redonda para discussão do «Homem [sic] Cabo-Verdiano». O texto apresenta a transcrição dos trabalhos, que tiveram lugar a 21 e 24 de Julho de 1956 no Grémio do Mindelo. A primeira reunião é substancialmente ocupada por uma palestra de Lessa, seguida de discussão pelos participantes. A segunda dá mais a palavra aos segundos, num registo especulativo e impressionista sobre as características culturais cabo-verdianas. Na primeira, Lessa aborda a questão racial, no sentido de lançar a pergunta sobre se «a bioquímica pode explicar a História e a Cultura». A questão dos mestiços é um dos tópicos importantes, sobretudo no que diz respeito à indagação da sua qualificação como «degenerativos, superantes ou de adaptação».

A segunda reunião desenrola-se a partir duma agenda de questões definidas por Lessa no sentido de obter respostas por parte dos intelectuais locais: Existe uma civilização cabo-verdiana? Existe mesmo uma arte regional? O que está na origem da indolência (sic) cabo-verdiana? Qual o valor da língua crioula? Os problemas da cultura da terra têm origem no fatalismo, na falta de meios materiais ou na impreparação técnica? E, por fim, existe um complexo de inferioridade respeitante às «doenças de negro»? Prestarei particular atenção aos tópicos que têm constituído – antes e depois destas conferências – focos da atenção dos “construtores de identidade” em Cabo Verde (quer entre as elites locais, quer entre os colonizadores), a saber, a especificidade cabo-verdiana e/ou a sua “portugalidade”, sendo que a questão da língua surge como a dobradiça principal (facto, aliás, comum às definições de identidade nacional com base em critérios etno-linguísticos).

Os participantes na mesa redonda eram representantes masculinos das elites letradas locais ou de origem metropolitana e imperial, residentes no arquipélago (neste último caso, específico a sua origem na listagem): Aníbal Lopes da Silva, médico; Júlio Monteiro, advogado e administrador do concelho; António Miranda, médico; H. Santa Rita Vieira, médico; Baltasar Lopes, advogado, reitor do Liceu; Raul Ribeiro, comerciante, director do *Notícias de Cabo Verde*; Henrique Teixeira de Sousa, médico; Manuel Serra, advogado; António Gonçalves, professor do Liceu; Augusto Miranda, advogado; Jonas Wahnon, industrial; Joaquim Nonato Ramos, comerciante e presidente da Associação Comercial; José Resende, major, comandante militar interino, metropolitano; Guilherme Chantre, professor do Liceu; João Morais, médico, director do hospital; Júlio Oliveira, Presidente da Câmara Municipal; José dos Santos, comerciante, metropolitano; Daniel Tavares, médico; Manuel Meira, médico-chefe da missão do Instituto de Medicina Tropical, metropolitano; Olímpio Nobre Martins, médico; João Lopes, comerciante; Manuel Pélico, oficial do exército, metropolitano; José Mascarenhas, secretário da Fazenda; Mário Leão, médico, de Goa; Manuel Lopes da Silva, Jr., advogado; Adriano Duarte Silva, advogado, deputado por Cabo Verde; Manuel Camões, médico, metropolitano; Francisco Mascarenhas, funcionário aduaneiro; e Emílio Santiago, industrial, metropolitano.

A primeira reunião

A prelecção inicial de Lessa pode ser vista como uma aula dada pelo pesquisador visitante às elites locais, de modo a explicar o relevo do seu trabalho no terreno. Dois problemas são por ele reconhecidos: definir a “Antropossociologia” e

poder proceder a uma análise da sociedade cabo-verdiana, o que o leva a «...provocar e ouvir a sua aristocracia» (1957:72).

Quais são as suas preocupações em relação ao primeiro assunto? Em primeiro lugar, dar validação matemática aos princípios da genética aplicada à classificação em «raças e povos». Os métodos biosserológicos permitiriam «estabelecer a especificidade bioquímica dos indivíduos e o seu apartamento em raças», embora apenas dez grupos de caracteres constituam aqueles que «pela generalização... são suficientes para estabelecer por um jogo de percentagens a diferenciação das raças» (1957:75). Colocando como alternativas na classificação das “raças” o cálculo das percentagens de fenótipos ou o cálculo das percentagens de genótipos, Lessa diz reconhecer que «não é possível mais falar de raças brancas e negras; não vamos já continuar na ingenuidade de falar numa raça portuguesa ou numa raça francesa. A única coisa que hoje nos é permitida dizer é que existem três grandes agrupamentos humanos: os negróides, os caucasóides e os mongolóides, cada um deles perfeitamente definido pela percentagem maior ou menor de certas constituições bioquímicas» (1957:78). A sua frustração assenta não na impossibilidade de encontrar diferenciações raciais (que para ele são claras) mas em não «podermos ir mais longe... [até às] estruturas psicobiológicas» (1957:79).

Situando-se para cá de uma raciologia que hoje qualificaríamos de racista, Lessa encontrava-se, todavia, longe ainda da nossa contemporânea visão da “raça” como construção social. A sua posição é intersticial e de transição, como o próprio período da história do colonialismo português em que foi formulada.

A outra preocupação na prelecção de Lessa é por ele mesmo explicitada: « [qual é] a posição dos mestiços e das raças consideradas “inferiores” no plano geral da Antropobiologia?» (1957:80). Afirmando-se como não preconceituoso, e reconhecendo, a partir de Gilberto Freire, que o cruzamento foi «...uma necessidade histórica, sem a qual uma nação demograficamente tão pequena como a nossa (...) não poderia obter uma fixação ecológica» (1957:80), Lessa diz que «...a criação do mestiço favorece o património genético do homem e deve ser considerada um método positivo na dinâmica das populações» (1957:80). Ele coloca fora de discussão que a mestiçagem amplifica a variabilidade das “raças”, mas identifica a *valorização* de tal amplificação como sendo um objecto de controvérsia, como já havia ficado patente em «homens de ciência» como Eusébio Tamagnini e Mendes Correia, ou em «homens de letras» como Fialho de Almeida ou Hipólito Raposo (ou, ainda, as discussões, no Brasil, entre Oliveira Viana e Austregésilo).

O problema que Lessa partilha com os outros participantes na mesa redonda é o do «aspecto psicossomático da transplantação do europeu para as regiões tropicais» (1957: 81), confessando não se possuir «nem elementos, nem prática, nem perspectiva para estudar um tipo novo de homem que nos surja» (p. 82). Esta dificuldade é exemplificada com recurso a um registo de literatura de viagens, mais especificamente uma crónica que Lessa teria escrito anos atrás durante uma viagem de navio à Índia. A crónica começa por referir o seu encontro, a bordo, com o escritor Paul Bowles, que seguia na companhia de um tal Ahmed el Yacoubi que «tem vinte anos e é o que no Chiado se chamaria um selvagem» (p. 82), alguém que «não possui nenhum dos elementos que fazem a magnificência da civilização. Mas sente-se que todo ele é um contínuo esforço de pensar e ficaria para morrer se eu lhe dissesse que é um ignorante: porque sabe tudo» (p. 83). Lessa diz que viu «fotografias de quadros seus que me fazem lembrar os desenhos das cavernas australianas como o Picasso da segunda fase e que numa exposição organizada por Paul Bowles na Galeria Gallimard, de Tânger, se venderam todos» (p. 83). O autor prossegue confessando como gostaria de ter feito o mesmo que Paul Bowles: acompanhar Ahmed de Paris ao Paquistão de modo a poder

observar as suas reacções a meios tão diversos. Esta deambulação condu-lo ao registo confessional com que termina a prelecção e abre a discussão:

«Ora, se eu nem sempre consegui compreender um homem que estava sentado à minha mesa, mas partia de um ponto mental diferente do meu, como há-de a maior parte dos observadores compreender os mestiços que formam uma raça com tempos físicos e mentais muito diferentes dos seus? (...) Creio sinceramente no futuro elevado das raças mestiças. Discordo de Gilberto Freire quando ele pensa... estar entre os trópicos, e não na Europa, o futuro da civilização de origem portuguesa e até da própria Civilização» (1957:86).

As referências a Paul Bowles, Picasso e Freire situam Lessa num quadro marcadamente modernista, no qual o tropo da mestiçagem é central para a definição das condições sociais e culturais que dariam azo a uma desejada sociedade global de misturas. Esta perspectiva modernista tem, todavia, uma componente aparentemente contraditória: a definição separatista das componentes que contribuem para a mistura. Esta classificação da especificidade e da diferença (“racial”, “cultural”, linguística, geográfica...) é a marca central da antropologia modernista, cujos motivos serviram de inspiração para as definições de identidades nacionais na Europa e de perturbação para as definições de identidades nacionais no mundo pós-colonial.

Antes de analisarmos a discussão da mesa, talvez seja o momento de perceber um pouco melhor quem era Lessa nesse universo colonial dos anos cinquenta influenciado já pelo ideário de Gilberto Freire. Segundo a nota biográfica em Castelo (1999), Almerindo Lessa (1908-1995) era licenciado em medicina pela Universidade do Porto. Em 1957 obteve o doutoramento em medicina pela mesma universidade e também em Ciências Bioantropológicas pela Universidade de Toulouse. Foi professor de Ecologia Humana na Universidade de Évora, e de Antropologia Tropical, Medicina Social e Higiene Tradicional nas Universidades Técnica e Clássica de Lisboa. Fundou e foi reitor da Universidade de Macau e vice-reitor e fundador da Universidade Internacional de Lisboa. Segundo Castelo, conheceu pessoalmente Gilberto Freire e correspondeu-se com ele. Lessa é um dos autores referidos por Freire, como alguém que «vem desenvolvendo o conceito de civilização luso-tropical (...). Referindo explicitamente as «suas mais recentes pesquisas de sero-antropologista» Lessa é elogiado por concluir «haver um mestiço luso-tropical eugénico e saudável» (Freire, *O Luso e o Trópico*, p. 2, in Castelo 1999:101). Também na sua análise dos trabalhos publicados na colecção *Estudos de Ciências Políticas e Sociais*, dirigida por Adriano Moreira, Castelo refere um trabalho de Lessa como parte dos trabalhos com referências explícitas a Freire.

O trabalho aqui em análise data de 1957, com base em pesquisa realizada em 1956. O período imediatamente a seguir à Segunda Guerra Mundial foi marcado por um crescendo de pressões internacionais no sentido da descolonização. Em 1955, em Bandung, na Indonésia, realizou-se a conferência inaugural do que viria a ser designado como “terceiro mundismo” e, depois, movimento dos não-alinhados. Em 1956 começam os processos de independência em África. Entretanto, em 1951, dera-se a revisão constitucional em Portugal, abolindo o Acto Colonial e definindo o país como nação pluricontinental composta por províncias europeias e províncias ultramarinas. No mesmo ano Gilberto Freire visita Cabo Verde, numa das etapas do seu périplo pelo império a convite do ministro Sarmento Rodrigues. Da passagem por Cabo Verde e da análise publicada em *Um Brasileiro em Terras Portuguesas* e em *Aventura e Rotina* resultaria um dos debates mais importantes sobre a identidade cabo-verdiana entre as

suas elites, de que Baltasar Lopes, presente na mesa redonda de Lessa, foi o protagonista (ver adiante).

A Lei Orgânica do Ultramar Português, de 1953, aprovada quando Sarmiento Rodrigues era ministro, substituiu a carta orgânica de 1933 e com ela a tônica da política colonial passa a ser posta na ideia de assimilação. Em 1954, o Estatuto dos Indígenas das Províncias da Guiné, Angola e Moçambique, define aqueles como «indivíduos de raça negra, ou seus descendentes, que, tendo nascido e vivido habitualmente na Guiné, em Angola ou Moçambique, ainda não possuem a educação e os hábitos pessoais e sociais considerados necessários para a aplicação integral do direito público e privado dos cidadãos portugueses» (*Estatuto...*, p. 4, in Castelo, 1999:60). Desta classificação – e, portanto, da política assimilacionista – ficam isentos os cabo-verdianos, classificados como portugueses desde o Liberalismo; as elites locais jogarão mesmo importante papel intermediador nas estruturas administrativas em outras colónias portuguesas. O indigenato só viria a terminar com a legislação de 1961, o mesmo ano em que começou a guerra em Angola. Adriano Moreira, por assim dizer, oficializa as abordagens luso-tropicalistas, num processo que nunca deixou de ser polémico – e que redundaria no seu afastamento em 1962².

Nos debates que perpassaram simultaneamente a definição da identidade nacional portuguesa e a justificação para o colonialismo, a questão da mestiçagem jogou um papel fundamental. Lessa, na esteira quer da Missão Seroantropológica a Cabo Verde, quer da Missão de Antropologia Tropical a Macau (em 1960) é quem, na opinião de Castelo, mais se aproxima das ideias de Freire. Para o português, haveria uma ignorância relativamente ao grau de pureza da raiz branca que participou na criação do mestiço. Isto é, o homem metropolitano seria, ele mesmo, um mestiço de origem (Castelo, 1999: 120). Tomemos por assente, então, este facto: Lessa é um bom adaptador do esquema Freiriano e considera a mestiçagem uma experiência histórica eugénica colocando-se, assim, claramente em contraposição à antropologia anti-miscigenadora do período antecedente (mas também contemporâneo, no caso do segundo), protagonizado por Tamagnini e Mendes Correia.

É justamente pegando em Mendes Correia que se dá a primeira intervenção na mesa redonda. Júlio Monteiro chama a atenção de Lessa: «...quando disse que não havia um estudo sério sobre a qualificação do mestiço como elemento biológico (...) eu li um trabalho do Prof. Mendes Correia, apresentado ao Congresso de Antropologia do Porto, no qual ele fazia um estudo psicossomático da população de Cabo Verde, em confronto com a população portuguesa da metrópole. Esse confronto foi-nos desfavorável. O Dr. (sic) Mendes Correia lidou, ao que parece, com números restritos, alguns cabo-verdianos que tinham ido à exposição do Porto» (1957: 86-7). Lessa responde dizendo que os trabalhos feitos durante a Exposição Colonial do Porto têm um valor científico restrito e Júlio Monteiro retoma a palavra, desta feita para invocar Tamagnini: «... eu li a tese do Prof. Tamagnini... [ele] entende que a Biologia não repele a mestiçagem ... simplesmente condena a mestiçagem por razões de ordem política...» (1957: 87).

Já em 1902 Tamagnini havia dito, a propósito de outro contexto de crioulização (São Tomé) que era mau o resultado do cruzamento entre «raças colonizadoras e colonizadas», definindo, por exemplo, a língua crioula como «uma degenerescência do português continental» (1902:13). Anos depois, no I Congresso Nacional de Antropologia Colonial (Porto, 1934, um ano depois da promulgação do Acto Colonial),

² Para uma melhor compreensão dos processos até aqui referidos, alguma bibliografia fundamental: Alexandre (2000), Pereira (1986), Bastos (1998), respectivamente sobre o colonialismo português, a antropologia colonial portuguesa e as viagens de Gilberto Freire. Para estes tópicos, como para este artigo em geral, muitos aspectos sugerem mais desenvolvidos no meu trabalho de 2000, *Um Mar da Cor da Terra*.

o antropólogo de Coimbra afirma que «quando dois povos, ou duas raças, atingem níveis culturais diferentes e organizam sistemas sociais completamente diversos, as consequências da mestiçagem são necessariamente desastrosas» (1934: 26 in Santos, 1996: 137). No mesmo Congresso, Mendes Correia considera a miscigenação uma prática reprovável, com base num estudo somatológico e psicoténico de 16 cabo-verdianos e 6 macaenses vindos à Exposição Colonial do Porto de 1934. É nesse âmbito que Mendes Correia elabora a frase que usei para intitular um capítulo de um livro meu (Vale de Almeida, 2000), quando diz que «o mulato é saudade de si mesmo... Como o desprezo do hermafrodita vai gritando ao conflito dos dois sexos ... o mestiço é assim um ser imprevisto no plano do mundo, uma experiência infeliz dos portugueses...» (Mendes Correia, 1940: 122 in Castelo, 1999: 112)³.

Concordando com Lessa quanto à inexistência de “raças” superiores, o participante da mesa Aníbal Lopes da Silva, pergunta, todavia, se «será possível, pelos métodos biológicos de que dispõe, determinar a percentagem de sangue negro e de sangue branco na constituição do cabo-verdiano?» (1957:89). Esta pergunta é justificada do seguinte modo: «...porque estou convencido de que, apesar de na nossa população não haver predomínio de sangue europeu, o povo cabo-verdiano é um povo absolutamente integrado na civilização Ocidental...» (1957:89). Esta questão traz de imediato à baila o nome de A. Chevalier, cujo texto de 1935 é alvo de reacções negativas. Lessa gostaria que alguém lhe respondesse e cita-o: «O português julga ter marcado o Negro cabo-verdiano e o mestiço com uma impressão profunda... Tudo isso não passa de uma aparência. O negro cabo-verdiano continua o negro *bon enfant* que conhecemos em África. Só se transformou à superfície. Mais: o branco e o quase-branco que vivem à sua volta é que foram, muitas vezes, ao encontro dos seus costumes...» (Chevalier, 1935, citado, sem referência à página, por Lessa, 1957: 92).

Posta de lado esta questão – pois todos os presentes concordam com a sua refutação – Lessa responde a Lopes da Silva com uma afirmativa: «É possível e esse estudo será feito⁴» (1957: 94). O que esta questão sugere é o problema determinista de diferentes percentagens de “sangue” influenciarem mais ou menos os «comportamentos dos indivíduos perante as perspectivas da vida» (Lopes da Silva, p. 94). A isso Lessa reage dizendo que sim, mas que há um problema *técnico* ainda não superado na observação por causa da dominância de alguns genes e das mutações. É Baltasar Lopes quem tira a ilação disto: «Exige, portanto, uma observação muito maior, que a juventude do mestiço não permite» (1957:95). Não é, pois, ainda, no plano epistemológico e político que se dá a refutação do determinismo, mas sim no plano metodológico e técnico.

Baltasar Lopes, todavia, preocupa-se com a definição do “mestiço”: como é que Lessa, ao classificar os grupos em observação como negros, brancos e mestiços, isolou estes últimos? A resposta de Lessa não poderia ser mais cândida: «[negros e brancos eram os óbvios]... todos os outros eram considerados mestiços» (1957: 95). A discussão prossegue num tom desorganizado, mas demonstrativo da agenda de curiosidades dos presentes, como por exemplo a possibilidade de se saber quais as tribos (sic) de África com influência em Cabo Verde, ou a possibilidade de estabelecer homologias entre os estudos da mestiçagem no Brasil e em Cabo Verde. Mas a primeira reunião termina com a invocação da antropologia cultural americana – quer directamente, quer através da

³ Sobre Tamagnini, ler Santos (1996), no prelo como livro em 2003, nas Edições do ICS.

⁴ Para exemplificar o que pretende, Lopes da Silva refere-se aos Judeus, e Lessa confirma o pressuposto (ou o preconceito), dizendo que tem que ser um caso biológico, pois «basta olhar para um judeu para o identificar fisicamente» (1957: 94). Este tipo de afirmação marca, a meu ver, a tal situação de charneira ou “dobradiça”: pós-raciologia racista mas pré-construcionismo social.

influência Boasiana no Brasil – como particularmente adequada para pensar, simultaneamente, na formação mestiça cabo-verdiana, para negar o racismo e estabelecer a distinção “raça”-cultura, e para incorporar esses contributos na história cultural portuguesa colonial como sua concretização. É assim que a reunião termina com uma curiosa intervenção. Nela, diz Teixeira de Sousa, médico cabo-verdiano:

«...os antrope-sociologistas norte e sul-americanos, Van Boas [Boas?], Lescowicz [Herskovits?], Gilberto Freire, Artur Ramos, consideram que em todos os casos de contacto [há três resultados possíveis:] a aceitação ... a adaptação ... a reacção. De tal sorte que impossível é hoje falarmos de culturas puras (...) quere-me parecer que nenhum povo sofreu mais do que o povo africano as consequências do contacto com culturas heterogéneas, portadoras da triste mensagem da escravidão (...) Dessa fase de tamanha desumanidade em que se ocuparam tanto tempo alguns países civilizados resta-nos a nós, Portugueses, a consolação de não só não termos sido os piores, como de havermos sido os primeiros a decretar a abolição da escravatura nos nossos domínios (...) Se nós, os Portugueses, também tínhamos de participar nos acontecimentos da época, todavia as coisas nunca se passaram entre nós como em outras latitudes. Na nossa História de Colonização predominou a adaptação» (1957: 101-102).

Nesta intervenção, por um médico cabo-verdiano que se identifica como português, está contida a tensão fundamental dos processos de criouliização e dos projectos de criouliidade: a violência e a desigualdade extremas como formadoras de sociedades que se retratam como cadinhos de uma nova humanidade, através da apropriação de conceitos antropológicos gerais aplicados a Histórias particulares tidas por excepcionais por parte de elites vivendo um conflito identitário marcado pela tensão política colonial. Sobre isso falarei mais adiante.

A segunda reunião

Para Lessa o segundo encontro corresponde à segunda parte de uma divisão disciplinar: depois do “sangue”, o “espírito”; depois da antropologia biológica, a antropologia cultural; depois da autoridade científica positiva e universal, a autoridade das elites letradas locais e localizadas. O mote é dado desta feita não com base numa preleção, mas sim em duas referências de leitura inspiradoras. A primeira – *La Civilisation Européene Occidentale et l' École*, de 1955, «constitui o chamado manifesto do Pacto de Bruxelas e é a primeira tentativa de uma didáctica da cultura europeia acima dos planos nacionais» (1957:107). A segunda – *L' Originalité des Cultures. Son Rôle dans la Compréhension Internationale*, de 1953, e publicada pela UNESCO – é um «manifesto assinado por um grupo de intelectuais, entre eles dois brasileiros – Sérgio Buarque de Hollanda e M. Castro Leal – e constitui uma tentativa para encontrar na diversidade das culturas dos povos brancos e dos povos de cor uma unidade e uma base de confronto» (1957: 107).

Colocando-se na posição de quem vai, desta feita, «escutar em vez de fazer-se ouvir», Lessa fá-lo a partir desta premissa globalizante da construção da unidade europeia e do diálogo internacional com o “Terceiro Mundo”, sobre o pano de fundo do carácter ecuménico da “civilização ocidental”. Este ponto parece-me interessante, pois claramente coloca Cabo Verde – e por metonímia as sociedades crioulas – no lugar de plataforma de encontro e lugar de observação privilegiado (e, considerando o contexto,

o mundo colonial português supostamente miscigenado como projecto político-cultural consubstanciável em Cabo Verde). A intervenção inicial é de Baltasar Lopes:

«...eu não vejo oportunidade nem razão para se falar numa civilização cabo-verdiana ... por um ponto de vista que é meu e de muita gente: porque não temos uma civilização específica, teremos traços regionais. Nós estamos mais aproximados do tipo português de cultura do que talvez suponhamos (...) Teremos caracteres regionais, como acontece com o minhoto, com qualquer provinciano da metrópole (...) O Sr. Dr. Almerindo, como aliás Gilberto Freire, o Archibald Lyall, o Santana, o Chevalier, ter-se-ão impressionado ... pelo aspecto exterior. Notam uma população na sua maioria de aspecto negróide, ... paisagens que não estão de acordo com o que cá se faz, com o que se traz de fora. Por outro lado, o baixo teor de vida: indivíduos mal trajados, mal alimentados, com uma deficiente assistência médica. Isso, é claro, desnorteia e dá uma impressão falsa do nível a que esta população chegou...» (1957: 113-114).

Se Lessa pode caricaturalmente ser retratado como o médico e investigador colonial em trânsito pelas ilhas, Baltasar Lopes é, sem dúvida, a figura chave da formação intelectual cabo-verdiana engajada na construção de uma identidade nacional – ou, a julgar pelas suas palavras, regional... Quem é ele? Começemos pelo célebre episódio dos amores e desavenças entre Gilberto Freire e Baltasar Lopes.

Segundo a brilhante análise de Osvaldo Silvestre (2002), Freire, no decurso do seu périplo pelo Império português como convidado do regime, desembarca em Cabo Verde depois de uma visita à Guiné Portuguesa. **Nessa colónia «Freire encontra um dos vértices do seu Atlântico Negro⁵, o qual, após o trabalho inicialmente liderante do vértice luso, geraria a democracia racial do vértice brasileiro»** (2002: 85). O Brasil visto como síntese do processo histórico, não pode deixar lugar para Cabo Verde como exemplo semelhante, ao contrário do que os intelectuais da *Claridade* (a revista que deu nome ao movimento protagonizado, entre outros, por Baltasar Lopes), e desde logo Baltasar Lopes, propugnavam, a partir de uma leitura e apropriação das ideias de Freire: «...o lugar de Cabo Verde é problemático porque excedentário: nenhuma mestiçagem aí realizada poderia superar o valor de exemplo do grande caldeirão brasileiro» (Silvestre, 2002: 86).

O que Freire tenta fazer em *Aventura e Rotina* é remeter Cabo Verde para semelhanças com as Caraíbas, especialmente Martinica e Trinidad, «ilhas em que as populações fossem predominantemente africanas na cor, no aspecto e nos costumes, com salpicos, apenas, de influência europeia» (s.d.: 240, *in* Silvestre, 2002: 86). A corroboração disso seria, na interpretação de Freire por Silvestre, o idioma crioulo. Silvestre chama a atenção para uma passagem de Freire por ser reveladora do seu modelo de mestiçagem: «Procuro notar nos meninos de escola e de liceu o que o seu aspecto pessoal parece exprimir da estética de miscigenação nesta ilha: uma ilha em que o europeu puro está hoje em tal minoria que é como se fosse um intruso» (Freire s.d.: 249, *in* Silvestre, 2002: 87).

Outras observações de Freire são resumidas por Silvestre. Desde logo, a falta de «stocks europeus» na mestiçagem teria levado a uma entropia identitária, pois o cabo-verdiano teria perdido o melhor das origens africanas sem que pudesse aspirar a uma cultura de dominância europeia – o que redundaria em indivíduos envergonhados das origens africanas; a língua crioula, a fraqueza do artesanato e da culinária própria seriam

⁵ A referência é ao “Atlântico Negro” de Gilroy (1995).

sinais disso mesmo; pelo que, conclusivamente, a mestiçagem não teria originado em Cabo Verde uma «terceira cultura, caracteristicamente cabo-verdiana» (s.d.: 251, in Silvestre, 2002: 87).

Em 1956, o mesmo ano da mesa redonda, Baltasar Lopes publicava o texto *Cabo verde visto por Gilberto Freire*, com base em apontamentos lidos ao microfone da Rádio Barlavento, como consta do subtítulo. Nele, Lopes enuncia toda a apropriação das ideias de Freire e a expectativa da sua visita às ilhas e corroboração do modelo interpretativo da *Claridade*. Diz Silvestre:

«Significativo desejo, este pelo qual o crioulo anseia pelo antropólogo que de si faça o nativo que a criouliização de vários modos problematiza, na medida em que o afasta de uma origem situável e definível como tal (como *nativa*). De facto, nestas palavras Baltasar dá voz ao cronótopo e à mitologia da mais clássica antropologia modernista, aquela que vive do desdobramento de toda uma série de estratégias de localização e enraizamento». (Silvestre, 2002: 89)

Este é também o tema de preocupação das mesas redondas dirigidas por Lessa. Como o será na voz de informantes membros das elites cabo-verdianas, quando questionados, já no ano 2000, por Fernando Barbosa Rodrigues: ao desejo de que alguém produza pesquisas que localizem e definam raízes para os vários *apports* que contribuíram para a criouliização, ajudando assim a definir um nativismo especificamente cabo-verdiano⁶. Baltasar Lopes responderia a Freire reafirmando-o, e enfatizando a separação entre “raça” e cultura (Lopes, 1956: 16), acusando assim Freire de ter feito uma confusão entre as duas, apesar dos ensinamentos de Boas de que se reivindicava herdeiro. Lopes acusa este lapso de ser mais próprio de turistas que de antropólogos (acusando assim, também, a superficialidade da visita de dez dias de Freire). Lopes reconhece a diluição da África em Cabo Verde, o que era, aliás, uma parte fundamental do ideário da *Claridade*, e pergunta-se: «Pela cabeça de quem, medianamente informado das coisas de Cabo Verde, é que passa que o cabo-verdiano é mais africano do que português? (1956: 14).

Fiquemo-nos por aqui, por enquanto, para regressarmos à mesa redonda e deixando uma análise da *Claridade* – e das contestações dela – para mais tarde. Interessa-nos reter que estamos, na mesa redonda de 1957, perante um Baltasar Lopes que já reagiu às observações de Freire sobre Cabo Verde. Imediatamente na sequência da intervenção inicial de Lopes na mesa redonda, Júlio Monteiro complementa as suas observações:

«...desses dois extremos ráticos, postos em contacto um com o outro, dessa miscigenação, nasceu um tipo próprio, plástico, maleável, que ligou perfeitamente os dois povos: o elemento crioulo. Esse elemento crioulo difundiu-se. Houve a transmissão de poderes, lenta mas verdadeira; os colonizadores, que eram brancos, detentores da terra e do mando, a pouco e pouco foram perdendo essas terras e o poder que eles tinham passou cumulativamente, mas com segurança, exactamente para a raça que eles tinham procriado. Nestas deu-se a valorização,

⁶ Fernando Barbosa Rodrigues (2002) conduziu, sob minha orientação, um conjunto de entrevistas a membros das elites cabo-verdianas, sobre o estatuto da língua crioula e a questão correlata da relativa “africanidade” ou “portugalidade” da formação cultural cabo-verdiana. Com posicionamentos político-culturais muito distintos, os entrevistados demonstraram, todavia, um grande desejo, por assim dizer “modernista”, de produção de conhecimento antropológico sobre as “verdadeiras” origens dos cabo-verdianos...

aquilo que Gilberto Freire chamou a ascensão do mulato, aquilo que [Almerindo Lessa] chama aristocratização ... o mestiço havia de tender para aquele que maior influência social tinha e tendeu para o europeu (...) O paradigma da nossa evolução foi a própria metrópole...» (1957: 115-116).

A conclusão provisória de Monteiro, corroborado pelos presentes, é de que não existe uma civilização cabo-verdiana, mas sim um processo de imitação. A questão fica suspensa com a introdução da segunda pergunta, sobre as relações tidas por óbvias entre «sensualidade» e criação artística e entre «sensualidade» e africanidade, para resolver o enigma da suposta ausência de uma Arte cabo-verdiana. Lopes é de novo o primeiro a intervir para dizer que leu algures que, ao contrário do que se pensa, o africano «não é portador de uma sexualidade acentuada» (p. 120), o que leva Lessa a intervir a partir da autoridade de naturalista: «O problema da sensualidade fraca do africano tem uma explicação puramente fisiológica. A intensidade sexual física de um negro... é inferior à de um branco» (p. 120-1). E concorda com uma alusão feita por Lopes ao sexólogo Havellock Ellis sobre o carácter sexualmente compensatório das danças «orgiásticas» e «sensuais»: «Creio que a dança (...) representa um expediente ou uma sublimação; ou um acto preliminar de excitação compensatória... Eu encontro que, na actividade paralela à vida sexual, a dança e a música que eu vi e ouvi na Ribeira de Julião – o “ColaSão João” – são, nitidamente, atitudes eróticas preliminares de conquista, de posse» (p. 120-121).

Esta discussão sobre sexualidade e sensualidade liga-se à discussão sobre o carácter sexuado – e de género – da própria miscigenação. Daniel Tavares refere o rifão popular “Quem tiver paciência acaba por ter filho branco” para comentar a afirmação de Lessa sobre a suposta facilidade com que uma rapariga está disposta a ser mãe. A incidência da ilegitimidade é justificada, pelos presentes, pelo carácter deserto das ilhas nos primeiros tempos e pelas crises cíclicas de fome, sendo a ilegitimidade e a maternidade precoces vistas como mecanismos de adaptação por parte das mulheres que, assim, não podem ser acusadas de “desordem sexual ou moral”.

Na terceira pergunta, sobre a “indolência”, Lessa faz a ligação entre a expectativa deste comportamento e as origens raciais, remetendo para o célebre caso da bacia do Sado em Portugal:

«...recordei-me de uma experiência de leitura colhida por mim nos escolares da bacia do Sado. Em 1937, ao preparar uma tese para um Congresso Internacional de Medicina Escolar ... encontrei como referência quase permanente dos professores dos liceus que ficavam ao sul do Sado que os estudantes eram mais inactivos, mais preguiçosos e com menor comportamento escolar do que aqueles que viviam acima do Sado ... Não era fácil encontrar uma explicação ... porque o fenómeno era anual, sistemático e de todas as classes. E como em todos os livros que estudam o homem negro vêm referências psicomentais semelhantes... sabendo eu da existência de uma raiz negra na bacia do Sado ... Essa hipótese foi muito criticada». (1957: 133)

Este compactar algo caótico de questões – arte, sensualidade, sexualidade, indolência e negritude – parece-nos hoje quase risível. **Todavia, é preciso realçar o quanto as definições raciais de negritude se baseiam (e ainda hoje, no senso comum) em características da corporalidade e da sensorialidade.** Que Lessa invoque a célebre polémica da Bacia do Sado sem se aperceber que a sua validade é questionada pela prévia identificação da negritude dos habitantes locais, é sintomático da prevalência de

formas essencialistas de abordar o real. Para todos os efeitos práticos, estes tópicos de discussão na mesa redonda tinham um objectivo específico: identificar o grau de negritude e nela situar a raiz de alguns “problemas”, ultrapassáveis por um trabalho pedagógico e eugénico de branqueamento.

Na quarta pergunta, sobre o estatuto do crioulo, as reacções não são extremadas, mas antes giram em torno do consenso sobre a validade do crioulo como dialecto regional. Baltasar Lopes diz que a vitalidade do crioulo dá-lhe a possibilidade de responder positivamente a um problema posto por ele e por Osório de Oliveira, em 1936: «será o crioulo uma língua?» (1957: 137). Lopes qualifica-a como língua regional e não de civilização, mas com todas as características e possibilidades de uma língua, ao que Lessa acrescenta: «Eu já conhecia algumas das crónicas radiofónicas em que contestou um ou outro pormenor da crítica de Gilberto Freire a propósito do crioulo e tinha lido na *Claridade* o seu magnífico trabalho sobre “Uma experiência românica nos trópicos”» (1957: 138)⁷.

Saltando a quinta e sexta perguntas, que não estão no âmbito das preocupações do presente texto e tão pouco são muito desenvolvidas pelos intervenientes, a conclusão de Lessa permite-me fazer a ponte para o que se segue:

«Tentei fazer um inquérito... mas um pequeno inquérito para uso pessoal, para que eu não fosse informar tão mal de Cabo Verde como outros têm feito... todos procuraram afincadamente responder pela negativa à maior parte das perguntas... A maior divergência foi, sem dúvida, a respeito da existência de uma civilização cabo-verdiana ... residiu sobretudo no diferente conteúdo que cada um pôs dentro da palavra civilização ... eu concluo ... que existe pelo menos uma tentativa de civilização regional, que falta talvez compreender no seu sentido final: civilização no sentido Ocidental, no sentido Africano ou porventura no sentido que hoje damos à nossa civilização: euro-africana...» (1957: 149)⁸

Primeiro passo analítico

A viagem de Lessa procura identificar percursos de raízes: de onde vêm aqueles mestiços que simultaneamente perturbam a ordem da dicotomia branco-negro e servem de exemplo para a miscigenação do projecto lusotropical? Trata-se, por assim dizer, de um *não-racismo com raças*, pois é colocável a meio caminho entre a raciologia anti-miscigenadora de Tamagnini e Mendes Correia, por um lado, e o anti-racismo nosso contemporâneo, que nega a própria existência das “raças”, por outro. **O operador desta mudança é o luso-tropicalismo e a aceitação da distinção Boasiana entre “raça” e cultura.** Esta distinção é, todavia, e tal como em Freire, constantemente mediada pela ideia de *civilização* e pelo projecto moderno e antropológico de procurar a identificação étnico-nacional, pela simultânea definição de raízes e etnogéneses com capacidade de serem localizadas em territórios discretos, definidos por especificidades culturais cuja identificação estaria ao alcance da etnografia. Turista e antropólogo acidental como já Freire o fora, Lessa tenta fazer a mediação “raça” – cultura auscultando os definidores

⁷ A referência é a um texto central das definições identitárias locais, no qual, a partir da influência do antropólogo brasileiro Arthur Ramos, Lopes tenta demonstrar que a teoria de Freire sobre a miscigenação teria em Cabo Verde um exemplo melhor e mais avançado do que o Brasil.

⁸ O livro é complementado por um ensaio fotográfico. Um primeiro caderno ilustra o Centro de Sangue, com aspectos do laboratório geral e do laboratório de imuno-hematologia, da sala de espera, de um gabinete de médico e da sala de extracções de sangue. Em nenhuma destas fotos surgem figuras humanas. O segundo caderno contém fotos de paisagens e de “Tipos Mestiços” (de São Vicente). Meio físico e fenótipos (duas versões de fisicalidade) são, assim, tidos como suficientes para um retrato da colónia.

por excelência da “civilização” (leia-se “cultura”) local. Estamos, aqui, perante um processo extremamente ambíguo, pois a definição da identidade cabo-verdiana não podia, politicamente, ser uma definição etno-nacional, mas apenas regional, branqueada da sua característica colonial de modo a surgir como projecto ecuménico lusotropical.

Em primeiro lugar os convidados são, por um lado, intelectuais locais, e, por outro, ocupantes de cargos administrativos ou clínicos. A esmagadora maioria são funcionários locais, isto é, cabo-verdianos e não membros de um corpo científico colonial de assento metropolitano. Deve-se isto, com certeza – e à semelhança de processos de tipo equivalente, como os médicos de Goa analisados por Cristiana Bastos – ao carácter ambíguo da localização de Cabo Verde no Império na época de triunfo do luso-tropicalismo como ideologia: a possibilidade de Cabo Verde ser a instância de concretização da miscigenação, como território onde não se aplica o indigenato por assunção por defeito de uma assimilação concluída; como território onde as elites podem falar enquanto “portuguesas”. Por isso a discussão não segue argumentos de tipo colonial, de identificação de África, mas sim de identificação de origens, permitindo deslocar o campo discursivo da coisa colonial para a coisa regional, evitando o perigo de chegar à coisa nacional.

Torna-se, por isso, evidente, a mútua constituição destes dois campos discursivos, assim como a mútua constituição dos saberes das elites locais e dos saberes das elites especializadas nos assuntos coloniais. Lessa e Lopes, o metropolitano e o cabo-verdiano – aqui como figuras exemplares – encontram-se perfeitamente, através da mediação lusotropical. Os objectos de espanto são os mesmos: o mestiço no sentido racial e o miscigenado ou crioulo no sentido cultural; o nascimento ou não de uma civilização terceira, com o problema do predomínio ou não de uma das componentes; a aferição das características africanas (como a temática da sexualidade e da indolência); e a verificação da validade do precipitado cultural por excelência, com base no paradigma classificatório etnolinguístico – a língua crioula.

A narrativa que, simultaneamente, o antropobiólogo, os intelectuais orgânicos locais definidores da etnogénese, o apoio teórico do lusotropicalismo e a própria política colonial da época constroem retroactivamente, usando Cabo Verde como plataforma semântica, pode ser resumida do seguinte modo:

- 1) As ilhas desertas são ocupadas por portugueses e escravos oriundos de África, ficando assim estabelecida a noção de terra de ninguém, de tábua rasa e de génese do novo absoluto.
- 2) As relações entre senhores e escravos são necessariamente racializadas como relações entre brancos e negros e culturalizadas como relações entre europeus e africanos.
- 3) O produto dessas relações tem uma dimensão corporal / racial e uma dimensão cultural. Ambas são consubstanciadas na figura dos produtos reprodutivos de uniões entre homens europeus brancos em situação de ascensão e mulheres africanas em situação de submissão.
- 4) Este modelo encontra a sua inspiração na narrativa freiriana sobre o nordeste brasileiro colonial da formação social do engenho (ou plantação).
- 5) O produto – o mestiço ou o mulato – é construído como intermediário racial e cultural que vai, ao longo do tempo, proliferando-se e tomando lugares de maior destaque na sociedade, um dos quais será o de intermediário no próprio império.
- 6) Neste processo, mesmo que haja predomínio fenotípico da raiz africana, o predomínio cultural é português, pelo que a formação cultural gerada em Cabo Verde seria um regionalismo.

- 7) Este regionalismo é visto como uma das variações possíveis de uma civilização euro-africana ou lusotropical, que seria o desígnio histórico de Portugal e da sua vocação expansionista e colonial.
- 8) Esta civilização do mestiço tem todas as características do “novo”: é metaforizada como “jovem” (nos sentidos positivo e negativo), como estando em construção, como tendo um desígnio que é visto como positivo. Daí o mal-estar que coloca a contestação do facto por Freire em relação a Cabo Verde por oposição ao Brasil.

Esta narrativa tem autores: são eles, em primeiro lugar, o Gilberto Freire lusotropicalista; em segundo lugar, o aparato de saberes coloniais, da medicina à antropologia, passando pela sua zona intermédia de sobreposição, a antropologia física; em terceiro lugar, o aparato de saberes em torno da definição da nacionalidade portuguesa; em quarto lugar, os intelectuais orgânicos de Cabo Verde. Trata-se não de um Atlântico Negro no sentido de Gilroy, mas de um Atlântico *cinzento*, em que interesses e visões do mundo de elites se encontram. Esta narrativa tem um tempo: trata-se da época da redefinição do colonialismo português e da definição crescente das especificidades locais das colónias no sentido da autodeterminação; trata-se ainda do tempo do começo das descolonizações e do cânone modernista na antropologia, através quer do relativismo inerente às definições de unidades culturais e etnolinguísticas localizadas, quer em relação à distinção entre “raça” e cultura.

O que Lessa e os seus interlocutores fazem é, desde logo, garantir a clivagem em relação ao modelo raciológico anterior, personificado por Tamagnini e Mendes Correia e pela política imperial anti-miscigenadora. Num segundo movimento conceptual, aceitam a existência e o valor heurístico de “Raça”, mas limitam a sua aplicação aos três tipos, e recusam liminarmente a confusão entre “raça” e nação. Isto deixa-os com o problema da cultura (glosada quer como psicobiologia quer como civilização). No contexto do colonialismo, a questão está em definir os limites da especificidade e o âmbito da inclusão. Daí a importância da noção de civilização regional: diferente, mas pertencendo ao mesmo todo em que Portugal é a fonte inspiradora.

A preocupação com a definição das diferentes origens africanas ou europeias no “sangue” é mais do que mero resquício de um pensamento raciológico ou de justaposição entre população e cultura. Trata-se de um recurso metafórico para poder falar da importância da cultura e que se resumiria na ideia de Lopes de que apesar de o aspecto exterior poder até ser predominantemente africano, a cultura mestiça é especialmente portuguesa. É assim que o mestiço se confunde com o crioulo. Isto é, com o filho da terra, portador de uma expressão linguística própria e híbrida, mas enraizada no português. Este mestiço crioulo é o jovem resultado de uma experiência histórica portuguesa, metaforizada na experiência românica nos trópicos ao nível linguístico. Lessa e os interlocutores não podem ser liminarmente acusados de elidirem os processos de sexualidade e género, classe e estatuto, mercadorização e escravatura que estão na génese do processo da criouliização e que se reproduziram mesmo depois da abolição da escravatura ou de sucessivas modificações no sistema colonial. Isto porque o seu foco de interesse é no produto cultural do processo de encontro, independentemente dos juízos de valor sobre as etapas que a ele conduziram. Mas é nessa elisão que radicam muitos dos malentendidos do elogio e expectativas da criouliização.

2. Crioulização, criouliidade, criouliismo: perspectivas comparadas.

A sociedade de plantação

Línguas crioulas, populações crioulas e as figuras do crioulo e das manifestações culturais crioulizadas, escondem um pensamento racializado e ancorado em modelos de raízes e origens. Nas discussões quer sobre especificidades culturais quer sobre as suas hibridizações, dá-se uma atenção especial às populações crioulófonas e a própria língua surge como o precipitado cultural por excelência da crioulização.

O fascínio da linguística com as línguas crioulas desdobra-se num fascínio antropológico com as populações que as transportam, à semelhança da importância maior dos modelos linguísticos nos modelos antropológicos. Isto só pode ser entendido se se perceber também a importância do modelo etnolinguístico na formação das identidades nacionais. **As sociedades crioulas criaram um espaço conceptual intersticial entre os estados-nação europeus com unidade etnolinguística (construída) e as entidades étnicas “tribais” do mundo colonizado e exótico. Dois universos bem distintos são o alvo da atenção crioulistica: os contextos concretos da sua formação (costas, portos, entrepostos e, sobretudo, a Afro-América) e os contextos contemporâneos da sua metaforização pós-moderna e pós-colonial (diásporas, hibridismos, globalizações etc.).**

Segundo Mufwene (2002), os Pidgins e os Crioulos são variedades linguísticas novas que se desenvolveram a partir dos contactos entre variedades não padronizadas de uma língua europeia e várias línguas não-europeias em torno dos oceanos Atlântico, Índico e Pacífico, entre os séculos XVII e XIX. Os pidgins surgiram tipicamente em colónias de comércio, eram reduzidos na estrutura e especializados nas funções, servindo inicialmente como línguas francas não nativas. Alguns pidgins expandiram-se para se tornarem vernáculos regulares, especialmente em cidades. **Já os crioulos, enquanto vernáculos, desenvolveram-se em colónias de assentamento cuja principal actividade consistia em plantações de açúcar ou arroz empregando trabalho escravo não europeu em massa.**

Quanto ao crioulo como identidade social e já não estritamente linguística, na sua origem significava um europeu, normalmente espanhol, nascido no Novo Mundo. Noutros contextos, a expressão é, por exemplo, ainda corrente na Reunião, onde todos os nascidos na ilha são considerados crioulos por oposição aos nascidos em França. No México de hoje, crioulo ganhou conotações de “originário” da colonização espanhola, por oposição à massa mestiça. Na Trinidad, o termo *creole* é por vezes usado para designar todos os trinidadianos, excepto os de origem asiática. No Suriname um crioulo é alguém de origem Africana, ao passo que na Guiana Francesa é uma pessoa que adoptou um modo de vida europeu. No Brasil o termo é usado pejorativamente para significar “negro”. **Eriksen (1999) diz que apesar das diferenças existem semelhanças importantes entre estas conceptualizações: os crioulos são «desenraizados» (uma qualificação problemática que o autor não elucida), pertencem ao Novo Mundo, são o produto de alguma forma de mistura e contrastam com o que é representado como antigo, profundo e enraizado.**

Mufwene chama a atenção para o facto de parecer haver um apelo – por parte de antropólogos? – no sentido de ver nos crioulos a metáfora base para os processos contemporâneos de interculturalidade. Referindo Harris e Rampton (2002), diz que isto não será mais do que uma variação de uma velha tendência para ver na língua a metáfora base da cultura, o que é obviamente perigoso: a metáfora maior é errónea (a cultura não é a língua) e a metáfora menor também, pois pode obscurecer o particularismo histórico e os processos de economia política que levaram à formação de crioulos:

«...it would be a great shame if anyone thought that creole language studies represented the sum total of what (socio-)linguistics has to offer to the understanding of transnational processes. We are not obviously speaking here as disgruntled disciplinary purists, and if in the past, the linguistic modeling of creoles has helped anthropologists like Drummond to escape the hold of static synchronic structuralism, we would welcome this valuable interdisciplinary process, in the same way that we appreciate the inspiration that “creolisation” has provided in Hannerz’s analyses of cultural complexity...» (Harris e Rampton, 2002: 22)

Para Eriksen (1999), a admonição de Gregory Bateson tem particular importância:

«... if one uses creative analogies, one ought to go back to the field where the analogy was taken from to investigate its internal logic, or as he puts it: "the moment I begin to work out the analogy, I am brought up against the rigid formulations which have been devised in the field from which I borrow the analogy."» (Bateson, 1972: 75 in Eriksen, 1999)

Temas diferentes na antropologia correspondem a diferentes contextos que os geraram. A criouliização tem claramente a sua base no estudo do complexo Afro-Americano e nas sociedades de plantação das Caraíbas, talvez apenas com ramificação para o Brasil como instância comparativa. Na sua *review* da antropologia da Afro-América Latina e Caraíbas, Yelvington (2001) diz que a actual preocupação antropológica com os processos de globalização, dispersão, migração e transnacionalidade, com o colonialismo, o hibridismo, etc., elide muitas vezes a produção fundacional que remete para os estudos da diáspora africana nas Américas – com autores como W. E. B. DuBois, St. Clair Drake, ou Jean Price-Mars entre muitos outros (Yelvington, 2001: 227-8).

The Myth of the Negro Past, de Herskovits (1941) pode ser visto como o primeiro caso de legitimação do estudo das culturas negras em antropologia. Partindo da distinção Boasiana entre “raça” e cultura, o seu propósito era destronar as perspectivas racistas sobre os negros americanos, que retratavam estes como completamente desenraizados e alienados. Por isso Herskovits vai em busca de “africanismos” nas formas culturais e nas instituições, de preferência identificando a origem étnica específica de cada uma em África. A sua equipa promoveu estudos comparados no Suriname, Haiti, Daomé, Trinidad e Brasil. Yelvington aponta alguns conceitos surgidos desse esforço, tais como “tenacidade cultural”, “retenções”, “reinterpretação” e “sincretismo”, todos pertencentes à rubrica designada como “aculturação”. Estes interesses de pesquisa eram coevos dos de intelectuais engajados nos projectos nacionais respectivos, como Arthur Ramos no Brasil, Fernando Ortiz em Cuba (ambos seguidores do brasileiro Nina Rodrigues⁹), Price-Mars no Haiti e Gonzalo Aguirre Beltrán no México. O projecto de Herskovits foi feito em conflito com uma visão oposta, a do sociólogo Frazier, da escola de Chicago, para quem os negros teriam sido completamente destituídos de herança cultural. Para lá deste debate, Yelvington diz que os estudiosos dividem-se hoje entre neo-herskovitianos e “creacionistas” ou “teóricos da criouliização”.

⁹ Sobre a antropologia brasileira que está na base do trabalho de Gilberto Freire, bem como das comparações etnológicas sobre a Afro-América, ver Vale de Almeida (2000) e, sobretudo, Corrêa (1998).

O projecto tinha já a sua base no *Memorandum for the study of acculturation* de 1936, redigido por Redfield, Linton e Herskovits, definindo “aculturação” como «incluindo todos os fenómenos que resultam do contacto em primeira-mão entre grupos ou indivíduos com culturas diferentes», distinguindo-se assim de *culture change*, de que não seria mais do que um aspecto, e de “assimilação”, que seria por vezes uma das fases da aculturação, e ainda de “difusão”, a qual, embora ocorra em todas os casos de aculturação, seria apenas um dos seus aspectos. Os resultados possíveis da aculturação seriam a “aceitação”, a “adaptação” ou a “reação”.

A necessidade de juntar perspectivas sociais e perspectivas culturais ficou exemplificada no influente trabalho de Mintz e Price (1992 [1976]). No respeitante à questão de sobrevivências culturais *versus* criação cultural, argumentaram que «Uma herança cultural africana, largamente partilhada pelas pessoas importadas para uma nova colónia, deverá ser definida em termos menos concretos [i.e., áreas culturais específicas em África], focando mais os valores e menos as formas socioculturais, e mesmo tentando identificar princípios “gramaticais” inconscientes que possam subjazer e moldar as respostas comportamentais» (1992: 9-10, tradução livre). Referem-se, segundo Yelvington, a «pressupostos básicos acerca das relações sociais» e «a pressupostos básicos e expectativas sobre o modo como o mundo funciona fenomenologicamente» (Mintz e Price, 1992: 10 in Yelvington, 2001, tradução livre).

Para Mintz e Price, as origens específicas das populações afro-americanas não eram relevantes, pois os escravos chegavam em massa, mais como “multidões” do que como grupos. Aquilo que partilhavam à partida era a sua escravatura. Tudo o resto tinha que ser criado por eles. Na outra ponta da escala temporal, a influência do trabalho de Mintz e Price leva Yelvington a constatar o seguinte sobre a questão da criouliização:

«The Mintz and Price creolization model ... has inspired linguists and linguistically oriented anthropologists ... into investigations of creoles (...) Mintz (1971) warned as early as a 1968 conference on pidgins and creoles (...) that the characteristic shape of a language cannot be seen outside of its sociological context and the processes of historical change. Still, investigations are often couched in terms of locating “Africanisms” (Mufwene, 1993). The continuity versus creativity debate is alive here too. This body of work has also imbibed all of the controversies associated with the study of pidgins and creoles generally, e.g. differentiating between pidgins and creoles themselves, monogenesis versus polygenesis debates, (African) substrata versus (European) superstrata versus universalist hypotheses of creole genesis (the latter of which includes Bickerton’s controversial “bioprogram hypothesis”, and the applicability of pidginization-creolization-decreolization creole *continuum* models), and the New or the Old World as the site of creole genesis.» (Yelvington, 2001: 235-6)

Para Mintz (1971), o pano de fundo sócio-histórico da criouliização implica a consideração de várias condições: a proporção relativa de africanos, europeus e outros grupos; os códigos de interacção social que governavam os estatutos relativos e as relações de diferentes grupos em diferentes sociedades; e o tipo específico de comunidades em que esses grupos se diferenciaram ou misturaram, com distinções entre plantação ou não, rural ou urbano, e diferentes categorias de escravos (prediais, domésticos e outros) e entre populações livres e não-livres na mesma colónia (Mintz, 1971: 482). Na maior parte dos casos o processo de diferenciação no sistema social levou ao surgimento de uma categoria intermédia entre a minoria dominante e as massas trabalhadoras. Este estrato era, entre outras coisas, geneticamente intermédio, nascido

de pais europeus e mães escravas. Outra diferenciação baseia-se no falhanço do sistema de plantação em encorajar o crescimento de economias insulares auto-suficientes. Mintz aponta também a importância dos diferentes códigos de relações sociais, incluindo as diferenças entre sistemas coloniais – a participação diferencial de escravos e livres em certas instituições como a igreja; o encorajamento ou não do surgimento de um terceiro grupo; e a ideologia do grupo dominante quanto à sua participação nos assuntos da ilha ou da metrópole (Mintz, 1971: 489).

Escravidão ou liberdade, homogeneidade cultural europeia e diversidade africana, desequilíbrios de género, criação de grupos intermediários são, pois, determinantes. Para Mintz e Price, o conceito de “crioulização” surgiu como um útil substituto de “aculturação” e “assimilação”, pois descreve uma expressão sincrética que leva ao surgimento de novas formas culturais, tal como no passado aconteceu na Europa. Apurando o modelo, e trabalhando a partir da Jamaica, Patterson (1975) distinguiria entre “Crioulização segmentar” e “crioulização sintética”. A primeira é um processo em que cada grupo, no novo local, cria a sua versão peculiar de uma cultura local. Dois tipos surgiram nas Caraíbas: uma variedade local da cultura metropolitana da classe dominante, e o desenvolvimento de uma cultura camponesa, feita dos restos de cultura africana e das respostas às exigências da agricultura de pequena escala tropical camponesa (este tipo seria o *Afro-West Indian*). A variante sintética seria uma combinação dos recursos culturais disponíveis que, no início, mais não seria do que uma espécie de cultura *Euro-West Indian Creole* para pobres. Com o crescimento das classes médias e a tendência para pensar em termos nacionais em vez da simples imitação dos europeus, a cultura assim desenvolvida tornou-se mais «*self-consciously synthetic*» – e depois oficial, quando essas classes chegam ao poder (Patterson, 1975:318). Patterson diz que o modelo sintético usa a raiz europeia para as partes instrumentais e a africana para as partes expressivas.

A questão do crioulo no universo Afro-americano e afro-caribenho de expressão inglesa está directamente ligada hoje com a questão racial norte-americana e com o pan-africanismo experimentado nas últimas décadas. O melhor panorama das suas contradições e das possíveis alternativas teóricas e práticas é, a meu ver, apresentado por Paul Gilroy (bem como, no plano analítico, por Peter Wade, mas em relação a contextos hispanófonos). A outra instância de comparação prende-se não só com um colonialismo diferente do inglês, mas sobretudo com a produção letrada dos intelectuais locais. Esta produção viria a ter influência na área dos estudos pós-coloniais, assim como tivera no pan-africanismo.

Os *créolistes* francófonos

O problema com as sociedades crioulas é que foram inventadas na base de uma experiência de destruição e apagamento. Para Vergès (2001) que se concentra nas ilhas crioulas do colonialismo francês – como, por exemplo, a ilha da Reunião – escravos de Madagáscar, África, Malásia e Índia foram amalgamados numa situação em que não existia nenhum particularismo cultural sobre o qual construir uma estratégia colectiva de resistência e construção identitária (2001). A tradução política da diferença crioula privilegiou localmente o reconhecimento do crioulo enquanto língua. Confrontados com a dificuldade em traduzir a diferença crioula numa estratégia colectiva local e nacional, muitos crioulos viraram-se para o que a autora denomina de «cosmopolitismo». Vergès analisa duas instâncias: o cosmopolitismo universalista da primeira metade do século XX e o internacionalismo revolucionário dos movimentos de descolonização.

A abordagem de Vergès foca as elites intermediárias crioulas que navegaram pelo império francês e por Paris e que se confrontaram com a inexistência de identidades puras e autênticas e com a ausência de origens, no decurso dos processos de escravatura e colonização. Muitos dos crioulos coloniais que estudaram em Paris confrontaram-se com discussões sobre mestiçagem, assimilação, identidade negra, *Négritude*, ou racismo. Foi neste contexto desterritorializado mas politicamente marcado pelo colonialismo que os crioulos cosmopolitas construíram a sua identidade (2001: 22).

Césaire publicava em 1939 os *Cahiers d'un retour au pays natal*. Em 1935, na Martinica, Gratiant falava pela primeira vez de uma “Civilização crioula”, tentando definir uma identidade mulata. Reagiam ambos contra as definições anti-mestiçagem. E queriam ir para lá de uma escolha impossível: entre a cultura do colonizador e as origens e raízes que não existiam. Esta ênfase na mestiçagem, no hibridismo e na crioulição marcou os crioulos francófonos como diferentes dos anglófonos. O problema com que os primeiros se confrontaram no processo das descolonizações foi o dos limites do modelo criouliçante na construção de políticas de identidade resistentes. Esse problema foi sentido sobretudo por Fanon, crioulo da Martinica que, no contexto da guerra colonial argelina, começou a ver a cultura crioula como mera mímica da cultura francesa. Conhecedor do inimigo porque o tentara imitar¹⁰ por longo tempo, opta pela comunidade transnacional dos anticolonialistas.

No período pós-colonial, o cosmopolitismo crioulo surge com outras nuances, após a desilusão do pan-africanismo e dos processos independentistas na sua incapacidade em criarem sociedades autónomas e desligadas da lógica (neo)colonial. Édouard Glissant surge como o principal teórico no universo francófono, como o foi Brathwaite no universo anglófono. Glissant refere o crioulo como um modo de construção cultural absolutamente original (1997: 36), baseado no carácter imprevisível dos resultados do contacto num território, ao contrário da mestiçagem, cujo resultado seria previsível. Com base nas teorias pós-estruturalistas, Glissant diz que a crioulição não é o mesmo que o multiculturalismo ou uma expressão da fragmentação identitária pós-moderna. Ela produz identidades que não têm raízes mas que crescem, antes, como rizomas e que portanto não buscam um território onde se exprimir, buscando um projecto em que as identidades se baseiem na relação e não na filiação, no sangue, na ancestralidade ou na terra (Vergès, 2001: 179).

São flagrantes as semelhanças com Bhabha, Hall ou Gilroy e com as teorizações pós-estruturalistas e pós-coloniais em geral. Mas não esqueçamos que a teoria de Glissant é uma teoria da literatura e da expressão, não da sociedade. Glissant é o pai espiritual do movimento de escritores chamado *Créolité*, surgido nos anos oitenta, com base no manifesto redigido por Jean Bernabé, Patrick Chamoiseau e Raphael Confiant, com o propósito de prosseguir a busca de uma identidade apanhada entre, por um lado, a *Négritude* e, por outro, a *Antillanité*. Rejeita explicitamente a pureza e a unicidade, propondo a crioulição como o processo de sedimentação de todas as culturas que confluíram nas Caraíbas. A influência de Glissant faz-se já sentir no universo afro-americano onde a negritude parece perder terreno para o “Pensamento Caribenho”, ocorrendo mesmo um confronto entre Afrocentrismo e Crioulição como projectos político-culturais e esquemas interpretativos da experiência afro-americana. A crioulição não é simples mestiçagem pois algo de novo é acrescentado aos componentes originários.

¹⁰ Ver sobretudo *Peau Noire, Masques Blancs*, um brilhante ensaio de auto-análise do ser negro em contexto de hegemonia branca e europeia.

Chamoiseau, porém, tem uma atitude mais politizada, pois encara a Martinica como colônia da França e vê a língua francesa como a corporização da dominação colonial, propondo em alternativa o uso exclusivo do crioulo. Estas atitudes têm como fantasma a figura do também martinicano Aimé Césaire, o poeta e político associado ao movimento literário da *Négritude*, um pan-africanismo que pretendia restabelecer os laços com o passado africano da maioria da população, propondo o reconhecimento dos martinicanos como africanos transplantados. Procedendo a uma crítica contextualizada dos *Créolistes*, Richard e Sally Price (1997) dizem que à época do surgimento dos *Créolistes*, já há duas décadas que perspectivas semelhantes vinham sendo discutidas nas Caraíbas anglófonas. E mesmo no universo de referências francófonas, já Bastide (1978) havia enfatizado a ideia de interpenetração de civilizações para explicar o Afro-Brasil. Os *Créolistes*, criticando simultaneamente o africanismo da *Négritude* e o modelo de adaptação ao novo mundo da *Antillanité* de Glissant, procuraram, segundo a crítica dos Prices, construir uma nova identidade, esquecendo assim a ideia de Glissant de constante transformação e propugnando uma visão monolítica das culturas de origem dos imigrantes. A própria plantação é retratada como gentil, por comparação com a plantação inglesa, espanhola ou holandesa (num processo excepcionalista em tudo semelhante a perspectivas lusotropicalistas sobre o colonialismo português...) e não conferem o estatuto crioulo aos imigrantes mais recentes, oriundos da Ásia.

«In claiming that “as creoles” they are “closer, anthropologically speaking”, to the people of the Seychelles, Mauritius, or Reunion than, for example, to Puerto Ricans or Cubans (Bernabé, Chamoiseau, Confiant, 1993 [1989]: 32-33), they neglect to recognize the fundamentally Creole and Caribbean nature of Puerto Rican and Cuban cultures. Moreover, their claim to “anthropological closeness” masks what might be more directly attributed to the workings of empire». (Price e Price, 1997: 11)

3. Regressando a Cabo Verde

Elites letradas e invenção identitária em contexto colonial

Para Gabriel Fernandes (2002), a elite letrada local procura assumir-se como mediadora das relações entre os naturais da terra e o poder colonial. Isto fez-se, ao longo da história de Cabo Verde, através de um deslocamento da marcação de fronteira interior entre “filhos da terra” desapossados e “brancos da terra” proprietários, para o exterior, contrapondo “brancos da terra” e “brancos metropolitanos”, “cabo-verdianos” (civilizados) e “africanos” (indígenas), colonizador e colonizado. Três momentos cruciais podem ser identificados nesse processo. O primeiro corresponde ao período entre a conferência de Berlim (1884-85) e o regime da Primeira República (1910-26). Assume então importância na criação de elites letradas o seminário de S. Nicolau, fundado em 1869, permitindo o aumento do engajamento de cabo-verdianos na administração da colônia da Guiné. No plano intelectual, assumem destaque os chamados Nativistas, cuja cidadania portuguesa não os impede de terem outros focos de lealdade, como a África, por um lado, ou a *mátria* de Cabo Verde, ou mesmo de cada uma das ilhas de origem.

O segundo período é marcado pela ruptura do Estado Novo (1930-33), prolongando-se até 1960 sob a influência da *Claridade*. Nele dá-se o acentuar da marcação de diferenças entre Cabo Verde e a África, e uma crescente participação dos locais na “civilização dos nativos” de África. Os “Claridosos” centram-se na

consubstanciação da mestiçagem, como expressão da lusitanidade cultural do cabo-verdiano, e de Cabo Verde como caso de regionalismo português (Fernandes, 2002:16).

No terceiro período, sobreposto ao segundo a partir do fim da Segunda Guerra Mundial, assiste-se a uma intervenção colonial institucional mais forte, com a criação do *Boletim de Cabo Verde*, a solicitação da intervenção da elite letrada local, e o envio de especialistas, como o referido Almerindo Lessa. Segundo Fernandes, o poder colonial havia deixado aos intelectuais locais o ónus de provar serem merecedores de tratamento diferenciado, para, agora, passar a apropriar-se das suas elaborações para que eles se distanciassem de tendências independentistas. **A bifurcação torna-se, então, marcada: por um lado a *Clairidade*, por outro os jovens da Casa dos Estudantes do Império, a chamada “Geração de 50”, legatários da *Négritude*, proponentes da “reafricanização dos espíritos” e futuros membros do PAIGC.**

Mestiçagem e criouliização – bem como o precipitado linguístico do crioulo – têm uma história de relações sociais, estrutura social e economia política que Fernandes resume com competência. Desde logo, o perfil dos primeiros povoadores: homens brancos, solteiros ou casados, engajados nos negócios com a costa da Guiné, obrigados a produzir nas ilhas as mercadorias para o comércio, junto com escravos cada vez mais destinados para a agropecuária e não para o comércio da escravatura. Esta situação, marcadamente diferente das economias de plantação caribenhas, estabelece cedo uma rivalidade entre a coroa portuguesa e os colonos, ao mesmo tempo que propicia a ascensão de forros e de não brancos como “línguas” (intérpretes) e eclesiásticos. É assim que Fernandes afirma que o peso da etnia foi minimizando com esse aumento de forros e com a debilitação moral e económica do senhor branco devida à pauperização agrícola e aos ataques de corsários. O resultado terá sido um duplo movimento de criouliização e branqueamento, no decurso do qual a “raça” se des-substancializa, convertendo-se em indicador de status e poder (Fernandes, 2002:34).

Na ausência de uma economia de plantação, os escravos eram ladinizados, quer para serem destinados à exportação, quer para os serviços domésticos. Dá-se o duplo assenhoreamento, do trabalho escravo e da própria escrava, e um crescente reconhecimento dos filhos bastardos (2002: 36). **A categoria dos “filhos da terra” passa a definir os filhos cuja legitimidade e reconhecimento sociais se encontravam atrelados ao seu pretense vínculo orgânico à terra-mãe (2002: 42), num processo de libertação da condição de negros, apropriando bens materiais ou simbólicos do pai, no que Fernandes qualifica de «branqueamento socioeconómico». A reinterpretção da “raça” favorece a criação de uma nova hegemonia, a dos “brancos da terra” (2002: 44). Tanto a educação, quanto a emigração ou a acumulação originária levam à ascensão dos filhos da terra aquando do regresso dos brancos ao reino que, todavia, levam consigo o grosso da riqueza. Fernandes parece querer reforçar a importância do capital simbólico como principal capital desta nova categoria social.**

É nesse sentido que é pertinente a comparação com a América Latina. Ao contrário dela, em Cabo Verde os mestiços não ocuparam os espaços intersticiais, pois essa mediação coube aos “brancos da terra” e, mais tarde, às elites letradas locais (2002: 47). Os muitos mestiços não surgiram socialmente jogando o papel de superadores dos extremos, mas sim como actores em permanente luta pela eliminação dos seus defeitos de nascença, isto é, numa busca de branqueamento e não de criouliização, promovendo activamente a cultura portuguesa e não a mestiça ou negra (2002: 48-9). Em suma, Fernandes defende a pouca consistência política e fraca dimensão heurística da mestiçagem em Cabo Verde (2002: 51): «Foi querendo tornar-se branco que o filho da terra se auto-descobriu mestiço» (2002:51):

«Essa mudança de mecanismos legitimatórios marca a descontinuidade procedimental e política dos filhos bastardos para os filhos da terra. De facto, enquanto os primeiros, ancorados nos laços de consanguinidade, requeriam reconhecimento legal do seu vínculo com o pai branco, os segundos, ancorados nos laços da cultura, vão exigir reconhecimento do seu vínculo com a nação. Porém, a despeito dessa sua ruptura estratégica e de propósitos, ambos chegaram a eleger, em algum momento, uma espécie de malformação congénita a ser extirpada, e que tipificaria a contraparte negra subestimada: a herança materna, para os filhos bastardos, e a herança cultural africana, para pelo menos parte dos intelectuais filhos da terra». (Fernandes, 2002: 62)

Com a penetração colonial no século XIX, e na sequência do fim dos morgadios e capelas, começa a presumir-se a partilha de uma cultura comum, estruturada sobretudo pela educação. «O pai/senhor branco cede lugar ao professor/patrão» (Fernandes, 2002:67). São esses justamente os tipos sociais das elites locais com quem Lessa viria a dialogar.

Gabriel Mariano (1991) foi central na exploração da hipótese da aristocratização social do mestiço, alegando que no arquipélago se transferiram para este as funções que no Brasil se reservavam aos brancos (Fernandes, 2002:87). A sua leitura do mestiço cabo-verdiano acabou criando o *mestiço cabo-verdiano*, que, para Fernandes, não passou de *mestiço português*. Para os Nativistas, todavia, a identidade mestiça não era central, nem as diferenças étnicas entre os membros da sociedade crioula. O seu quadro taxionómico diferenciava filhos da terra de agentes metropolitanos, civilização lusitana e civilização africana, cultura escolar e cultura popular (2002:89), ao passo que os Claridosos terão construído a mestiçagem quando pensavam estar a explicá-la (2002: 90). Indagando se se trataria de uma manifestação de um complexo de colonizado, Fernandes define uma dupla estratégia: a primeira, de diferenciação horizontal, entre indivíduos e grupos homogeneizados pela sua condição sociopolítica, opondo assimilados e *badius*¹¹, no plano interno, e cabo-verdianos e africanos, no universo colonial português; a segunda, de «desdiferenciação vertical», correspondendo a uma tentativa de busca de pontos comuns entre grupos política e socialmente diferenciados, designadamente entre a elite social do arquipélago e os portugueses metropolitanos. Fernandes não deixa de notar que se tratou mesmo de uma modalidade irónica e subversiva de identificação (2002: 98):

«Cremos que a chave para a compreensão dessa recusa do modelo regionalista e mestiço claridoso deve buscar-se no carácter intrinsecamente hierárquico do esquema freiriano. Como vimos a proposta claridosa incluía uma subreptícia tática de questionamento dos padrões hierarquizantes». (Fernandes, 2002: 104)

À época da realização da mesa redonda com cuja descrição começa o presente texto já a Geração de 50 havia começado a abalar as representações crescentemente hegemónicas criadas pelos Claridosos. Vários foram os intelectuais portugueses aportados a Cabo Verde para auxiliarem a elite local a neutralizar as sequelas deixadas pelos detractores do modelo identitário. Fernandes refere que entre eles se encontrava Almerindo Lessa, bem como Manuel Ferreira (1967), crítico de Chevalier e das interpretações de Freire sobre Cabo Verde, propugnador das virtudes do papel do homem mestiço (2002: 132-3). Isto aconteceu numa época em que estava consolidada a

¹¹ Nome por que são conhecidos, pejorativamente, os habitantes da ilha de Santiago, sobretudo os de tom de pele mais escura e de classe social mais baixa.

posição dos cabo-verdianos como principais coadjuvantes da colonização portuguesa em África, estimando-se que cerca de 90% dos postos administrativos da Guiné-Bissau e grande parte dos do Norte de Angola eram por eles ocupados (Fernandes, 2002: 137)¹².

A experiência dos intelectuais e activistas da Geração de 50 ecoa a dos colonizados pela França anteriormente referida. Tratava-se de jovens estudantes assimilados, com experiência de educação na metrópole, onde «o presumível branco da terra cabo-verdiano experimenta sua mais dolorosa negritude» (2002: 141). Acontece que no caso cabo-verdiano, como aliás nos casos das sociedades-ilha crioulas, o “retorno às origens” como mecanismo compensatório e mesmo alternativo, afigurava-se impossível, e a noção de África necessariamente como uma mistificação. Manuel Duarte, um dos expoentes da Geração de 50, justifica a propensão africanista a partir da enunciação do «fenómeno colonial» (2002: 147). Essa geração optou pelo carácter político do processo de re-identificação. Amílcar Cabral revalorizaria simultaneamente, aliás, tanto a cultura popular quanto a cultura escolar: «O retorno às origens deixa de significar um retorno às tradições» (Cabral, 1977: 8) para «passar a simbolizar um processo de re-enraizamento no qual a pequena burguesia assume seu suposto contexto social originário como precondição da superação de sua marginalidade sociocultural». (Fernandes, 2002: 151). **O PAIGC, criado em 1956, reforçará sobretudo a polarização entre classe colonizadora e classe colonizada. Na sua decisão de ida para o campo – de modo a possibilitar a luta armada de libertação na Guiné – o projecto não pôde escapar ao problema da tensão entre assimilados (os activistas políticos) e indígenas.** A mediação seria feita pelos “desenraizados”, isto é, jovens do campo recém-chegados à cidade. A outra tensão polarizadora deu-se entre os fundadores e líderes principais do Partido, na sua maioria cabo-verdianos vivendo na Guiné como funcionários ou, então, jovens universitários em Portugal: a polarização entre guineenses e cabo-verdianos.

Com o assassinato de Cabral em 1973 e a revolução portuguesa em 1974, dois campos principais estabelecem-se em Cabo Verde. De um lado os africanistas representados pelos combatentes retornados, defendiam a independência e a unidade entre Cabo-Verde e Guiné-Bissau, o grande trunfo de um projecto político e não-culturalista de Cabral. Do outro lado situavam-se os europeístas, oriundos da elite letrada, defensores da autonomia de Cabo Verde mas no quadro da manutenção de laços com Portugal – no seguimento, aliás, de uma tradição mais antiga de defesa da “adjacência” do arquipélago, num estatuto semelhante ao dos Açores em oposição à definição de “colónia”, corroborada por alguns dirigentes revolucionários portugueses (como Almeida Santos, ministro da Coordenação Interterritorial). Baltasar Lopes cria o GADB (Grupo de Acção Democrática de Barlavento¹³), de que nasceria a UDC (União Democrática Cabo-verdiana). Muitos nacionalistas, como Onésimo Silveira e Leitão da Graça abandonaram o PAIGC por serem contra a unidade com a Guiné. Na sequência da tentativa de contra-golpe em Portugal, em Setembro de 1974, o sector africanista contou com o apoio do MFA, lançando uma perseguição contra a UDC e a UPICV de Leitão da Graça, abrindo caminho para a independência em 1975. Brevemente, em 1980, o golpe de estado na Guiné põe fim à unidade entre os dois territórios.

¹² Ver a este propósito a tese de doutoramento de **Luís Batalha (2003)** e a forma como estabelece a continuidade entre esta elite imperial e as diferenciações sociais entre a actual comunidade cabo-verdiana em Portugal.

¹³ É importante notar o regionalismo dentro do regionalismo aqui implícito: os Claridosos eram sobretudo de Barlavento e muito contribuíram para a definição de uma divisão entre este Cabo Verde “europeu” e o outro, “africano”, corporizado na figura social do *badiu* de Santiago.

A partir daí a tendência foi no sentido de entrincheiramento na ideia de cabo-verdianidade, acentuada ainda mais no período posterior à instauração do pluripartidarismo em 1991, e a crescente dependência económica de Portugal. Deu-se, assim, uma parcial reabilitação da identidade legitimadora em vigor no período colonial e um questionamento e reinterpretação dos componentes da identidade de resistência. No plano político isso saldou-se no derrube das figuras do africanismo e na recuperação das que faziam lembrar o modelo identitário lusitano-mestiço.

É Amílcar Cabral quem diz que a poesia cabo-verdiana (e, por extensão, a literatura), se divide em dois tempos: o antes e o depois da revista *Claridade* (cf. <http://www.unb.br/il/liv/public/amilcar.htm>). A produção anterior é caracterizada como desligada do ambiente geográfico e social do arquipélago, com ligação a uma cultura clássica ministrada no seminário de S. Nicolau. Cabral, indagando sobre como se deu a transformação, afirma que em períodos posteriores a cultura continuou a ser apanágio das elites, mas que foi entre elas que a transformação se deu, graças à fundação do Liceu, com acesso a mais gente e deslocando-se do isolamento de S. Nicolau para a cidade portuária do Mindelo. O contacto fundamental terá sido com as literaturas metropolitana e brasileira.

O movimento da *Claridade* foi lançado por Baltasar Lopes da Silva, Jorge Barbosa e Manuel Lopes em 1936 no Mindelo (Batalha, 2002). Estes autores enfatizavam a vida local do arquipélago, especialmente a vida dos pobres. Tiveram forte influência brasileira (Amado, Jorge de Lima, Graciliano Ramos, José Lins do Rego e Manuel Bandeira, bem como dos académicos Gilberto Freire e Artur Ramos) e o movimento é feito em diálogo com a *Négritude* de Césaire e Senghor (iniciado em 1935), mas num curioso jogo de palavras: «Para eles era uma questão de negritude, mas para nós era uma questão de claridade. Era um movimento de *finca pé na tchon*» (entrevista de Batalha a Manuel Lopes, Lisboa, 1999 in Batalha 2001: 117, tradução livre). **Batalha diz que «enquanto os intelectuais afro-caribenhos lutavam pelo reconhecimento da sua negritude enquanto súbditos coloniais, os cabo-verdianos lutavam pela sua branquitude portuguesa enquanto súbditos portugueses»** (2002: 117).

Em 1947 Baltasar Lopes da Silva publica *Chiquinho*, novela centrada na personagem de um pobre faminto com sonhos de escapar à pobreza das ilhas. Temas semelhantes – seca, fome, pobreza e imigração – surgem também em *Chuva Brava* (1956) e *Flagelados do Vento Leste* (1960) de Manuel Lopes. A *Claridade* preocupava-se com a terra e o ambiente, com a cultura popular *folk*, a história e a língua crioula, com alguma crítica social e política. Brookshaw (1996) refere como nos anos cinquenta e sessenta a *Claridade* foi atacada por novos grupos de intelectuais – pelo seu escapismo e pela sua visão eurocêntrica e recusa em aceitar a contribuição africana quer para o crioulo quer para a cultura popular. Tal foi feito, sobretudo, através da revista *Certeza*, inspirada pelo marxismo, pelo neo-realismo português e pelo crítico português Manuel Ferreira. Também nessas duas décadas outras revistas surgiram, procurando reconciliar a ideia de uma essência cabo-verdiana particular com novas prioridades sociais e políticas que reflectissem as mudanças em África – de que é exemplo Onésimo Silveira, autor do controverso *Consciencialização na Literatura Cabo-verdiana* (1963) (Brookshaw 1996).

Segundo Brookshaw (1996), o único problema dos Claridosos não foi a desilusão com Gilberto Freire, ou a contestação dos mais politizados e africanistas. **A situação especial de Cabo Verde fora confirmada em 1953 com a sua não inclusão numa antologia de poesia negra em Português. A explicação dada por Francisco José Tenreiro, um expoente da *Négritude* em português, confirma-o: «One might be surprised by the absence of Cape Verdean poets: the reason for this is that, in our opinion, poetry from**

these Creole islands, with few exceptions, does not transmit the sentiment of negritude, which is the *raison d'être* of black poetry» (Tenreiro e Pinto de Andrade, 1982: 82 in Brookshaw, 1996: 208). Já em 1954, Manuel Duarte publicava na *Vértice* o artigo “Caboverdianidade e Africanidade” em que referia a tendência dos Cabo-verdianos para se segregarem de outros africanos em Lisboa por suposto complexo de inferioridade. Duarte dizia que isso se ultrapassaria com o uso do crioulo. Já *Consciencialização na Literatura Cabo-verdiana* (1963) de Onésimo Silveira é um claro negar do elitismo da *Claridade*. Citando o *Orphée Noir* de Sartre, Silveira diz: «The young people of our generation consider Cape Verde to be an example of African regionalism. This inversion of the terms of the problem stems from the influence of the African Renaissance, which is revitalising all areas of activity and every aspect of the spirituality of the black or mestizo» (1963:22 in Brookshaw, 1996:208¹⁴)

A partir de uma abordagem de Gilberto Freire, Baltasar Lopes e Manuel Ferreira, Osvaldo Silvestre (2002) produz uma brilhante análise do objecto “Crioulo” entre 1936 (quando surge a *Claridade*) e 1967, ano de publicação de *A Aventura Crioula*, de Manuel Ferreira. Questionando o que explicaria a aceitação das ideias de Freire pelos claridosos, os meios de tradução que fizeram uma teoria da miscigenação funcionar como teoria emancipatória, e a razão da não recusa após a cooptação colonial do luso-tropicalismo, a pergunta de Silvestre é assim resumida: *como pôde uma teoria da emancipação funcionar ao mesmo tempo como teoria da colonização?* Em *Uma Experiência Românica nos Trópicos* (*Claridade*, nº 4) Baltasar Lopes usa as ideias de Arthur Ramos (na verdade, as ideias de Herskovits) sobre a aceitação, adaptação ou reacção. Cabo Verde é retratado como melhor exemplo das ideias de Freire do que o Brasil. Isto implica, porém, que a cultura Africana estaria mais perdida em Cabo Verde, uma vez que a *aceitação* teria ido mais longe. De modo a proverem uma teoria emancipatória, as ideias de Freire são hipercorrigidas, de modo a adaptarem-se ao caso cabo-verdiano, onde a miscigenação teria sido levada mais longe, especialmente na língua. Silvestre observa que

«Esta posição é intrinsecamente ambivalente, na medida em que Cabo Verde se constitui assim como sujeito à custa do despojamento da lógica profunda da colonização que dele fez objecto (...). Implícito no pensamento dos Claridosos, tal argumento viria a ser formulado por Gabriel Mariano em 1959 (...): “Cabo Verde constituiu-se em Nação à revelia do colonialismo. Foi um tiro que saiu pela culatra do colonialismo” (Mariano, 1991: 61).» (Silvestre, 2002: 73)

Considerando esta ambivalência como estrutural, ela torna inviáveis «as estratégias de demarcação da identidade cabo-verdiana que atribuem à *Claridade* a função de um nítido separador de águas entre um antes colonial e um depois “pós-colonial”» (Silvestre, 2002: 74):

«*Claridade* é o lugar crítico de uma sobreposição abrasiva, e por definição irresolvida, de emancipação e colonização. É provável que o grande responsável por essa sobreposição irresolvida seja o próprio conceito de criouliidade, não deixando de ser curioso que a teorização da *Claridade* sobre o referido conceito se tenha afinal transformado na legitimação oficiosa e oficial da identidade cabo-verdiana». (Silvestre, 2002: 76)

¹⁴ O facto de estes autores, lusófonos, estarem citados em inglês, fez-me optar por não retroverter as passagens, sob pena de incorrer em erros.

A concepção de cultura implícita na Claridade faz com que a etnografia jogue um papel central, pelo interesse na cultura nacional do povo e na língua, conduzindo à «junção fatal do conceito de nacionalidade com o conceito de cultura» (Gilroy, 1993:2, *in* Silvestre, 2002:78), gesto tipicamente moderno. Silvestre nota nesta relação com uma tradição ocidental e moderna a provável influência do papel jogado pelos cabo-verdianos no sistema colonial português. E chama a atenção para o facto de nas décadas de trinta e quarenta a celebração da identidade cabo-verdiana como miscigenação ter um conteúdo político não desprezável, já que as concepções de Freire não agradavam ainda ao aparelho colonial dirigido pelo ministro Armindo Monteiro (2002:80).

Para Silvestre, os textos mais importantes que em ou sobre Cabo Verde se escreveram após Lopes foram *Do funco ao sobrado ou o mundo que o mulato criou* de Gabriel Mariano (1959), *Consciencialização na literatura caboverdiana* de Onésimo Silveira (1963) e *A aventura crioula* de Manuel Ferreira (1967). A caracterização “africanista” de Freire é ecoada em Onésimo Silveira, para quem Cabo Verde é «um caso de regionalismo africano» (Silveira, 1963:22) ou, antes, no negritudismo, por exemplo, de Manuel Duarte em 1954, no texto *Caboverdianidade e Africanidade*. O Atlântico Negro de Freire é, para Silvestre, nostálgico dos tempos coloniais. Não é esse o caso da Claridade, onde há forte consciência dos problemas geográficos e sociais, do sofrimento sentido. **O Atlântico Negro da Claridade ecoa o do angolano Mário António, propugnador da visão de um Atlântico Crioulo, ou, na sua expressão, de um arquipélago de «ilhas crioulas», nas quais, após uma prévia e necessária distinção entre “raça” e cultura, se teria originado uma cultura crioula, de matriz lusotropical.** Só que a etnicidade «...coloca um travão à heurística transnacional do Atlântico Negro, moderando-o e decidindo-o pelo locus em detrimento da diáspora...» (Silvestre, 2002:93). O conflito entre etnicidade e nação é constante em Cabo Verde, e Silvestre vê como primeira tentativa de “solução” a separação da Guiné, matando assim a utopia geopolítica de Amílcar Cabral.

No processo cabo-verdiano de identificação nacional pelas elites letradas, a criouliidade torna-se no sinónimo da etnicidade e da nacionalidade, territorialmente ancoradas. A historicidade – quer o processo escravocrata, quer o colonialismo, quer as experiências nacionalistas ou socializantes do pós-independência – não são esquecidas ou sublimadas. Elas estão presentes nos debates sobre a africanidade ou europeidade das ilhas. A mestiçagem, interpretada num sentido ou noutro, valorizada ou não em consonância com teorias produzidas alhures para outros efeitos, é o mote central. O seu produto cultural por excelência é a língua crioula. É esta que confere especificidade. Mas esta tem uma história e uma sociologia concreta, do seu aviltamento como “língua de pretos” por oposição ao português; pelo facto de ou ser a língua dos mais pobres ou, no caso das elites, ser a língua de casa – marcada por metáforas de género (maternal) ou espaço (doméstica), ou interacção (informal).

Em Cabo Verde, embora as duas línguas sejam oficiais, até há pouco existia uma demarcação entre o português como língua oficial e o crioulo como língua nacional. Como diz Juliana Braz Dias (2002), a utilização das duas línguas está permeada por questões de autoridade e resistência, identidade e distância social. Na sua análise recorre ao conceito de “ideologias da língua” ou de demarcação dos interesses de um grupo sociocultural específico; as ideologias da língua são múltiplas, segundo divisões sociais significativas; os membros da sociedade detêm diferentes graus de consciência sobre as ideologias; e elas são mediadoras entre as estruturas sociais e os tipos de fala.

É sabida a correspondência entre o projecto moderno do estado-nação e a definição de uma língua, sobretudo língua escrita padronizada, como suporte do sistema burocrático. A burocracia em Cabo Verde expande-se com o português e esbarra no

crioulo em termos identitários, criando-se assim um factor de desigualdade. Dias identifica um conjunto de oposições: entre, por um lado, a língua oficial, internacional, formal, escrita, estatal, burocrática, culturalmente dominante, elitista e modernidade; e, por outro, a língua materna, nacional, informal, oral, nacional, de resistência cultural, de massas e tradicional¹⁵. Cuidadosamente, aponta que a delimitação dos dois campos é parte da ideologia da língua, pois há uma variação geográfica do crioulo, e na realidade a dicotomia confronta-se com um *continuum*. A subalternidade do crioulo gera a diglossia e a solução, para muitos pensadores e políticos locais, seria o bilinguismo.

4. Crioulização, criouliidade e criouliismo. História, sociedade, política e teoria social

Em *Transnational Connections*, Hannerz (1996) reforça a ideia de que, para lá das sociedades crioulas do Novo Mundo, os conceitos de crioulo e criouliização podem aplicar-se a processos mais gerais de criatividade, sobretudo no mundo globalizado. Ele chama a atenção para os perigos de utilizar uma metáfora linguística para falar de processos sociais, propondo a sua superação através do uso de uma metáfora sociolinguística. De facto, a fonte metafórica deverá ser não só linguística (as línguas crioulas), como social e histórica (as sociedades intituladas crioulas). Igualmente, deverá evitar-se o risco de entender criouliização e/ou hibridização como processos de mistura de componentes originários puros. Trata-se, na realidade, de uma questão de conjuntura: apenas acontece que as fontes são mais identificáveis no momento ou período de criouliização do que mais tarde – partindo do princípio que todas as formas sociais e culturais são resultantes de processos de criouliização, hibridização e/ou mistura.

Assim, o *continuum* crioulo identificado na antropologia e na sociolinguística por Drummond (1980) comporta uma economia política da cultura. Poder social e recursos materiais, bem como prestígio, tendem a plasmar-se em pontos diferentes do espectro das formas culturais. É a constatação destas desigualdades que pode ajudar a evitar atitudes celebratórias em torno da criouliização. Hannerz identifica quatro enquadramentos onde a criouliização se dá em simultâneo com a distribuição desigual de capitais ao longo do *continuum*: o quotidiano (ou *form of life*), o Estado, o mercado e o movimento. Nestes processos, atenção especial deve ser dada às classes mediadoras e intermédias. Na observação desses terrenos – por exemplo, cidades pós-coloniais – criam-se verdadeiros interstícios nos quais se pode aperceber que as relações centro-periferia não significam a mera difusão da modernidade, mas sim a emergência de novas diversidades – ou, noutra linguagem, as modernidades alternativas de que fala Ong (1996). Cabo Verde – e sobretudo as suas elites – seriam, ao longo da história colonial e hoje, um bom ponto de observação destes processos.

Eriksen (1999) analisa a “criouliização cultural” partindo assumidamente da analogia linguística. Esta, por sua vez, já havia retirado o termo de um aspecto particular do colonialismo: o desenraizamento e deslocação de grandes números de pessoas para as economias de plantação de algumas colónias, como Louisiana, Jamaica, Trinidad, Reunião e Maurícia. A “criouliização cultural”

«... refers to the intermingling and mixing of two or several formerly discrete traditions or cultures. In an era of global mass communication and capitalism, creolisation can be identified nearly everywhere in the world, but there are

¹⁵ A estratificação social linguística está patente no admirável exemplo dado por João Vasconcelos, em comunicação oral, sobre o facto de os espíritos nas sessões de Racionalismo Cristão, em Cabo Verde, falarem sempre em Português, sobretudo quanto mais alto for o seu estatuto.

important differences as to the degree of mixing. The concept has been criticized for essentialising cultures (as if the merging traditions were "pure" at the outset, cf. Friedman, 1994). Although this critique may sometimes be relevant, the concept nevertheless helps making sense of a great number of contemporary cultural processes, characterised by movement, change and fuzzy boundaries». (Eriksen, 1999)

Será? A essencialização crioulista nas Caraíbas, como vimos, aponta para aí? Ou, noutro oceano, a transformação da categoria “crioulo” de específica em geral e nacional, na Maurícia estudada por Eriksen, apontará para aí? A história de cabo Verde, em que o constructo colonial é reinterpretado pelos proto-nacionalistas, redundando em especificidade nacional – também ela aponta nessa direcção? Para Hannerz (1997), por outro lado,

«Flux, mobility, recombination and emergence have become favored themes as globalization and transnationality frequently offer the contexts for our thinking about culture. We now look for test of theory where some, at least, of the inhabitants are creoles, cosmopolitans or cyborgs». (Hannerz, 1997)

Como vimos, este tipo de interesse não é destituído de História. O debate americano sobre a “aculturação” foi um objecto de estudo entre os anos trinta e cinquenta. Nesse contexto, o Brasil, e sobretudo a Bahia, foi um dos terrenos favorecidos pelos teóricos da aculturação, entre os quais o próprio Herskovits. Os anos setenta, com a predominância das teorias da modernização, da dependência e dos sistemas-mundo, não foram uma década com ambiente favorável ao estudo das variações culturais. Mas a última década redescobriu a globalização e a transnacionalidade. Redescobriu, pois ela estava presente na preocupação quer dos americanos estudando crioulistização, quer de antropólogos de inclinação histórica e materialista – e contemporâneos daqueles – como Eric Wolf. Na sequência de Appadurai (1996), as sociedades contemporâneas caracterizam-se por fluxos de capital, trabalho, mercadorias, informação e imagens numa economia cultural global. Estes fluxos atravessam fronteiras – e Barth já havia definido em 1960 as fronteiras como algo através do qual os contactos e interações têm lugar, uma vez que não contêm isolados naturais. Para Hannerz, esta ideia é diferente da dos teóricos da aculturação, que viam os sistemas culturais como autónomos. Assim, em vez de aculturação, a atenção contemporânea vira-se para a mistura. Da compaixão com a mistura, passámos para a celebração da mistura (Hannerz, 1997), algo que, todavia, aconteceu mais cedo no Brasil, pelo que Freire até poderia ser visto como um teórico do hibridismo *avant la lettre*.

Em vez de “hibridismo” – o termo favorecido pela teoria pós-colonial – Hannerz prefere assumidamente “crioulistização”. Reconhecendo a sua origem em contextos concretos (as plantações do novo mundo), ele apropria-se do uso expandido do termo na sociolinguística. Assim, a abordagem crioulista aplicar-se-ia a processos de confluência cultural num *continuum* de diversidade, escalonado ao longo de uma estrutura de relações de centro-periferia que se podem mesmo estender transnacionalmente, e que se caracteriza por desigualdade de poder, prestígio e recursos materiais (Hannerz, 1997). A diferença a ter em conta é que todos fomos nalgum tempo crioulistizados e os processos prestar-se-ão a um maior ou menor nível de auto-consciência consoante os terrenos. Contrapondo-se a Hannerz, Mintz prefere o uso restrito e localizado da expressão como referência às Caraíbas, caso contrário a expressão significaria o mesmo que

modernização. Noutra lado do espectro, Friedman acha que o argumento crioulista é simplesmente «essencialismo confuso» (Friedman, 1994: 208ff).

O desafio está precisamente em evitar estes dois problemas. Mais do que modernização, a perspectiva sobre a crioulição contemporânea é de cariz pós-moderno. Quanto ao essencialismo, ele poderá ser verdade se o conceito de cultura for estanque ou, empiricamente, se a crioulição se tiver transformado num discurso de especificidade nacional ou étnica. Se autores como Fanon, Naipaul ou Saïd analisaram os problemas da nova ordem cultural, os antropólogos produziram pouca etnografia sobre como as pessoas no terceiro mundo vêm as suas sociedades no passado, presente e futuro (Hannerz, 1987: 547). Aparte as teorias do pluralismo nascidas da análise da aculturação nas Caraíbas, Hannerz encontra pouca atenção prestada à produção de conceitos que ajudem a perceber os processos contemporâneos de crioulição. Uma excepção seria o trabalho de Drummond (1980), com base na linguística. Para o autor não existem culturas distintas na Guiana, mas sim uma cultura criouliçante e intersistémica, sendo que no espectro de formas culturais presentes, quase sempre de origens díspares, existe uma economia política da cultura, uma vez que o poder social e os recursos materiais correspondem ao espectro de formas culturais (Hannerz, 1987: 552).

Algumas diferenças são fundamentais. Primeiro, a diferença entre especificidade socio-histórica e generalidade (por exemplo, entre as Caraíbas e outros contextos); segundo, as características de economia política da situação do Novo Mundo, especialmente escravatura e plantação, por oposição a interculturalidade, ou *inbetweenness* no contexto colonial ou ainda pura e simples mistura *a la world music*; terceiro, pela diferença entre contextos sociais onde haja auto-identificação da crioulição e outros onde tal não exista. O referido trabalho de Drummond começa assim:

«Structural anthropology has drawn heavily on structural linguistics, so that the structure of culture is often linked through a linguistic analogy to the structure of language. Recent work on creole languages however questions the correctness of earlier linguistic theory and suggests that internal variation and change, rather than uniformity and synchronicity, are distinctive features of language... [ele quer argumentar que] cultures are neither structures nor plural amalgams, but a *continuum* or set of intersystems». (Drummond, 1980: 352)

Pegando na tradição de usar a metáfora linguística do crioulo, Drummond introduz uma visão mais processual e complexa da cultura. A sua teoria é muito útil para perceber processos de crioulição, encontros coloniais, e tendências presentes – globalizadoras e pós-coloniais – no sentido de uma hibridização acelerada, expandida e auto-consciente. A hibridização e a crioulição sempre existiram, mas a sua intensificação e reflexividade são hoje diferentes, à semelhança da definição de modernidade tardia por Giddens (1990).

A principal tarefa do artigo de Drummond é demonstrar a relevância do trabalho da linguística dos crioulos para problemas antropológicos relativos à etnicidade e à cultura em sociedades poliétnicas. A ideia central é a de «inter-sistema» ou *continuum*, uma formulação teórica da crioulição aplicada especificamente ao crioulo da Guiana por Bickerton (1975). Os falantes de línguas crioulas e as pessoas que aprendem segundas línguas falam rotineiramente de acordo com regras de transformação no interior de um *continuum* linguístico. Drummond argumenta que os membros de uma sociedade crioula operam de modo semelhante com entendimentos e expectativas

relativas a diferenças fundamentais que separam as pessoas nessas sociedades, e que essas diferenças constituem um *continuum* cultural (por exemplo, as categorias raciais e étnicas) (Drummond, 1980: 353).

Nesse sentido, o resultado da combinação de processos como a escravatura ou o trabalho forçado, a imigração voluntária ou forçada, a integração económica, a globalização, etc., não é nem uma «sociedade plural» (Smith, 1965) nem uma totalidade integrada no sentido Parsoniano, mas sim um intersistema ou *continuum* cultural. Diversidade e divisão (com base na classe, na “raça”, na etnicidade, etc.) são fundamentais nesse sistema. Os indivíduos estão conscientes de grande parte do leque possível de comportamentos e crenças nesse *continuum*, embora não necessitem de comportar-se ou agir como o Outro, do mesmo modo que os falantes de um crioulo geralmente podem entender os actos de fala em ambos os extremos do *continuum* mas raramente controlam ambos os extremos no seu próprio discurso e fala (Drummond, 1980: 353). A demonstração empírica de Drummond baseia-se na história etnopolítica da Guiana e numa análise de estratégias e formas de casamento que demonstram variação e contradição nas categorias étnicas:

«...an anthropology which incorporates the concept of Creole *continuum* does not merely increase its descriptive adequacy for a small set of societies; it poses questions about the very nature of culture. If variation and change are fundamental aspects of cultural systems, as they appear to be of linguistic systems, then we must consider the possibility that ethnographic studies of small, post-colonial, ethnically fragmented societies such as Guyana illustrate Creole processes found in societies everywhere. What were presumed to be marginal, atypical societies requiring a separate, pluralist theory become central to discussions of general theory. The concept, “cultural system” or “culture”, will have to be redefined so that a particular human population (“society”) is no longer thought to possess an ideational component (“culture”) characterized by uniform rules and invariant relationships. (Drummond, 1980: 370)

Embora baseada num modelo linguístico (justificável pela época do seu trabalho, na sequência das teorias estruturalistas), a abordagem de Drummond é útil na medida em que é consonante com uma visão não essencialista de “cultura”, bem como com noções de “socialidade” e “processo”; não afasta a economia política e os aspectos materiais da História de um contexto local, permite o movimento do local para o global, do específico para o geral; atravessa agendas disciplinares, identitárias e localizadas, como o “pós-colonialismo”, e não usa expressões como “híbrido” e “mistura” de forma pouco sólida e muito impressionista.

A focagem na emergência de formas culturais crioulizadas é particularmente apropriada para a análise dos encontros coloniais. Caplan (1995) argumenta que a atribuição da etiqueta “crioulo” por antropólogos e teóricos pós-coloniais a misturas culturais deve deixar espaço para os discursos locais que podem revelar auto-identificações alternativas e até contraditórias. Ecoando a observação de Fanon (1970:48) de que acontecem coisas fora do controlo do colonialismo, Bhabha (1994) prestou atenção às ambiguidades culturais inerentes aos encontros coloniais e às complexidades das fronteiras culturais e políticas entre colonizador e colonizado (Caplan, 1995:743). Também o trabalho de Stoler (1989) acentua a impossibilidade de ver colonizadores e colonizados como categorias universais e indiferenciadas, impedindo assim o erro de partir do pressuposto de uma homogeneidade das elites coloniais ou de tratar europeus e colonizadores como sinónimos. Se, tal como Bhabha

diz, «o hibridismo é o sinal da produtividade do poder colonial» (1994: 112), Drummond foi dos primeiros a sugerir que as sociedades poliétnicas, como as das Caraíbas podem ser mais bem compreendidas sem noções de fixidez cultural ou insularidade – em suma, uma noção de criouliização (Caplan, 1995: 744).

A metáfora crioula tem sido acusada de não reconhecer a desigualdade nas culturas ditas crioulizadas (Trouillot, 1992: 28) e de inferir a existência, prévia à criouliização, de culturas puras (Friedman, 1994). Caplan defende que a criouliização deve implicar a negação da sua construção como categoria, conceptualizando-a mais como um fenómeno natural, na sequência de Glissant (1989: 140-1). Qualquer conjunto de expressões culturais é criouliizado, no sentido de ser parte de um *continuum*. Aplicando isto aos Anglo-Indianos do seu estudo, uma imagem deste tipo revela: o encontro histórico de correntes sociais e culturais separadas e desiguais; a porosidade de práticas culturais dentro e entre linhas que dividem grupos; e a relação entre asserções específicas de identidade e esses campos criouliizados, bem como entre elas e os alinhamentos de poder coloniais e contemporâneos (Caplan, 1995: 745):

«Eurasian imitation of European modes was treated with contempt, as something of a “parody” which was seen to “diminish British standing in Indian eyes”, and British women consistently adopted new styles and materials to escape emulation by Eurasian women... This illustrates Bhabha’s insightful characterization of mimicry in the colonial situation: while it involves the borrowing of “inappropriate objects that ensure its strategic failure”, it also menaces by “disclosing the ambivalence of colonial discourse” and threatening to “disrupt its authority” (1994:86-8) (...) Notwithstanding the diverse social and cultural streams feeding this Creole population, throughout the colonial period community elites proclaimed a rhetoric of purity in the sense of an insistence on unequivocal affiliation to the dominant British group. For years such a view hindered the development of an Anglo-Indian collective consciousness. (...) A different kind of rhetoric emanates from Anglo-Indian elites who have benefited most from opportunities in post-independence India. Here the tendency is to play down their “foreignness” and stress local identity (...) This readiness to emphasize rootedness does not signify a belated discovery of original maternal links, nor a denial of their European social and cultural springs, but a desire to acknowledge India as the meeting point for these different influences. (Caplan, 1995: 753-7)

Stoler contribui com ideias semelhantes. Como parte de um empreendimento político mais geral nos anos setenta, reexaminou-se como a política colonial afectou a teoria e o método da etnografia e da História. Sob a influência de Wallerstein, investigou-se como os constrangimentos coloniais capitalistas moldaram as mudanças de classe e comunidade indígenas ao mesmo tempo que destruíram, preservaram ou congelaram relações de poder tradicionais (como nos trabalhos conhecidos de Asad, Foster-Carter, Scott, ou Hobsbawm e Ranger) (Stoler, 1989:134). Foi assim que se produziram inúmeros estudos sobre o impacto do colonialismo em vários domínios, da estrutura agrária à economia doméstica, passando pelo parentesco e organização social (nos conhecidos trabalhos de Steward, Wolf, Geertz, Mintz, Etienne e Leacock) (1989:135).

Uma segunda vaga, quebrando com o determinismo, procurou identificar a agência activa das populações colonizadas, usando termos e temas como “pequenas tradições”, “campesinatos reconstituídos” ou “economias morais” (nos trabalhos de Rosaldo, Taussig, Stoler, Comaroff, ou Roseberry). Também as unidades de análise se

viraram para o extra-aldeia, o regional, o nacional e o global (como nos casos de Nash, Vincent, ou Roseberry) e rejeitaram a ideia de que categorias como nação, tribo ou cultura fossem internamente homogéneas e externamente distintas, como frisou Wolf. O colonialismo e os seus agentes europeus foram vistos como uma força abstracta, como uma estrutura imposta nas práticas locais (Stoler refere Balandier como excepção). As comunidades de colonizadores eram frequentemente tratadas como não problemáticas e as agendas políticas coloniais foram vistas como auto-evidentes. Na realidade, as culturas coloniais nunca foram traduções directas duma sociedade europeia transplantada nas colónias (Stoler, 1989: 136). O seu argumento foca na mútua constituição de colonizadores e colonizados, na mutabilidade de regimes de exclusão e inclusão, e numa variedade de procedimentos de regulação do sexo, da reprodução, da classe e da própria ideia de nação, império, similitude e diferença.

Existe hoje uma atenção renovada em relação à origens e sobrevivências africanas, numa espécie de *remake* do trabalho de Herskovits, incluindo uma espécie de recusa da criouliização, vista como pejorativa. Price diz que isto é compatível com o nacionalismo cultural afro-americano (Price, 2001:48). Outra tendência identificada por Price como sendo peculiar entre alguns historiadores americanos é mais consonante com o trabalho de Mintz e Price, por acentuar que «ao invés de avançar de africano para crioulo ou de escravatura para liberdade, as pessoas de descendência africana na América do Norte continental atravessaram as linhas entre africano e crioulo e entre escravatura e liberdade muitas vezes e nem sempre na mesma direcção» (Berlin, 1998: 5, *in* Price, 2001: 47). Appiah (1992), por exemplo, escreveu sobre a natureza historicamente contingente das identidades étnicas como uma das razões pelas quais foi tão problemática a ideia de estabelecer uma base africana para os estudos sobre o Novo Mundo. Também na historiografia brasileira do período colonial se verifica esta tendência. E as pesquisas de terreno demonstram que as formas chamadas “africana” e “crioulizada” podem ser usadas pelas mesmas pessoas em diferentes circunstâncias para propósitos diferentes, ao ponto de aquilo que é reivindicado como africano poder ser de facto crioulo e vice-versa.

Isto porque ambos são produtos da construção de sentidos culturais na vida real. É por isso que Trouillot concorda com Price quando, opondo-se ao privilegiar do discurso por Scott, ele diz que «ao invés de privilegiar o discurso, o que é muito arriscado, os afro-americanistas devem coordenar discurso e acontecimento, inventando estratégias de representação imaginativas de modo a tratá-los em conjunto» (Trouillot, 1998:15, tradução livre). Ele adverte que «à medida que a teoria social se centra no discurso, a distância entre os dados e as reivindicações nos debates sobre a criouliização ... aumenta. As circunstâncias históricas desaparecem num pano de fundo enevoado por preferências ideológicas» (Price, 2001: 55, tradução livre).

Uma das grandes perplexidades no mundo contemporâneo é a escala da resistência ao hibridismo e a sobrevivência ou retorno do essencialismo e da pureza. Werbner (1997) usa a distinção de Bahktin entre dois tipos de hibridismo para ajudar a explicar este facto. A primeira forma de hibridização linguística é inconsciente e “orgânica”; a outra é o hibridismo consciente ou intencional. A primeira é uma característica da evolução de todas as línguas, ao passo que a segunda cria uma dupla consciência irónica. Igualmente, assumindo a distinção de Hannerz entre cosmopolitas e transnacionais (os primeiros *consomem*, os segundos *movem-se*), Werbner diz que o que é evidente é que o hibridismo, à semelhança do sincretismo religioso, é uma condição colectiva percebida pelos actores como ameaçadora do seu sentido de integridade moral – é pois altamente politizado.

De entre as principais referências teóricas do hibridismo – Hall, Gilroy e Bhabha – Hall deslocou-se de uma posição de radical negro para o campo do híbrido, pois para ele não existe um sujeito negro inocente que possa usar a etnicidade como uma força de resistência legítima, e o racismo é uma força ambivalente porque atravessada por posições de género, etnicidade e desejos especulares. A sua visão política é Gramsciana, pois hegemonia e contra-hegemonia devem ser constituídas através de alianças que atravessam diferenças. Gilroy, por sua vez, desafia tanto o essencialismo (por exemplo, as reivindicações de autenticidade dos afrocentrismos) quanto o anti-essencialismo que vê a negritude como uma construção; a sua alternativa é a contemplação de um Atlântico Negro como uma contracultura hibridizadora. Bhabha, por fim, vê o nacionalismo como algo que nunca é homogêneo ou unitário, e localiza a agência no acto de enunciação interruptiva (*interruptive enunciation*) de Derrida, focando na intersticialidade das identidades criadas nos confrontos coloniais.

Regressando à contribuição de Vergès, é importante pensar sobre o cosmopolitismo crioulo na época contemporânea. Nesse quadro, o cosmopolitismo implícito na criouliização de Glissant (ver atrás) é, segundo ela, visto como um Ideal. A poética da relação de Glissant pode ser comparada com as teorias de Bhabha sobre o cosmopolitismo vernáculo, as de Stuart Hall sobre identidades diaspóricas ou as de Paul Gilroy sobre humanismo cosmopolita. Em que sentido é o “crioulo” diferente do diaspórico, do híbrido? Trata-se de uma questão que só pode ser respondida através do estudo de processos actuais de criouliização, na sua localização e especificidade (Vergès, 2001:179). O conceito de identidade transicional implícito na ideia de identidade diaspórica representa bem as actividades das colectividades do contexto caribenho. Mas para o caribenho anglófono Brathwaite (1971) as condições culturais e as orientações culturais caribenhas são tanto o resultado do processo de criouliização quanto da escravatura que lhe forneceu o enquadramento. Nesse sentido, a criouliização foi um processo cultural que ocorreu numa sociedade crioula – isto é, segundo a sua formulação, numa formação política de plantação tropical colonial baseada na escravatura (Brathwaite, 1971: 306). Bolland diz que a promoção de uma imagem de uma sociedade crioula não se limita às Caraíbas e se liga ao processo de descolonização e construção nacional (1992: 52). O papel dos intelectuais na criação de imagens das suas sociedades, especialmente em períodos de rápida transformação social, é importante. Nesse sentido, a tese de Brathwaite não é suficientemente dialéctica (1992: 53). Bolland critica a pergunta de Brathwaite “colonial ou crioulo?”, de natureza dualista, quando, segundo ele, se deveria pensar antes em termos de “colonial e crioulo” (1992: 71).

No caso da Maurícia abordado por Eriksen (1999), a categoria *fuzzy* de crioulo inclui tanto os crioulos tradicionais (isto é, pessoas das classes trabalhadoras com pele escura cujos antepassados foram escravos) quanto uma categoria residual de crioulos modernos ou pós-modernos, que são crioulos porque, por várias razões, não encaixam noutras categorias. Para mais, com o aumento de casamentos mistos, muitos Mauricianos prevêem um futuro em que *tu dimunn pu vini kreol* (em que toda a gente pode tornar-se crioulo). No seu argumento, Eriksen pretende demonstrar que as noções locais de criouliidade estão associadas a língua e etnicidade, as quais só parcialmente se sobrepõem. Pode-se ser crioulo mesmo sendo muçulmano, desde que se seja de ascendência africana e se fale Kreol. Também se pode ser crioulo se se for de ascendência indiana, desde que se seja cristão e se demonstre, através do modo de vida, compromisso com valores crioulos. Neste sentido, a categoria étnica crioula, desprovida de um mito essencialista de origem, está aberta a novos membros e por isso mesmo está pobremente organizada do ponto de vista político. A criouliidade significa mistura e

impureza, abertura e individualismo (Eriksen, 1999). O autor faz notar que o uso mauriciano de criouliização se aproxima do conceito antropológico. A criouliização é vista como um processo no qual novas formas culturais partilhadas e novas possibilidades de comunicação emergem graças ao contacto. No discurso público mauriciano as noções de mudança, fluxo, escolha pessoal e hibridismo são constantemente contrastadas com a tradição, a estabilidade, o compromisso com valores fixos e a pureza. Estes debates parecem-se com os da comunidade académica.

Várias acepções de criouliidade e criouliização surgem. Desde logo, há que distinguir entre a criouliização geral como modo de sobrevivência e mudança de toda a qualquer formação social e cultural no tempo longo. Depois, há que considerar o *continuum* crioulo como o leque que acaba por demonstra a criouliização geral e complexificar a objectificação de sociedades como especificamente crioulas. Assim a criouliização seria o processo, que não conduz necessariamente à criouliidade, e a criouliidade seria a coisa ou discurso identitário.

Que acepções temos ao nosso dispor? Em primeiro lugar, a Afro-América e as Afro-Caraíbas da economia de plantação colonial escravagista, também verificável em certas zonas do Índico, em sociedades de ilha ou zonas costeiras ilhadas, com minorias brancas e maiorias negras. Em segundo lugar, sobretudo no universo hispanófono, temos a noção do crioulo como o branco nascido nas índias, transformado em elite nacional promotora do elogio da mestiçagem, mas com agenda de branqueamento implícita. Em terceiro lugar, temos a definição de elites crioulas intermediárias entre a Europa e populações nativas, com incidência em cidades, costas e actividades comerciais, gerando grupos sociais intermédios de mulatos ou aculturados, prolongando-se, nalguns colonialismos, nas categorias de assimilados. Finalmente, temos a criouliização e a criouliidade confundidas como projecto emancipatório ou celebratório, podendo adquirir a conotação de projecto de construção nacional ou de fonte para teorias da hibridização em contexto pós-colonial, pós-moderno e globalizado.

Conclusão

Em Cabo Verde a criouliização é um processo que tem início logo na formação do território. Não resulta directamente de uma economia de plantação de tipo caribenho, embora partilhe elementos respeitantes à dinâmica da escravatura-liberdade, bem como a miscigenação. Não resulta, tão pouco, de um processo pluriétnico, como na Guiana e algumas zonas caribenhas de sucessivas imigrações de várias partes do globo. A criouliidade é o resultado de um processo de construção de uma identidade das elites locais, reforçado no período colonial tardio pela ideia de regionalismo no seio da nação portuguesa e como exemplo de um contributo civilizacional mestiço português. Mas o que se verifica com o regresso do discurso crioulo – sobretudo em torno do debate do precipitado da língua – é a sobreposição entre “criouliidade” e “nacionalidade”. A criouliidade seria o que descreve a identidade nacional cabo-verdiana, ilustrada nalgumas formas etnográficas – folclóricas, gastronómicas, físicas (nos corpos das pessoas) e sobretudo linguísticas – extremamente ancoradas num discurso de localização geográfica e de raízes. 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 é da própria sociedade e economia. No entanto, o que parece verificar-se (a partir de uma rápida e, necessariamente, pouco fiável leitura de relatos etnográficos) é a repetição, na diáspora, de um discurso de identidade nacional. O crioulo em Cabo Verde tornou-se em mais uma versão do

nacional: com origem, com raiz, com geografia e, provavelmente, com uma definição de pureza.